LICHTUNG

UNDERGRADUATE JOURNAL of PHILOSOPHY

2024

UNIVERSITEIT GENT

FACULTEIT LETTEREN
EN WIJSBEGEERTE

COLOFON

Redactie
Airto Duprez, Nicolas Calfas, Milan Pouillart, Henrik Van den Berghe

Vormgeving
Jakob de Smaele

Taal
Dries Olemans

INHOUDSOPGAVE

VOORWOORD **2**
Redactie

DANKWOORD & COLOFON **3**
Redactie

RADICAL ENLIGHTENMENT REVIEWED **4**
EEN KRITISCHE BESPREKING VAN JACOBS KRITIEK OP ISRAELS CONCEPTIE VAN DE RADICALE VERLICHTING
Natan Maes

DE BETEKENIS VAN ETHIEK **36**
MORALITEIT ALS EMERGENT KENMERK VAN HET MENSELIJK SAMENLEVEN
Wannes Vancayseele

MERLEAU-PONTY EN CÉZANNE **50**
HOE HET ONZICHTBARE ZICHTBAAR WORDT IN KUNST
Vera Wouters

VAN PROJECT NAAR PROGRAMMA **70**
LYOTARD EN DE ANTI-HUMANISTISCHE MAATSCHAPPIJKRITIEK
Kasper Dheedene

“TWILIGHT OF THE IDOLS” **92**
AN ESSAY ON WITTGENSTEIN’S GRAMMATICAL REVOLUTION
Benjamin Zonnekeyn

VOORWOORD

Dierbaar Dasein,

Bedankt om deze eerste editie van ons studententijdschrift ter hand te nemen.

Wij bij Lichtung geloven in de kracht en kwaliteit van het filosofisch werk van studenten wijsbegeerte en moraalwetenschappen (of elke student met wijsgerige en moraalwetenschappelijke interesse). Daarom streven we ernaar hen een platform te bieden om hun werk te publiceren en aan de wereld te tonen.

Het idee van 'Lichtung' halen we bij Martin Heidegger, die het volgende zei:

> *In the midst of being as a whole an open place occurs. There is a clearing, a lighting. Thought of in reference to what is, to beings, this clearing is in a greater degree than are beings. This open center is therefore not surrounded by what is; rather, the lighting center itself encircles all that is, like the Nothing which we scarcely know. That which is can only be, as a being, if it stands within and stands out within what is lighted in this clearing. Only this clearing grants and guarantees to us humans a passage to those beings that we ourselves are not, and access to the being that we ourselves are.*

Het is onze bedoeling de sereniteit en atmosfeer die in het woord 'Lichtung' vervat zit uit te dragen. We bieden een open plek in het bos waarin de meest waardevolle gedachten van studenten een plaats krijgen en die door hun excelleren helder wordt verlicht.

Voor onze eerste editie selecteerden we vijf papers die elk een voorbeeld zijn van waar studenten wijsbegeerte en moraalwetenschappen zich mee bezighouden. Door u deze artikels te presenteren hopen we zowel diegenen die zich al met filosofie en ethiek bezighouden, als diegenen voor wie deze disciplines nog onbekend zijn te inspireren om op creatieve wijze hun denken te exploreren. We zijn nog piepjong en dus volop in ontwikkeling. Toch presenteren we u met trots deze eerste editie van *Lichtung*.

DANKWOORD

De redactie bedankt in de eerste plaats de vijf auteurs van de hier gepubliceerde artikels: Benjamin, Vera, Kasper, Natan en Wannes.

Daarnaast willen wij ook iedereen die een artikel heeft ingezonden, maar niet geselecteerd werd bedanken. Alle inzendingen waren uitermate geschikt voor publicatie, maar de plaats was beperkt. Wij beloven u verder na te denken hoe we op termijn ook jullie inzendingen het platform kunnen geven dat ze verdienen.

Tenslotte rest ons nog de leden van de adviesraad te bedanken: Prof. Dr. Van de Vijver, Prof. Dr. Mertes, Dr. Haeck en Drs. Josten. Zij stonden te allen tijde paraat om ons bij te staan in het samenstellen van deze eerste editie. Als redactieleden zijn wij zelf nog allemaal student en dus was hun professionele bijstand uitermate nuttig.

Bedankt,

De redactie

REDACTIONELE NOOT

De term Verlichting roept evenveel associaties als verwarring op. Het is dan ook betwistbaar of het mogelijk is om één duidelijk afgebakende intellectuele traditie aan te wijzen die 'de Verlichting' rechtvaardigt. Het onderwerp is al het slachtoffer geweest van talloze filosofen, geschiedkundigen en allerlei andere academici, waarbij de ene het onderwerp al met meer eerbied behandeld heeft dan de andere. Ondanks de eindeloze stroom aan al dan niet onderbouwde meningen hierover, slaagt Natan erin de Verlichting op een onbevangen en frisse wijze te presenteren. Hij biedt ons naast een omvattend filosofisch en historisch kader ook een diepgaand onderzoek naar de ideeën van Jonathan Israel en Margaret Jacob over deze problematiek. Waar Israel te eenzijdig en Spinozistisch is, zorgt de kritiek van Jacob volgens Natan voor een ware verheldering voor diegenen die zich afvragen hoe gematigd of radicaal we de Verlichting nu echt moeten inschatten. Degene die de tijd neemt om aandachtig de gepresenteerde argumenten door te nemen is op z'n minst een helder perspectief gegarandeerd.

Airto

LICHTUNG 2024
pp. 5-35

RADICAL ENLIGHTENMENT REVIEWED

EEN KRITISCHE BESPREKING VAN JACOBS KRITIEK OP ISRAELS CONCEPTIE VAN DE RADICALE VERLICHTING

NATAN MAES

1. INLEIDING

Twee en een halve eeuw geleden werd de vraag al gesteld wat Verlichting is. Verlichtingsdenkers achtten het toen al zinvol om na te denken over het fenomeen.[1] Eeuwen later is het voor filosofen en historici nog steeds niet geheel duidelijk wat Verlichting is, en meer bepaald wat er moet worden verstaan onder de Verlichting als een beweging. Vandaag wordt de Verlichting namelijk niet langer aanzien als een eenduidig fenomeen. Gedurende de laatste decennia hebben onderzoekers het idee laten varen dat de Verlichting één harmonieus project was.[2] In het Verlichtingsdebat heerst vandaag de consensus dat er sprake was van een complexe beweging die een diversiteit aan manifestaties heeft gekend. Desondanks merkte Acosta op dat het de taak is van filosofen en historici om de veelheid te systematiseren of orde te zien in de verscheidenheid van filosofen en filosofische visies die de Verlichting omvat. Acosta betoogt dat we ons eerst moeten afvragen of het überhaupt mogelijk is om orde aan te brengen in het complexe fenomeen van de Verlichting, en indien dat mogelijk zou zijn, door welke categorieën orde moet worden aangebracht.[3]

In de laatste decennia werden stelselmatig pogingen ondernomen om het complexe fenomeen te systematiseren, maar tot op heden bestaat er nog geen consensus over de vraag of het mogelijk is de Verlichting te systematiseren en hoe dit gedaan moet worden. Verscheidene filosofen en historici maken gebruik van het onderscheid tussen gematigde en radicale Verlichting om de pluraliteit van de verlichtingsfilosofie te organiseren. Deze academici gaan er dus van uit dat de Verlichting als fenomeen bestond uit twee kampen. Enerzijds is er sprake van het kamp van de gematigde Verlichting dat streefde naar een compromis tussen rationaliteit en traditie door het evenwicht te behouden tussen de politieke en religieuze machten in het Ancien Régime. Anderzijds is er sprake van radicale Verlichting die zich niet langer baseerde

op traditie, maar louter op de menselijke rede. Dit kamp had het radicale streefdoel om een nieuwe samenleving te stichten via een actieve hervorming van de samenleving van het Ancien Régime. Beide kampen waren finaal verenigd in de gedeelde strijd tegen de anti-revolutionaire contraverlichting.[4] Met andere woorden, in het debat zijn heel wat stemmen ervan overtuigd dat de Verlichting wel degelijk kan worden gesystematiseerd en dat de dichotomie tussen radicale en gematigde Verlichting hiervoor kan worden gebruikt.

Het verlichtingsdebat mag vandaag dan wel worden gedomineerd door de opdeling tussen radicale en gematigde Verlichting, toch heerst er nog steeds geen consensus over deze invulling van beide concepten. De laatste jaren hebben verschillende onderzoekers de dichotomie benaderd en gepoogd er een adequate invulling aan te geven.[5] In 1981 betekende de publicatie van Margaret Jacobs *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans* een keerpunt in het verlichtingsdebat, aangezien het de eerste grootschalige studie was die kaderde rond radicale Verlichting. Twee decennia later bouwde Jonathan Israel verder op de dichotomie tussen radicale en gematigde Verlichting, maar ook hij gaf de dichotomie een eigen invulling. Israels werk rond radicale Verlichting verkreeg in een sneltempo internationale aandacht. Tot op vandaag blijft Israel een dominante stem in het debat. Toch wordt zijn werk al sinds de publicatie van zijn eerste monografie over de Verlichting, *Radical Enlightenment: Philosophy And The Making Of Modernity* (2001), fel bekritiseerd in het academisch debat. Heel wat historici en filosofen hebben zich in de laatste decennia verzet tegen Israels invulling van het concept radicale Verlichting.[6]

Deze reviewpaper stelt Israels invulling van het concept radicale Verlichting centraal. Om vooruitgang te kunnen maken in het debat rond radicale Verlichting en de historiografie over de geschiedenis van de wijsbegeerte, is het van belang om een idee te hebben van de sterktes en zwaktes van de leidende concepties van het begrip. Een analyse en bespreking van de geleverde kritieken door voor- en tegenstanders is noodzakelijk om te kunnen oordelen of het begrip en diens invulling al dan niet behouden kan blijven. Indien Israels conceptie stand houdt en waardevol blijkt, is het noodzakelijk om te beschikken over een overzicht van de geformuleerde kritieken. Deze kritieken leggen de zwaktes en gebreken van Israels conceptie bloot en zouden finaal richting kunnen geven aan de verdere ontwikkeling van de dichotomie tussen radicale en gematigde Verlichting. Het is belangrijk dat, indien we ervoor kiezen de dichotomie te behouden om het fenomeen van de Verlichting te benaderen, we op termijn consensus bereiken over de invulling van beide concepten.

Centraal in deze bijdrage is de vraag hoe houdbaar Israels invulling is van het begrip radicale Verlichting. Om deze vraag te kunnen beantwoorden moet er zowel worden gekeken naar de geformuleerde kritiek door Israels tegenstanders als naar Israels verdediging van diens conceptie. Deze literatuurstudie pretendeert geen

exhaustiviteit. Door beperkingen in tijd en middelen is het onmogelijk om een volledig beeld te geven van het debat rond de radicale Verlichting en alle voor- en tegenstanders in kaart te brengen. Omwille van die reden is er gekozen om uitsluitend te focussen op de geleverde kritiek op Israels conceptie door Margaret Jacob. De keuze voor de bespreking van Jacobs kritiek is gebaseerd op het feit dat zij net als Israel behoort tot de dominante stemmen in het debat rond radicale Verlichting. In deze studie betoog ik dat Jacobs kritiek op Israels conceptie van de radicale Verlichting terecht is en we ons ernstige vragen moeten stellen bij de betrouwbaarheid en nauwkeurigheid van Israels benadering van de radicale Verlichting en diens analyse van verlichtingsfilosofen. Op basis van een kritische bespreking van Jacobs bezwaren betoog ik dat Israels conceptie van de radicale Verlichting geen stand houdt.

Om de vraag over de houdbaarheid van Israels conceptie te beantwoorden is deze bijdrage opgesplitst in drie delen. In het eerste deel bespreek ik het concept van de radicale Verlichting. Hierin wordt zowel aandacht besteed aan de oorsprong van het begrip als aan het gebruik ervan in het academisch debat tot en met de publicatie van Jacobs *The Radical Enlightenment*. In dit deel wordt er uitvoerig aandacht besteed aan Jacobs conceptie. Dit omwille van het belang ervan en de invloed op Israels conceptie, maar ook om zo Jacobs kritiek beter te kunnen kaderen. In het tweede deel bespreek ik Israels invulling van de dichotomie. Hierin focus ik op Israels situering van de radicale Verlichting in de tijd en de basisconcepten waaraan hij de radicale Verlichting koppelt. Daarnaast sta ik ook stil bij de relatie tussen Israels conceptie en de inzichten van zijn voorgangers om finaal de rol van Spinoza en het spinozisme te bespreken in zijn werk. In het derde en laatste deel volgt een kritische bespreking en analyse van Jacobs voornaamste kritiek op Israels invulling.

2. WAT IS RADICALE VERLICHTING

De laatste vier decennia werd het verlichtingsdebat gedomineerd door de dichotomie van radicale en gematigde Verlichting. In de historiografie over de geschiedenis van de wijsbegeerte heerst er tot op heden nog steeds geen consensus over wat nu juist moet worden verstaan onder de Verlichting als een intellectuele beweging. Vandaag zijn onderzoekers het er echter wel over eens dat de Verlichting moet worden aanzien als een heterogene beweging, i.e. een beweging bestaande uit subbewegingen. De dominante aanpak in het hedendaagse verlichtingsdebat is om de Verlichting te aanzien als een beweging bestaande uit twee subgroepen: gematigde en radicale Verlichting. De moeilijkheden beginnen echter wanneer er een invulling moet worden gegeven aan beide begrippen. Zo hebben onderzoekers nog steeds geen consensus bereikt over de aard van de radicale Verlichting.[7]

Een van de dominante concepties van radicale en gematigde Verlichting is deze van Jonathan Israel. Voor Israel is de gematigde Verlichting een beweging die rede combineerde met geloof en compromissen zocht met de bestaande autoriteiten.[8] Deze beweging werd niet onderdrukt en kon zelfs rekenen op de steun van de autoriteiten.[9] Israel aanziet de gematigde Verlichting dan ook als hoofs en aristocratisch.[10] In tegenstelling tot de gematigde Verlichting werd de radicale evenknie onderdrukt door de autoriteiten, want het had als doel de bestaande structuren volledig weg te vegen.[11] Bijgevolg ontstond de radicale Verlichting als een clandestiene beweging. Het was volgens Israel een essentieel Europees fenomeen dat bestond uit internationale netwerken die streefden naar verregaande hervormingen.[12] De beweging pleitte onder meer voor een set van basisprincipes, zoals democratie, raciale en gendergelijkheid, volledige vrijheid van denken en meningsuiting en de scheiding tussen kerk en staat, en verzette zich uitdrukkelijk tegen openbaringsgodsdienst en de autoriteit van de kerk.[13] Centraal in Israels radicale verlichtingsthese is dat de (radicale) Verlichting is ontstaan in de de jaren vijftig en zestig van de zeventiende eeuw, met als zwaartepunt de Republiek der Verenigde Provinciën en Spinoza als sleutelfiguur.[14]

In wat volgt bespreek ik kort de oorsprong van het begrip radicale Verlichting. Hierin heb ik aandacht voor de verschillende concepties van het begrip en hoe deze zich onderling verhouden tot elkaar. Daarna ga ik achtereenvolgens dieper in op de concepties van Jacob en Israel. Beide visies zijn tot op heden dominant en hebben het debat rond radicale Verlichting mee vormgegeven.

2.1 De oorsprong van het concept radicale Verlichting

Het debat heeft nooit echt aandacht besteed aan de oorsprong van het begrip radicale Verlichting. Tenminste, totdat Stjernfelt in een recente studie op zoek ging naar de begripsgenese. De Verlichting is één van de weinige periodes die zichzelf van een naam heeft voorzien. Rond 1750 was de naam gevestigd in het Franse taalgebruik als “les Lumières”.[15] Twee decennia later sijpelde het begrip ook door in de Duitstalige wereld die sprak over “Aufklärung”. Finaal zou de Angelsaksische wereld pas in de late negentiende eeuw gebruikmaken van van het begrip “Enlightenment”, wanneer ze de Duitse term vertaalden naar het Engels.[16]

De Verlichting was dus in grote mate een zelfbewuste beweging, maar dat is niet het geval voor de zogenaamde radicale Verlichting. Geen enkele radicale verlichtingsdenker, i.e. denkers die in het verlichtingsdebat worden aanzien als radicale verlichtingsdenkers, heeft gebruikgemaakt van het begrip om zich te positioneren in de complexe stroming. Het begrip radicale Verlichting is veel later ontstaan en sijpelde pas echt door in het academisch taalgebruik bij de publicatie

van Jacobs *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans* in 1981.[17]

"Radicaal" is van oorsprong een Engelse term die is ontstaan in de late achttiende eeuw. Het verwijst naar de vraag om electorale hervormingen en algemeen kiesrecht. Pas vanaf het revolutiejaar 1848 geraakte het begrip wijdverspreid. Het werd gebruikt om te verwijzen naar revolutionairen die weigerden om compromissen te sluiten met de kerk en de adel.[18] Uit Stjernfelts analyse over de begripsgenese van de term radicale Verlichting kunnen we dus afleiden dat verlichtingsdenkers zelf niet de terminologische middelen hadden om zich als een "radicale verlichtingsdenker" te profileren, want van het woord "radicaal" had nog niemand gehoord.[19] Met andere woorden, het concept Verlichting is zowel een term die werd gehanteerd door de historische actoren als door academici, terwijl de term radicale Verlichting post factum is ontstaan in het historiografisch debat bij de analyse van de Verlichting.

De woordcombinatie kent een zeer gefragmenteerde genese. Stjernfelt merkt op dat de combinatie uitzonderlijk is voorgekomen doorheen de negentiende eeuw. Sporadisch duikt de term op in verschillende contexten. Hierdoor besluit Stjernfelt dat radicale Verlichting doorheen de negentiende eeuw moet worden aanzien als een spontane taalconstructie die werd gebruikt in verschillende contexten en verschillende betekenissen heeft gekend.[20] Radicale Verlichting was oorspronkelijk een Duitse term, i.e. "radikale Aufklärung". De eerste consistente en filosofische invulling van het begrip is medio negentiende eeuw terug te vinden in het werk van Friedrich Rohmer die het vooral gebruikte in een politieke context. Radicale Verlichting betekende voor Rohmer het verwerpen van de prinselijke macht. Hij zette het tegenover absolute (of gematigde) Verlichting die het vorstelijke absolutisme steunde.[21]

Aangezien er oorspronkelijk sprake was van "radikale Aufkläring" kan de vraag worden gesteld hoe het begrip terecht is gekomen in de Engelse taal. De reden waarom we vandaag spreken over "Radical Enlightenment" in het academisch debat is te wijten aan Leo Strauss die in 1930 een werk publiceerde over Spinoza's kritiek op religie.[22] Hierin argumenteerde Strauss dat Spinoza's kritiek moet worden geplaatst binnen de context van de openbaringskritiek van de radicale Verlichting. Strauss' invulling van radicale Verlichting vertoont veel gelijkenissen met Israels conceptie. Net als Israel focust Strauss op Spinoza. Strauss betoogde dat Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) moet worden bestempeld als een cruciaal moment in de opkomst van de wetenschappelijke bijbelkritiek, en moet worden gesitueerd binnen de context van radicale Verlichting en de vijandige houding jegens de openbaring. Spinoza werkte volgens Strauss binnen een radicaal verlichte context.[23] Strauss spreekt over de radicale Verlichting als een filosofische traditie die al bestond nog voor de Verlichting een feit was, met als voornaamste kenmerk de aanval op religie. Vijf jaar later maakt ook Strauss gebruik van de dichotomie tussen gematigde en

radicale Verlichting. Als radicaal aanziet Strauss Spinoza, maar ook Hobbes, Bayle en Voltaire.[24] Strauss' "radikale Aufklärung" werd uiteindelijk vertaald naar het Engels door Alexander Altmann, die het introduceerde in het Angelsaksisch debat.[25]

Ongeveer vier decennia na Strauss' publicaties duikt het begrip opnieuw op in het academisch verlichtingsdebat. Henry F. May nam in 1976 afstand van de zuivere dichotomie en deelde de Europese Verlichting op in categorieën, waaronder gematigde Verlichting, die streefde naar evenwicht en een religieuze compromis, en revolutionaire Verlichting, die geloofde in de constructie van een nieuwe samenleving na de deconstructie van de oude.[26] Datzelfde jaar publiceerden May en Lundberg een studie naar de ontvangst van Verlichtingsdenkers door Amerikaanse lezers. De studie bouwt verder op Mays eerdere publicatie van dat jaar. May en Lundberg onderscheiden drie soorten Verlichting. De "first Enlightenment" omvat auteurs die, in navolging van de *Glorious Revolution* (1688-1689) en Newtons succes, streefden naar een evenwicht en een gematigde houding, waaronder een balans tussen rede en openbaring als een bron van kennis. Auteurs die onder de eerste Verlichting worden gerekend zijn onder meer Locke, Berkeley, Vattel en Montesquieu. De "second Enlightenment" verwijst volgens May en Lundberg dan weer naar de nieuwe variëteiten van scepticisme en materialisme die zijn ontstaan op het continent, met als epicentrum Parijs in de tweede helft van de achttiende eeuw. Onder deze groep worden onder meer Hume en Bayle gerekend. De "third Enlightenment" staat finaal voor auteurs die voorstanders waren van ingrijpende institutionele veranderingen, zoals Rousseau, Paine en Wollstonecraft. De derde Verlichting onderscheidt zich volgens May en Lundberg door hun idealistisch en emotioneel idee van de mensheid. Deze derde Verlichting identificeren beide auteurs dan ook als idealistisch en radicaal.[27] De analyse van May en Lundberg, die niet verder wordt uitgewerkt in hun bijdrage, is opvallend omwille van twee redenen. In tegenstelling tot andere onderzoekers wordt radicale Verlichting niet aanzien als een beweging die de Verlichting vooraf gaat. Radicale Verlichting wordt gekoppeld aan een revolutionair karakter die de auteurs slechts terugvinden in de achttiende eeuw. Ten tweede bouwen de auteurs niet verder op de eerdere conceptie van radicale Verlichting van Strauss en lijkt er opnieuw sprake van een beredeneerde taalconstructie.

Op hetzelfde moment als May en Lundberg publiceerde de Duitse historicus Günter Mühlpfordt een werk over de achttiende-eeuwse Duitse Verlichtingsdenker Karl Friedrich Bahrdt. Hierin omschrijft Mühlpfordt Bahrdt als een belangrijke uitdrager van de radicale Verlichting. Net als zijn voorgangers gaf Mühlpfordt een eigen invulling aan het begrip. Radicale Verlichting omschrijft hij als een stroming die gekenmerkt wordt door liberalisme en democratie. Het is een stroming waarin de vernietiging van het theologisch-filosofische evenals de feodale socio-politieke banden en ketenen centraal stond. Opvallend is ook hoe Mühlpfordt gebruikmaakt van de dichotomie tussen radicale en gematigde Verlichting. Gematigde Verlichting

koppelt hij aan theïsme en radicale Verlichting, net zoals Israel dat later zou doen, aan deïsme of atheïstisch materialisme.[28] Mühlpfordts conceptie omvat elementen uit de concepties van alle besproken voorgangers, zijnde zowel een radicaal politieke als religieuze dimensie.[29]

2.2 De jaren tachtig als keerpunt in het debat rond de radicale Verlichting

In 1981 publiceerde Margaret Jacob een academisch baanbrekend werk dat een keerpunt betekende in het debat rond de radicale Verlichting. In de decennia die volgden werd er steeds meer aandacht besteed aan het concept van radicale Verlichting. Dit leidde tot diverse conferenties, monografieën en tijdschriftvolumes die integraal zijn gewijd aan de radicale Verlichting. Het onderzoek naar radicale Verlichting werd hierna steeds vaker aanzien als een belangrijk onderzoeksobject in internationaal academisch onderzoek.[30]

2.2.1 De genese van de radicale Verlichting in een revolutionair klimaat

Aan het begin van de jaren tachtig publiceerde Jacob *The Radical Enlightenment*.[31] In dit werk geeft ook Jacob een eigen invulling aan het begrip radicale Verlichting. Volgens Jacob moet de opkomst van de radicale Verlichting chronologisch reeds worden gesitueerd in de zeventiende eeuw, en geografisch in Engeland en de Republiek.[32] Doorheen de decennia die volgden bouwde Jacob verder op de centrale thesen, die werden geformuleerd en verdedigd in haar hoofdwerk, in diverse bijdrages en artikels.

Jacob argumenteert dat in de periode tussen de jaren tachtig van de zeventiende eeuw en de jaren twintig van de achttiende eeuw, een periode die zij bestempelt als de radicale Verlichting, er een reeks ideeën, attitudes en teksten werden geproduceerd die even radicaal waren als deze uit de periode die Jacob bestempelt als de Hoge Verlichting. Naast de productie van nieuwe ideeën heeft Jacob ook aandacht voor het socio-politieke klimaat waarin deze ideeën zijn ontwikkeld. Zo stelt Jacob dat in de late zeventiende eeuw er sprake was van een “perfect storm”, die het resultaat was van politieke ontwikkelingen in Frankrijk en Engeland en het tolerant klimaat in de Republiek.[33]

Jacob vestigt de aandacht op cruciale politieke en intellectuele gebeurtenissen om de oorsprong van de radicale Verlichting te verklaren. Zo argumenteert Jacob dat het radicalisme gevoed werd door de Engelse revoluties en het repressieve religieuze beleid van Lodewijk XIV (1638-1715) in Frankrijk.[34] Jacob situeert de radicale Verlichting in de periode tussen de Engelse Burgeroorlog (1642-1651) en de *Glorious Revolution* (1688-1689), aangezien deze revoluties de politieke basis leverden voor de radicale Verlichting.[35] Na de Engelse Burgeroorlog werd er onder leiding van Oliver

Cromwell (1599-1658) een republiek gevestigd, de *Commonwealth of England* (1648-1659), maar deze was de facto een militaire dictatuur. Na Oliver Cromwells dood implodeerde de militaire dictatuur al snel aangezien er geen draagvlak meer was. Dit zorgde voor de restauratie van de Stuartmonarchie in 1660 en de troonsbestijging van Karel II (1630-1685).[36] Toen Karel II kinderloos stierf erfde zijn jongere broer Jacobus II (1633-1701) de troon. De Whigs, een politieke factie die zich verzette tegen het vorstelijk absolutisme en katholicisme, probeerden Jacobus' troonsbestijging te blokkeren, maar faalden. Echter zorgden Jacobus' absolutistische neigingen en religieus beleid al snel voor binnenlandse spanningen. Jacobus was een fervent katholiek en dat zorgde voor onrust onder de grotendeels protestantse bevolking. De Britse eilanden waren tijdens Jacobus' onstabiele regeerperiode verdeeld. Dit was Willem III van Oranje (1650-1702), als staatshoofd van de Republiek, aan de overzijde van het Kanaal niet ontgaan. Hij was naast de neef van Karel II en Jacobus II, ook de echtgenoot van Jacobus' oudste dochter, Maria Stuart (1662-1694), waardoor hij de Engelse troon steeds meer ambieerde.[37]

De Republiek had aanvankelijk geen interesse in een invasie van Engeland, maar dit veranderde geleidelijk aan door de internationale houding van Frankrijk. In 1687 was Lodewijk XIV een *geurre de commerce* gestart tegen de Republiek in de vorm van hoge importtarieven op producten afkomstig van de Republiek. Daarnaast was Jacobus II sterk afhankelijk van de steun van de eveneens absolutistische vorst Lodewijk XIV. De Republiek, en in het bijzonder Willem III, vreesden voor een Engels-Franse coalitie. Willem III was van mening dat het beter was om Engeland binnen te vallen wanneer het politiek zwak en intern verdeeld was, dan een defensieve houding aan te nemen en te wachten tot Frankrijk en Engeland gezamenlijk de wapens op zouden nemen tegen de Republiek. De Whigs beloofden, als tegenstanders van Jacobus II, uitgebreide steun aan Willem III en nodigden hem uit om Engeland binnen te vallen. Deze succesvolle invasie ging de geschiedenisboeken in als de *Glorious Revolution* en zorgde voor de onttroning van de laatste mannelijke telg van de Stuartdynastie. Willem en Maria werden door het parlement gesteund en bestegen de troon als gezamenlijke soevereinen.[38]

Deze periode van politieke omwentelingen heeft volgens Jacob bijgedragen aan de vorming van radicale politieke gedachten die het republikeins denken doorheen de achttiende eeuw heeft gevoed. Een derde belangrijke revolutie in Jacobs betoog was de Wetenschappelijke Revolutie die een intellectuele transformatie teweeg heeft gebracht en de intellectuele basis leverde voor de radicale Verlichting. De Wetenschappelijke Revolutie is dan wel ontstaan in de tweede helft van de zestiende eeuw, maar kende haar climax in de tweede helft van de zeventiende eeuw. Deze revoluties hadden volgens Jacob een cruciale impact op de geschoolde elite. Het verschafte critici van de gevestigde orde namelijk een filosofische en methodologische basis voor hun aanvallen.[39] Omwille van het belang van deze revoluties argumenteert Jacob onder meer dat er moet worden teruggegaan naar

post-revolutionair Engeland om het begin van de Europese Verlichting te situeren. Centraal in Jacobs betoog is dat de initiële manifestatie van de radicale Verlichting gerelateerd is aan de grote zeventiende-eeuwse revoluties en dus in die context moet worden begrepen en benaderd.[40]

2.2.2 De internationale verspreiding van de radicale Verlichting

Het Engelse klimaat was voor Jacob constitutief voor de radicale Verlichting, maar er was meer nodig dan dat om uit te groeien tot een internationale beweging. Haar narratief vestigt de aandacht op drie nationale decors om de radicalisering te verklaren.[41] Enerzijds aanziet Jacob het Engelse revolutionaire decor als een katalysator in de vorming van radicale politieke gedachten en radicalen. Jacob omschrijft de radicalen als intellectuele andersdenken die niet de bereidheid deelden van vele grote filosofen of liberale geestelijken om hun geloof te vestigen in de verlichte monarchie. Deze andersdenkenden hadden vaak een migratieachtergrond en ervaarden een onvrede met de monarchie. Zij droomden ervan om hun eigen republikeinse idealen te vestigen in een model dat overal in Europa geïmiteerd zou kunnen worden. De radicalen verwierpen het idee van een voorzienige God. Zij neigden naar het pantheïsme dat de natuur aanzag als een goddelijke en heilige eenheid waarvan ook zij deel uitmaakten. Deze opvatting stond haaks op de overtuiging dat vorsten en clerici een speciale positie konden vervullen in een goddelijke hiërarchie. De radicalen verbonden zich aan politieke beschermheren of hofhoudingen in continentaal Europa waar ze niet actief waren als filosofen, maar wel als polemisten, spionnen en historici.[42] Ten tweede speelde de Republiek een grote en unieke internationale rol. De Republiek kende namelijk een tolerant klimaat, wat aantrekkelijk en voordelig was voor diverse emigranten en vluchtelingen, en resulteerde in een massale instroom. Deze instroom zorgde voor een ongeziene sociale, culturele, religieuze en taalkundige diversiteit.[43] Ten derde speelde het Franse decor een cruciale rol. Toen Lodewijk XIV door middel van het Edict van Fontainebleau (1685) het Edict van Nantes (1598) herriep, kwam er een grootschalige exodus op gang. Het Edict van Nantes verschafte de protestanten namelijk het recht om hun geloof uit te oefenen. Toen dit Edict kwam te vervallen werden de hugenoten geconfronteerd met een religieus repressief beleid van vervolging. Dit leidde tot een grootschalige vluchtelingenstroom, onder meer richting Engeland, maar vooral richting de Republiek, waar er zoals gesteld sprake was van een intellectueel en religieus tolerant klimaat dat in grote mate vrij was van censuur.[44] Deze nieuw gevormde vrijheid zorgde voor een klimaat van radicalisering en staat dan ook centraal in Jacobs betoog.[45]

Na de *Glorious Revolution* staken radicale Whigs het Kanaal over, waar ze in de Republiek uitgeweken hugenoten ontmoetten. De radicale Whigs waren teleurgesteld in de revolutie en vonden dat deze nog niet ver genoeg was gegaan.

Jacob stelt dat de Engelse radicalen hun republikeinse gedachten hebben verspreid onder de hugenoten in de Republiek, die het op hun beurt hebben verspreid naar Franssprekende lezers doorheen Europa.[46] Veel Engelse teksten werden vervolgens naar het Frans vertaald door de gevluchte hugenoten in Engeland en de Republiek.[47] Deze uitwisseling is de reden voor Jacobs herziening van het begrip van de Verlichting, aangezien ze stelt dat de achttiende-eeuwse cultuur niet meer gescheiden kan worden van de zeventiende-eeuwse oorsprong.[48]

In tegenstelling tot haar voorgangers heeft Jacob oog voor de zogenaamde *minor charachters* van de (radicale) Verlichting. Jacob heeft naast de grote filosofen uit die periode ook aandacht voor minder bekende actoren. Velen van hen waren actief als journalist of politieke propagandist, en konden worden aanzien als intellectueel of politiek radicaal.[49] Jacob stelt dat er nood is aan onderzoek naar de minder gekende figuren, aangezien er al veel onderzoek is gedaan rond de grote filosofen. Zo stelt ze dat we het bestaan kennen van een internationale clandestiene cultuur in de vroege achttiende eeuw, maar geen idee hebben van het apparaat dat erachter schuilde.[50] De focus op minder bekende actoren of bijfiguren is een sterkte in Jacobs onderzoeksopzet. Een project, en zeker een filosofische stroming zoals de Verlichting, wordt namelijk vrijwel nooit alleen gedreven door louter grote figuren. Vaak wordt het zelfs gedreven door onbekende filosofen en actoren die de geschiedenisboeken nooit zullen halen, maar wel een erg belangrijke rol hebben gespeeld in het (uit)dragen van het project waar ze deel van uitmaken. Toch moeten we realistisch zijn en erkennen dat overgeleverde bronnen het vaak niet toelaten om zo'n netwerk te reconstrueren, en al zeker niet wanneer het gaat om een clandestiene cultuur.

2.2.3 Jacobs conceptie van de radicale Verlichting

Jacobs conceptie van radicale Verlichting bestaat uit twee aspecten, i.e. een politieke en religieuze. Op politiek vlak waren de radicalen vijandig jegens het vorstelijk absolutisme, zoals op dat moment terug te vinden was in onder meer Frankrijk met Lodewijk XIV en Engeland met Jacobus II, voor deze laatste werd afgezet in de *Glorious Revolution*. De radicale Verlichting pleitte voor een republiek als alternatieve bestuursvorm. Op religieus vlak konden de radicalen worden bestempeld als deïsten, materialisten of atheïsten. Het waren gedachten die grotendeels werden verspreid via clandestiene literatuur.[51] Het epicentrum van de radicale Verlichting was Den Haag, dat op dat moment fungeerde als zenuwcentrum voor verlichtingspropaganda, aangezien er talloze uitgeverijen gevestigd waren. In lijn met haar onderzoeksopzet argumenteert Jacob dan ook dat het belang van deze uitgeverijen niet mag worden onderschat, want het onderscheid tussen filosoof en uitgever is volgens haar flou.[52]

Jacobs conceptie van de radicale Verlichting was destijds een reactie op de historiografie van de Verlichting tijdens de jaren zestig van de vorige eeuw, die steeds meer de Verlichting situeerde in een specifieke nationale context. Jacob argumenteert dat er nood is om de Verlichting te benaderen als een internationaal fenomeen en er door historici verder dient gekeken te worden dan territoriale of linguïstieke grenzen. Verlichtingsteksten circuleerden namelijk in diverse landen en waren toegankelijk voor een geschoolde klasse omdat ze waren geschreven of vertaald naar het Frans, wat op dat moment de *lingua franca* was in Europa. Daarnaast argumenteerde Jacob dat de Verlichting zowel sociaal als politiek dient te worden gesitueerd, iets waar ze erg veel aandacht voor had in *The radical Enlightenment*.[53]

Alhoewel ze niet met haar voorgangers in dialoog gaat, en ze hen ook niet vermeldt, zijn er inhoudelijk treffende gelijkenissen aanwezig. Net als Rohmers conceptie vestigt Jacob de aandacht op de verwerping van het vorstelijk absolutisme door de radicale Verlichting. Daarnaast koppelt ze, zoals Mühlpfordt, atheïsme en deïsme aan de religieuze dimensie van de radicale Verlichting. Net als haar voorgangers plaatst Jacob radicale Verlichting tegenover gematigde Verlichting. Jacob schrijft over gematigde Newtoniaanse Verlichting die geloofde in een voorzienig universum dat geschapen was door een welwillende godheid. Deze verlichtingsstrekking ondersteunde de gevestigde orde van kerk en staat. Newtons wetenschappelijke inzichten werden namelijke met diens toestemming ideologisch gebruikt om de monarchie en de kerk als gevestigde bolwerken van orde en stabiliteit te versterken. Jacob aanziet de gematigde Verlichting dan ook als een politiek conservatieve en makke strekking. Als gematigde verlichtingsdenkers identificeert ze onder meer Newton, Locke, Voltaire en d'Alembert.[54]

3. ISRAELS RADICALE VERLICHTING

Een nieuwe mijlpaal in het verlichtingsdebat was de publicatie van Jonathan Israels *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. In de twee decennia die volgden werkte Israel stelselmatig verder op zijn radicale verlichtingsthese die hij in deze eerste monografie formuleerde. Volgens Israel moeten we de Verlichting niet aanzien als één coherente beweging. Hij problematiseerde de dominante onderzoeksfocus in het Verlichtingsdebat, waarin de ontwikkelingen van de Verlichting werden onderzocht in een hoofdzakelijk nationale context en er in grote mate wordt gefocust op Engeland en Frankrijk. Israel pleit ervoor om de Verlichting te aanzien als een breed fenomeen dat zich uitstrekte over quasi het gehele Europese continent.[55] Israel stelt namelijk terecht dat historici tot op heden kampen met de vraag wat Verlichting nu juist is, en er bijgevolg moeite mee hebben om een adequate definitie te formuleren.[56] Tot op heden bestaat er immers nog geen consensus over heel wat facetten van het fenomeen, zoals de

intellectuele wortels, het ontstaan van de beweging en de verschillende facties waaruit de beweging bestond. Het verlichtingsdebat is dus nog in volle ontwikkeling, getuige onder meer het hevige debat rond radicale Verlichting dat pas echt is losgebarsten sedert Israels publicaties. Net als Jacob pleit Israel ook voor een bredere chronologische blik en roept hij historici op om meer de nadruk te leggen op wat er gebeurde voor 1740, want volgens beiden is er een verbinding tussen de intellectuele revoluties van de late zeventiende eeuw en de uitgebreide sociale en culturele veranderingen in achttiende-eeuws Europa.[57]

In dit deel wordt eerst aandacht besteed aan Israels conceptie van de radicale Verlichting. Hierin wordt besproken in welke context de radicale Verlichting volgens Israel moet worden gesitueerd, wat de basisconcepten van de beweging zijn en hoe zijn conceptie zich verhoudt tot het werk van zijn voorgangers. Finaal wordt de rol van Spinoza en het spinozisme besproken in Israels werk. De rol van Spinoza is van cruciaal belang in het derde deel, aangezien dit een belangrijk punt van onenigheid is in het debat rond radicale Verlichting.

3.1 Israels conceptie van de radicale Verlichting

Net als Jacob aanziet Israel de radicale Verlichting als een van oorsprong clandestiende beweging van ideeën. Het was een beweging die tijdens haar vroegste fase, in de late zeventiende eeuw, bijna volledig verborgen was in de samenleving, en rijpte in de achttiende eeuw. Voor 1750 was de radicale traditie volgens Israel intellectueel centraal in de Europese beschaving, maar tegelijk ook politiek en sociaal marginaal. Vanaf de jaren vijftig van de achttiende eeuw veranderde de positie van de radicale Verlichting geleidelijk aan. In de tweede helft van de achttiende eeuw werd de strekking op sociaal en politiek vlak dominanter. De radicale Verlichting werd volgens Israel kortstondig hegemonisch in de de jaren tachtig en negentig van de achttiende eeuw. De doorbraak van de radicale Verlichting verklaart Israel via het falen van de gematigde Verlichting, die er niet in slaagde om hervormingen door te voeren waar een groot deel van de samenleving al decennia voor ijverde.[58]

Het clandestiene karakter van de radicale Verlichting was tevens niet verwonderlijk, aangezien de subbeweging over het algemeen werd veroordeeld. Alhoewel de gematigde Verlichting volgens Israel mag worden bestempeld als “mainstream”, was dat niet het geval voor de radicale Verlichting, die in tegenstelling tot de gematigde strekking nooit kon rekenen op de steun van autoriteiten, zoals de staat, clerici of academici.[59] De radicale denkers verspreidden hun ideeën dan ook via illegale en clandestiene manuscripten en anonieme publicaties, die sterk werden onderdrukt door alle autoriteiten. Hierdoor bestond de radicale Verlichting formeel uit kleine ondergrondse netwerken.[60]

3.1.1 De opkomst van de radicale Verlichting in de zeventiende eeuw

Volgens de dominante opvatting moet de oorsprong van de Verlichting worden gesitueerd in de late zeventiende eeuw, met als startpunt Newtons *Principia* (1687) en Locke's *An Essay Concerning Human Understanding* (1690).[61] Israel daagt deze dominante opvatting doorheen zijn bijdragen over de Verlichting radicaal uit. Cruciaal in Israels conceptie van radicale Verlichting is zijn bespreking van de oorsprong van het radicale gedachtegoed, dat in één eeuw tijd opkwam en volwassen werd. Israel aanziet de jaren vijftig en zestig van de zeventiende eeuw als een keerpunt. Tot 1650, zo stelt hij, was de westerse beschaving grotendeels gebaseerd op een gedeelde overtuiging en traditie. Na 1650 wordt volgens Israel alles bevraagd door middel van de filosofische rede, waardoor de eeuwenlange hegemonie van de theologie omver wordt geworpen in de onderzoekswereld. De voornaamste doelwitten van de radicale denkers waren dan ook de openbaringsgodienst en de kerkelijke autoriteit.[62]

In tegenstelling tot Jacob stelt Israel dat er weinig bewijs bestaat dat erop wijst dat de continentale radicale Verlichting is afgeleid van het Engelse radicale gedachtegoed. Volgens Israel moet de oorsprong van de radicale Verlichting niet worden gesitueerd op de Britse eilanden, maar wel op het continent. Israel vindt het veel aannemelijker dat het fenomeen is afgeleid van een bredere internationale context. Net als Jacob aanziet Israel de *Glorious Revolution* als een belangrijke politieke gebeurtenis en voorbeeld voor de radicale Verlichting, maar in tegenstelling tot Jacob aanziet hij het niet als een pure Britse gebeurtenis. Voor Israel was de *Glorious Revolution* een invasie vanuit het continent, en in concreto de Republiek.[63] Alhoewel Israel stelt dat de oorsprong van de radicale Verlichting ligt in een complex van verbonden ontwikkelingen van sociale, politieke, religieuze, culturele en economische aard, betoogt Israel toch dat de Republiek tijdens de late zeventiende eeuw de regio bij uitstek was waar radicale gedachten filosofisch het volmaaktst werden geformuleerd, en meer bepaald in de cirkel en het werk van Spinoza.[64]

Dit verklaart Israel op basis van verschillende factoren. Zo was de Republiek de eerste overwegend verstedelijkte samenleving en economie, en tegelijk ook de eerste staat, samen met Zwitserland, die niet werd geregeerd door monarchen, aristocraten of clerici. De radicale ideeën drongen volgens Israel vrij wijd door in de Staatse samenleving tussen 1670 en 1720.[65] Net als Jacob focust ook Israel op het relatief open en tolerant klimaat van de Republiek in de bespreking van de radicale Verlichting. Het moedigde de komst en vestiging van talloze vluchtelingen en geleerden aan, die op de vlucht waren voor de censuur en het intolerante repressieve beleid elders in Europa, zoals in Frankrijk. In de Republiek waren diverse uitgeverijen actief, waardoor veel intellectuelen hun werk toch gepubliceerd kregen. Zonder de instroom van buitenlandse intellectuelen zou de Republiek volgens Israel nooit zo'n centrale rol gespeeld kunnen hebben in de radicale Verlichting. Cruciaal waren dan

ook de uitgeweken hugenoten die na de revocatie van het Edict van Nantes een sterke afkeer hadden ontwikkeld jegens het absolutisme van het Franse hof en zich verzetten tegen intolerantie en repressie.[66]

Vanaf 1700 was de radicale Verlichting wijdverspreid en aanwezig in onder meer Engeland, Frankrijk, het Heilig Roomse Rijk en het Italiaans schiereiland. In de eerste fase van de radicale Verlichting lag het zwaartepunt in de Republiek, maar vanaf de jaren twintig tot de jaren veertig van de achttiende eeuw verschoof het zwaartepunt naar Parijs, waar radicale, democratische en egalitaire gedachten toonaangevend werden ontwikkeld.[67]

3.1.2 De basisconcepten van de radicale Verlichting

Israel vatte de radicale Verlichting als pakket van basisconcepten inhoudelijk samen in acht kardinale punten. Ten eerste adopteerde de radicale Verlichting de filosofische rede als enige criterium om te bepalen wat waar is. Ten tweede staat de radicale filosofie voor de verwerping van alle bovennatuurlijke agenten, magie, lichaamsloze geesten, de Schepping, mirakels, het hiernamaals en het idee van een interventionistische voorzienige godheid.[68] De radicale Verlichting roeide volgens Israel langzaam het geloof in het bovennatuurlijke uit binnen de Europese intellectuele cultuur.[69] Een derde punt is het centraal stellen van gelijkheid. De radicale Verlichting stelt dat de gehele mensheid fundamenteel gelijk is, ongeacht iemands sociale status of gender, en weigerde te geloven in een door God ingestelde sociale hiërarchie.[70] Als vierde punt staat het radicale denken voor seculier universalisme dat in de ethiek is verankerd in gelijkheid en rechtvaardigheid.[71] Als kernmaxime hanteerde de radicale Verlichting dan ook dat iedereen dezelfde basisbehoeften, rechten en status heeft, ongeacht hun geloof of de sociale groep waartoe ze behoren. Omwille van die reden dient iedereen gelijk te worden behandeld en mag er niet worden gediscrimineerd op basis van etniciteit, gender of levensbeschouwing. Niemand heeft het recht om de basisrechten van de ander te ontkennen of belemmeren.[72] Ten vijfde staat de radicale Verlichting voor een uitgebreide tolerantie en vrijheid van denken. Als zesde punt pleit de radicale Verlichting voor persoonlijke vrijheid van levensstijl, seksualiteit tussen instemmende volwassenen en de bescherming van de waardigheid en vrijheid van ongehuwden en homoseksuelen. Een voorlaatste punt is het centraal stellen van de vrijheid van meningsuiting, politieke kritiek en persvrijheid, waardoor de radicale Verlichting finaal pleit voor democratisch republicanisme als het meest legitieme politieke systeem.[73] De radicale Verlichting verwerpt in een tendens van democratisering en republicanisme de geestelijke autoriteit en ontwierp de omverwerping van het koningschap, priesterschap en de geïnstitutionaliseerde sociale hiërarchie. Het Ancien Régime diende te worden vervangen door democratie, gelijkheid en individuele vrijheid.[74] In tegenstelling tot de gematigde Verlichting

verwierp de radicale Verlichting alle compromissen met het verleden en werd er gestreefd om de bestaande structuren volledig weg te vegen.[75]

De radicale Verlichting wordt door Israel gekarakteriseerd als een beweging met eerbied voor wetenschap, wiskunde en logica, maar ook voor atheïsme, materialisme of een niet-voorzienig deïsme en op politiek vlak voor democratische en republikeinse tendensen.[76] Het doel is een radicale transformatie van het politieke en sociale kader van het moderne leven. Radicale denkers koesterden de hoop om institutionele en juridische hervormingen door te voeren om zo de samenleving veiliger en gelijker te maken voor iedereen.[77]

Israels radicale verlichtingsthese eindigt niet bij de Franse Revolutie. Lang na het einde van het Ancien Régime speelde deze radicale denkstroming volgens Israel nog een cruciale rol, nl. in het gronden van democratische idealen, kernwaarden en de moderne fundamentele mensenrechten.[78] In het clandestiene ondergrondse netwerk ontstonden volgens Israel de waarden van de westerse moderniteit, zoals onder meer gelijkheid, tolerantie, vrijheid van denken en meningsuiting, individuele vrijheid en vrouwenemancipatie. Het zijn kernwaarden die sinds de late negentiende eeuw geleidelijk aan de waarden van de westerse moderniteit vormden.[79]

3.1.3 Israels conceptie in relatie tot de inzichten van zijn voorgangers

Net als de reeds besproken auteurs pleit Israel ervoor om te spreken over radicale en gematigde Verlichting.[80] Beide subbewegingen van de Verlichting streefden dan wel naar algemene maatschappelijke verbetering, maar inhoudelijk hadden beide strekkingen een verschillende agenda. De gematigde Verlichting had er niets op tegen om compromissen te sluiten met de bestaande autoriteiten en combineerde de rede met het geloof.[81] Zo stelt Israel dat de gematigde Verlichting de toepasbaarheid van de rede op sommige gebieden gewoonweg verloochende en bestaande beperkingen of omstandigheden gedeeltelijk rechtvaardigde. De gematigde Verlichting drong volgens Israel aan op de verzoening van rede en religie en verleende haar steun aan de traditionele vroegmoderne autoriteiten, waaronder de monarchie, aristocratie en clerus.[82] Omwille van die reden spreekt Israel dan ook van een gematigde Verlichting als aristocratisch en hoofs, wat in schril contrast stond met de radicale Verlichting die democratisch en republikeins was.[83] De attitude van de gematigde Verlichting stond immers haaks op deze van de radicale Verlichting, die oplossingen zocht en bood voor toenemende urgente en onopgeloste problemen van sociale, juridische en politieke aard. Het waren problemen die de gematigde Verlichting niet aankon of aanpakte.[84]

Israel pleit ervoor om de Verlichting te aanzien als een beweging bestaande uit zowel een gematigde en radicale strekking. Beide strekkingen reageerden op elkaar. De radicale Verlichting mag volgens Israel niet worden aanzien als een perifere

beweging, maar moet worden benaderd als een essentieel deel van de Verlichting. Meer nog, de opkomst van de radicale Verlichting in de jaren vijftig van de zeventiende eeuw betekende de start van de Verlichting.[85]

3.2 De rol van Spinoza en het spinozisme in Israels conceptie

Israel benadrukt dat de Republiek het oorspronkelijke zwaartepunt was van de radicale Verlichting, maar wie lag aan de basis van de radicale ideeën? De radicale Verlichting begon vooral in de Republiek, met Spinoza en Bayle.[86] Israel betoogt dat "it was Spinoza more than any other thinker who provided the *esprits forts* of the early and mid-eighteenth century with most of their intellectual heavy guns."[87] Spinoza gaf met zijn systeem vorm, orde en eenheid aan een gehele traditie van radicaal denken, en bracht de belangrijkste elementen van het bestaande 'atheïstisch' gedachtegoed onder in zijn systeem, stelt Israel. Daarnaast aanziet Israel Spinoza's Bijbelkritiek en revolutionaire doctrine als zeer vernieuwend en invloedrijk. In het uitdagen van de heersende machtsstructuren en het bestrijden van de gematigde Verlichting was Spinoza's systeem volgens Israel wellicht het sterkste wapen.[88] Israel aanziet Spinoza dan ook als de eerste grote filosoof en sleutelfiguur van de radicale Verlichting.[89]

Tussen 1650 en 1750 was er niemand anders die de fundamenten van de openbaringsgodsdienst, moraliteit en goddelijke politieke autoriteit zo heeft uitgedaagd, meer nog, volgens Israel was Spinoza een bron van inspiratie voor een herdefiniëring van het mensbeeld, kosmologie, ethiek, sociale hiërarchie en seksualiteit. In Israels conceptie van radicale Verlichting wordt Spinoza aanzien als de denker die de traditie van het radicale denken fundamenteel heeft gevormd en een enorme invloed heeft gehad op opeenvolgende generaties. Spinoza's filosofie wordt door Israel aanzien als radicaal omdat het in totale contradictie was met de leerstellingen van het christendom, jodendom en het cartestianisme.[90] Spinoza's anonieme publicatie van de *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) verspreidde volgens Israel de radicale democratische en republikeinse filosofie naar een groot deel van West-Europa. Dit was vooral te wijten aan de Latijnse en Franse vertalingen van Spinoza's teksten en die van zijn volgelingen, want ook zijn volgelingen speelden een belangrijke rol in de radicale Verlichting.[91]

Volgens Israel is er in het verlichtingsdebat sprake van een ongelukkige tendens om het belang van het spinozisme verkeerd te interpreteren en te onderschatten. Het spinozisme was volgens Israel veel prominenter aanwezig in de Europese intellectuele debatten van de late zeventiende en vroege achttiende eeuw dan de bestaande literatuur doet vermoeden.[92] In tegenstelling tot Jacob dicht Israel Spinoza en de spinozisten geen marginale, maar een cruciale rol toe.[93] Spinozisme moet echter wel breed worden opgevat. Het gaat niet louter om strikte volgelingen van

Spinoza's filosofie. In de praktijk werd het gebruikt om een groep aan te duiden die grosso modo overeenkwam met de gehele radicale Verlichting, i.e. alle deïstische, naturalistische, atheïstische systemen die zich verzetten tegen de goddelijke voorzienigheid, openbaring, mirakels en het hiernamaals.[94]

Israel betoogt dat er drie principiële architecten waren van de radicale Verlichting, i.e. Spinoza, Bayle en Diderot. Spinoza's filosofie en het spinozisme werden namelijk hoofdzakelijk versterkt en verder uitgewerkt door Bayle en Diderot. Naast de drie grote architecten bestempelt Israel iedereen die zich openlijk verzette tegen tirannie, de kerkelijke heerschappij, intolerantie, goedgelovigheid, bijgeloof en de gematigde Verlichting als een radicaal denker. Zij ontkenden mirakels en openbaringen en verwierpen lockeaans empirisme, voorzienig deïsme, monarchie en in de meeste gevallen ook aristocratie en sociale, raciale en genderhiërarchie.[95]

4. JACOBS KRITIEK OP RADICALE VERLICHTING

In het voorgaande deel gingen we dieper in op zowel Jacobs als Israels conceptie van de radicale Verlichting. Hoewel beide concepties gelijkenissen vertonen, hebben beide auteurs een andere kijk op heel wat aspecten van wat zij aanzien als de radicale Verlichting. Een van de voornaamste critici van Israels conceptie is dan ook Jacob. In dit deel zal Jacobs kritiek op Israels invulling van het concept radicale Verlichting kritisch worden besproken. Eerst zal er dieper worden ingegaan op de betwiste oorsprong en wortels van de radicale Verlichting als een beweging, omdat Jacob en Israel het ontstaan van de radicale Verlichting verschillend situeren. Vervolgens bespreek ik in welke mate Israels werk kan worden bestempeld als een ideeëngeschiedenis, en zijn werk hierdoor te weinig oog heeft voor de sociale context waarin ideeën zijn ontstaan. Daarna ga ik dieper in op de rol van Spinoza in Israels conceptie die door Jacob wordt geproblematiseerd aan de hand van het zogenaamde *Spinoza-based argument*. Finaal wordt er in dit deel ook nog aandacht besteed aan Jacobs vernietigende kritiek en beschuldiging van een selectieve en gebrekkige lezing van de werken van filosofen.

4.1 De betwiste oorsprong van de radicale Verlichting

Een belangrijk punt van Jacobs kritiek op Israels conceptie is de situering van het ontstaan van de radicale Verlichting. Israel situeert de oorsprong van de radicale Verlichting in de Republiek. Jacob argumenteert dat Israel de Britse invloed negeert en onderschat.[96] Deze kritiek komt uiteraard voort uit Jacobs eigen conceptie van het ontstaan van de (radicale) Verlichting. Zoals reeds eerder werd besproken in deze bijdrage betoogt Jacob dat de radicale Verlichting is ontstaan in Engeland en zich daarna verder heeft verspreid naar de Republiek. Volgens Jacob leverden de Engelse Burgeroorlog en de *Glorious Revolution* de politieke basis voor de radicale

Verlichting. De initiële manifestatie van de radicale Verlichting is voor Jacob onlosmakelijk gelinkt met de revoluties op de Britse eilanden, die een grote impact hadden op de denkers van die tijd. Jacob stelt dat het erg plausibel is dat de Engelse politieke omwentelingen Spinoza's republicanisme, dat onder meer tot uiting komt in zijn *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) en door Israel wordt aanzien als de eerste beruchte tekst van de radicale Verlichting, destijds hebben gevoed.[97]

Jacobs kritiek is deels terecht, maar Israel negeerde de politieke omwentelingen op de Britse eilanden niet volledig. Israel erkent wel degelijk het belang van de *Glorious Revolution*, maar houdt er een andere interpretatie op na. Voor Israel was de *Glorious Revolution* het politieke voorbeeld voor radicalen bij uitstek. Deze politieke omwenteling was voor radicalen belangrijker dan eender welke gebeurtenis in de geschiedenis tot dan toe, maar de *Glorious Revolution* aanziet Israel niet als een inherent Britse revolutie, aangezien het een invasie vanuit het continent betrof, en in concreto de Republiek.[98] Israel negeert dus niet het belang van de *Glorious Revolution* voor het radicaal gedachtegoed. Toch heeft Jacob een punt, aangezien Spinoza al lang ten grave was gedragen wanneer Willem III van Oranje de oversteek maakte naar Engeland in 1688. Het is plausibel dat de Engelse Burgeroorlog, die in tegenstelling tot de *Glorious Revolution* wel een inherent Engelse politieke gebeurtenis was, een impact heeft gehad op Spinoza's filosofie. De Engelse Burgeroorlog kent Israel veel minder gewicht toe. Daarnaast moeten we niet vergeten dat de Republiek, als een jonge zoekende onafhankelijke staat en republiek, op zich al een voldoende voedingsbodem zal zijn geweest voor Spinoza's denken. Jacob stelt echter wel terecht dat de Engelse revoluties niet mogen worden onderschat in de vorming van nieuwe radicale politieke gedachten an sich, iets wat in Israels werk niet voldoende wordt erkend.

4.2 Israels onderzoek als zuivere ideeëngeschiedenis

Jacob ondersteunt haar pleidooi om het belang van de invloed van zeventiende-eeuws Engeland niet te onderschatten wanneer ze het belang aanhaalt van *civil society* voor de Verlichting. Een kosmopolitische vorm van *civil society* is volgens Jacob een noodzakelijke factor om verlichte gesprekken of debatten te kunnen voeren. Onder *civil society* verstaat Jacob onder meer salons, vrijmetselaarsloges, clubs, koffiehuizen, boekenwinkels en wetenschappelijke verenigingen. Concreet gaat het dus om plaatsen waar ideeën konden worden bediscussieerd. De aanwezigheid van *civil society* is volgens Jacob van cruciaal belang, omdat het de Verlichting toeliet om een beweging te worden. Naast diverse steden in de Republiek kende ook Londen tijdens de zeventiende eeuw een *civil society*, wat Jacobs betoog ondersteunt dat de Britse eilanden niet mogen worden genegeerd. Daarnaast benadrukt ze het belang van de aanwezigheid van een tolerant klimaat en persvrijheid in zowel de Republiek als op de Britse eilanden.[99]

Jacobs pleidooi voor het belang van *civil society* gaf aanleiding voor een tweede kritiek op Israels conceptie. Zij verwijt Israel ervan enkel oog te hebben voor ideeën, en niet voor de sociale context waarin deze ideeën zijn ontstaan.[100] Volgens Jacob moet er voldoende aandacht worden besteed aan de sociale situatie die de verspreiding van gedachten toestond, om vervolgens het radicalisme van de Verlichting te verklaren.[101] Jacob illustreert haar kritiek door te verwijzen naar Israels behandeling van de Amerikaanse geschiedenis, die hij in haar ogen tevens beschouwde als weinig waardevol. De *founding fathers* van de Verenigde Staten van Amerika moeten volgens Israel worden beschouwd als gematigde verlichtingsdenkers, aangezien deze geen kosmopolitische impulsen hadden en de slavernij na de Amerikaanse Revolutie (1765-1791) niet werd afgeschaft. Jacob geeft als tegenvoorbeeld het sociale klimaat van Pennsylvania in 1780, waarin quakers slavernij afschaften, maar wat door Israel niet wordt aanzien als radicaal of een plaats verdient in zijn conceptie, aangezien enkel ideeën van belang zijn, en radicale daden worden genegeerd.[102] Dit is een overwegend terechte kritiek van Jacob, aangezien het zwaartepunt van Israels verlichtingsmonografieën ligt bij de analyse van ideeën en denkers. Jacobs onderzoek hecht veel meer belang aan de sociale situatie waarin de ideeën zijn ontstaan, en dat is vaak een manco in Israels benadering van de radicale Verlichting, die wordt gedomineerd door gevalstudies met tekstanalyses.

Alhoewel Jacob zelf gebruikmaakt van de dichotomie van gematigde en radicale Verlichting, bekritiseert ze Israels gebruik en invulling van beide termen. Jacob beschuldigt Israel ervan een historicus te zijn "with strongly subjective likes and dislikes", omdat Israel beide subbewegingen van de Verlichting evalueert en een waarde-oordeel toekent. Israel bestempelt in haar ogen de radicale Verlichting als een goede beweging, terwijl de gematigde Verlichting in het beste geval een "mixed value" heeft.[103]

Alhoewel het open staat voor interpretatie welk waarde-oordeel Israel de gematigde Verlichting precies toekent, is het duidelijk dat de radicale Verlichting voor Israel een superieure subbeweging was. Dit komt aan bod wanneer Israel het heeft over het belang van de radicale Verlichting na de Franse Revolutie, maar vooral wanneer hij de hedendaagse relevantie bespreekt van de radicale Verlichting en pleit voor een heropleving van de beweging:

> *If it is true that amidst the dangers and dilemmas of our contemporary world, Radical Enlightenment offers a superior alternative to either traditional religion or an enfeebling, ultimately absurd Postmodernism, endlessly trumpeting ambiguity and "signification slippage" allied to a failed multiculturalism of supposedly equally valid autonomous identities, then Radical Enlightenment has never been more relevant than today. (…) It [i.e. Radical Enlightenment] has yet fully to revive, and despite the incipient resurgence of universal and equal human rights after 1945 now once again appears to be stalling if not in full retreat.*[104]

4.3 Het *Spinoza-based* argument

Het grootste punt van kritiek dat Israels conceptie van radicale Verlichting kreeg te verduren is dat hij zou stellen dat de radicale Verlichting is ontstaan in Spinoza's filosofie of er grotendeels uit is afgeleid. Heel wat critici menen dat Israel argumenteert dat de radicale Verlichting en het radicale gedachtegoed is begonnen bij Spinoza.[105] Jacob verwijt Israel ervan gefixeerd te zijn op één filosoof. Onder critici heerst de lezing van Israels werk dat ideeën zoals democratie en vrijheid zijn ontstaan in het denken van Spinoza en Bayle, en dat deze radicale traditie later werd overgenomen door de Franse filosofen uit de achttiende eeuw. Jacob verwijt Israel ervan een verkeerde intellectuele gewoonte te bezitten, nl. het idee dat iedereen die radicaal is, beïnvloed moet zijn door Spinoza. Deze intellectuele gewoonte zou volgens Jacob ertoe hebben geleid dat Israel selectief het bronnenmateriaal benadert om zijn stelling te bewijzen en, om Jacob te citeren, "to achieve the pantheon of spinozist heroes".[106] Met andere woorden, dat Israel op zoek gaat naar verlichte denkers die schatplichtig zijn aan Spinoza en zo kunnen worden gebruikt om zijn conceptie van de (radicale) Verlichting te onderbouwen.[107]

Israel heeft zich herhaaldelijk tegen dit verwijt verzet en stelt dat critici zijn werk volledig verkeerd interpreteren. Hij ontkracht dan ook het zogenaamde "Spinoza-based argument" van critici dat stelt dat de radicale verlichting ontstond of evolueerde uit Spinoza's filosofie. Hij ontkracht de lezing van critici door zijn conceptie van radicale Verlichting te definiëren als "[the] use of philosophy to reject religious authority linked to broadly democratizing republican schemes for reform so that certain groups and individuals not "Spinozists" in any specific sense could still belong to this category."[108] Deze definitie laat toe om de geformuleerde kritiek rond Spinoza als stamvader van de radicale Verlichting te ontkrachten, aangezien een filosoof niet beïnvloed hoeft te zijn door Spinoza of het spinozisme om als radicaal te worden bestempeld. Israel reageert dus door te stellen dat de radicale Verlichting niet kan zijn ontstaan in de filosofie van een bepaald individu, maar wel is ontstaan in een specifieke sociale en intellectuele ondergrond.[109]

Het *Spinoza-based argument* komt evenwel niet uit het niets. Men kan zich enigszins de vraag stellen in welke mate Israel een dergelijke lezing zelf in de hand heeft gewerkt. In zijn eerste verlichtingsmonografie lezen we het volgende:

> *But is it likely, one might well object, or even conceivable, that any single seventeenth-century author, let alone an aloof, solitary figure raised among a despised religious minority who lacked formal academic training and status, can have fundamentally and decisively shaped a tradition of radical thinking which eventually spanned the whole continent, exerted an immense influence over successive generations, and shook western civilizations to its foundations?*

> *Can one thinker meaningfully be said to have forged a line of thought which furnished the philosophical matrix, including the idea of evolution, of the entire radical wing of the European Enlightenment, an ideological stance subscribed to by dozens of writers and thinkers right across the continent from Ireland to Russia and from Sweden to Iberia? The answer, arguably, is yes.*[110]

Israel stelde en beantwoordde toen al de vraag of een enkele zeventiende-eeuwse denker een traditie van radicaal denken fundamenteel kon hebben gevormd en hierdoor een enorme invloed heeft uitgeoefend op opeenvolgende denkers. Israel affirmeerde deze vraag en ging dus akkoord met de stelling dat een denker op zichzelf een gedachtegang heeft gesmeed die de filosofische basis opleverde voor de gehele radicale Verlichting. Twee decennia na de publicatie van zijn eerste verlichtingsmonografie mag Israel het *Spinoza-based argument* dan wel ontkrachten, toch heeft hij het argument effectief geformuleerd en bevestigd, waardoor er sprake is van een inconsistentie in Israels conceptie sinds zijn poging om de kritiek te ontkrachten. Concreet bestaat de inconsistentie uit (i) de bewering dat de radicale Verlichting (niet) is ontstaan uit de filosofie van een denker en (ii) dat de gehele radicale Verlichting (niet) is beïnvloed door Spinoza. Israel aanvaardt, zoals in deze studie wordt aangetoond, zowel de positieve als negatieve versie van beide stellingen doorheen zijn verlichtingsmonografieën, en dat is inconsistent.

Het *Spinoza-based argument* wordt vooral geformuleerd in zijn eerste verlichtingsmonografie. In latere monografieën is het argument minder expliciet aanwezig. Zo stelt hij in *Democratic Enlightenment* dat "Spinoza's contribution was arguably the most crucial in crystallizing what is here termed Radical Enlightenment".[111] Spinoza's bijdrage wordt hierin aanzien als de belangrijkste, maar niet als de enige, waardoor het argument niet langer louter op Spinoza gebaseerd is. In *A Revolution of the Mind* schrijft Israel genuanceerder dat Spinoza "the first major figure of the Radical Enlightenment" is.[112] Spinoza wordt dus omschreven als de eerste grote denker van de radicale Verlichting, maar niet als de eerste denker. Het staat buiten kijf dat Spinoza doorheen Israels onderzoek een centrale en cruciale rol bleef vervullen, maar deze rol werd genuanceerder. Jacob stelt terecht dat Israels conceptie rond radicale Verlichting problematisch is, onder meer omdat hij in elk werk verschillen en nieuwe dichotomieën aanbrengt "that tunnel the reader's vision into even narrower, fleeting glimpses of an eighteenth-century past that becomes increasingly unrecognizable".[113] Deze aanpassingen hebben geleid tot de aanwezigheid van de inconsistentie rond het Spinoza-based argument in Israels conceptie. Deze inconsistentie zou enigszins kunnen worden weggewerkt indien Israel zou erkennen dat hij het Spinoza-based argument effectief heeft geformuleerd en bevestigd, in plaats van de kritiek voor te stellen als een verkeerde lezing van zijn werk.

4.4 Israels selectieve lezing en het pantheon van spinozistische helden

Zoals reeds eerder aangehaald in deze bijdrage stelt Jacob dat Israel er een verkeerde gewoonte op nahoudt, nl. het hanteren van de opvatting dat iedereen die radicaal is, moet zijn beïnvloed door Spinoza. Alhoewel Israel deze kritiek weigert te erkennen en bestempelt als een verkeerde lezing, bleek Jacobs kritiek effectief te zijn gebaseerd op een correcte lezing, waardoor men zich nu de vraag kan stellen in welke mate er effectief sprake is van een 'gewoonte'? Met andere woorden, leidde deze opvatting bij Israel tot een selectieve benadering van het bronnenmateriaal om zijn stelling te bewijzen? Concreet betoogt Jacob dat Israel, omwille van zijn obsessie met Spinoza en het spinozisme, zowel Spinoza als de filosofen na hem selectief leest. Zo beschuldigde Jacob Israel ervan het idee te hebben dat alle wegen leiden naar, en starten bij, Spinoza.[114]

Israel geeft doorheen zijn verlichtingsmonografieën herhaaldelijk een opsomming van waarden van de radicale Verlichting. Het zijn waarden die voor Israel van cruciaal belang zijn om te bepalen of een denker behoort tot de radicale of gematigde zijde van de Verlichting. Volgens Israel kende Spinoza geen gelijke in het uitdagen van de fundamenten van de openbaringsgodsdienst, ideeën, traditie, moraliteit en de goddelijke politieke autoriteit, waardoor hij Spinoza aanziet als een bron en inspiratie voor de radicale herdefiniëring van de kosmologie, politiek, sociale hiërarchie, seksualiteit, ethiek en het mensbeeld.[115] Israel doet daarnaast ook een beroep op de zogenaamde 'spinozistische filosofische onderbouwing' om te bepalen of andere filosofen, waaronder de baron d'Holbach, behoren tot de radicale Verlichting. Deze spinozistische onderbouwing bestaat onder meer uit het centraal stellen van de rede, secularisering, democratie en gelijkheid.[116] Met andere woorden, wie niet voldoet aan deze voorwaarden kan niet worden aanzien als een filosoof van de radicale Verlichting.[117] Maar voldoet Spinoza zelf aan de 'spinozistische filosofische onderbouwing'? In zijn *Tractatus Politicus* (1677) ontkent Spinoza nochtans de gelijkheid tussen man en vrouw, waardoor vrouwen niet in aanmerking komen voor politieke rechten.[118] Spinoza voldoet dus zelf niet volledig aan Israels 'spinozistische onderbouwing'. Nochtans was Israel op de hoogte van Spinoza's vrouwendiscriminatie, want hij haalt het zelf aan in één van zijn studies.[119] Er is dus op zijn minst sprake van een bewuste selectieve lezing door Israel van Spinoza's werk.

Jacobs hoofdkritiek ligt op de benadering van andere filosofen op basis van Israels spinozistische filosofische onderbouwing. Zij stelt zich vragen bij Israels integriteit en meent dat hij filosofische teksten en werken negeert en selectief of verkeerd leest om denkers te kunnen onderbrengen in zijn, om het in Jacobs woorden te zeggen, pantheon van spinozistische helden.[120] Om haar kritiek te staven grijpt Jacob terug op Israels portrettering van de baron d'Holbach als "openly egalitarian, democratic and anti-colonial".[121] De baron d'Holbach wordt door Israel aanzien als een radicaal denker die filosofisch schatplichtig is aan Spinoza. Een verkeerde en selectieve

lezing, meent Jacob, want de baron was eigenlijk een liberale monarchist. Zij betoogt dat Israel namelijk d'Holbachs *Éthocratie ou Le Gouvernement Fondé sur la Morale* (1776) volledig negeert, waarin de baron zijn verlangen neerschreef naar een deugdzame soeverein. Het is een opvatting die niet past bij een radicaal denker en bijgevolg dus bewust lijkt te zijn genegeerd door Israel. Daarnaast schond d'Holbach het gelijkheidsbeginsel tussen man en vrouw, een principe dat onder meer centraal staat in Israels conceptie van de radicale Verlichting. De baron ontzegde vrouwen namelijk systematisch de toegang tot zijn salon te Parijs, iets wat volledig ontbreekt in Israels bespreking van d'Holbachs egalitarisme, maar door Jacob wordt aangehaald. De baron is een filosoof die, wanneer we zijn leven en werk integraal in beschouwing nemen, eigenlijk geen plaats verdient in het pantheon van spinozistische helden.[122]

5. CONCLUSIE

In deze studie werd nagegaan hoe houdbaar Israels invulling van het begrip radicale Verlichting is op basis van de geleverde kritiek door Jacob. Ik betoog dat Jacobs kritiek op Israels conceptie terecht is, waardoor we ons ernstige vragen moeten stellen bij de betrouwbaarheid en nauwkeurigheid van Israels analyses van verlichtingsfilosofen. Uit de kritische bespreking van Jacobs bezwaren tegen Israels conceptie concludeer ik dat Israels conceptie gebrekkig en inconsistent is. Uit de kritische bespreking blijkt dat er enkele problematische aspecten aanwezig zijn in Israels conceptie van de radicale Verlichting.

Jacobs kritiek bestaat grotendeels uit vier aspecten. Ten eerste stelt Jacob terecht dat Israel te weinig aandacht heeft voor de revoluties op de Britse eilanden in de vorming van nieuwe radicale politieke gedachten. Ten tweede stelt Jacob tot op zekere hoogte terecht dat er sprake is van een ideeëngeschiedenis in Israels werk en dat hij weinig aandacht heeft besteed aan de sociale context waarin deze ideeën en de radicale Verlichting zijn ontstaan. Alhoewel Israel de *civil society* en socio-politieke context waarin de ideeën zijn ontstaan niet volledig negeert, ligt het zwaartepunt van zijn betoog grotendeels in de analyse van ideeën. Een derde kritiek wordt geuit op het *Spinoza-based argument* dat aanwezig is in Israels werk, en meer bepaald de opvatting dat iedereen die radicaal is, beïnvloed moet zijn door Spinoza. Israel ontkent tot op vandaag dat dit argument aanwezig is in zijn werk. Doorheen deze bijdrage werd betoogd dat er wel degelijk op een bepaald moment sprake was van het *Spinoza-based argument* in Israels werk. Ook al nuanceerde Israel Spinoza's rol steeds vaker in zijn latere werk rond de radicale Verlichting, toch bleef zijn behandeling van Spinoza's filosofie en het spinozisme problematisch. Omwille hiervan is er sprake van een inconsistentie in Israels werk rond de radicale Verlichting. Israel bevestigde en ontkende in zijn studies immers dat de gehele radicale Verlichting is beïnvloed door Spinoza, en dat is inconsistent. Finaal

beschuldigde Jacob Israel van een selectieve of gebrekkige lezing van de werken van verlichtingsfilosofen. Israel gaf een opsomming van waarden die volgens hem cruciaal zijn om te bepalen of een denker als radicaal of gematigd moet worden aanzien. Wanneer echter de door Israel als radicaal bestempelde filosofen via deze waarden kritisch worden benaderd, blijkt dat deze vaak niet voldoen aan Israels lijst van radicale waarden, althans, op zijn minst in het geval van Spinoza en d'Holbach.

Omwille van Jacobs vierde kritiek moeten we ons afvragen in welke mate er denkers zijn die aan alle eisen van Israels conceptie van de radicale Verlichting voldoen wanneer hun geschriften kritisch worden benaderd. Israels opsomming kan worden aanzien als een mal of pasvorm bestaande uit waarden waaraan een denker moet voldoen om als radicaal te worden aanzien, maar in welke mate bestaan er verlichtingsfilosofen die voldoen aan deze pasvorm? Zijn werk rond de Verlichting deed precies dat, maar op basis van Jacobs kritiek, en meer bepaald haar beschuldiging van Israels selectieve lezing, kunnen we ons grote vragen stellen bij de betrouwbaarheid en nauwkeurigheid van Israels analyses.

Verder onderzoek zou moeten nagaan in welke mate er in Israels bespreking van andere radicale denkers ook sprake is van een verkeerde of selectieve lezing. Toekomstig onderzoek moet focussen op de empirische toetsing van Israels inzichten over de radicale Verlichting via tekstanalyses van geschriften van verlichtingsfilosofen. Echter moet er nogmaals worden opgemerkt dat wegens de beperkte opzet van deze studie er louter werd gefocust op Jacobs kritiek op Israels conceptie van de radicale Verlichting. Een kritische bespreking van geformuleerde kritieken op Israels conceptie door andere auteurs zou eveneens gunstig zijn om duidelijkheid te scheppen over de gebreken van Israels conceptie. De Verlichting was een complexe beweging, maar als we de veelheid en diversiteit ervan zouden willen systematiseren, dan concludeer ik dat dit niet mogelijk is aan de hand van Israels conceptie van de radicale Verlichting.

BIBLIOGRAFIE

Acosta, Emiliano. 'How radical can enlightenment be? Foreword'. *Philosophica* 88 (2013): 5-11.

Acosta, Emiliano. 'Power, public opinion, right of rebellion and/or revolution in the Tractatus Theologico-Politicus. Deconstructing the radicality of Spinoza's political thought'. In *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, onder redactie van Quentin Landenne en Tristan Storme, 247-65. Brussel: Editions de l'Université de Bruxelles, 2014.

Altmann, Alexander. 'Saadya's conception of the law'. *Bulletin of the John Rylands Library* 28 (1944): 99-114.

Chisick, Harvey. 'Interpreting the Enlightenment'. *The European Legacy* 13, nr. 1 (2008): 35-57.

Dijn, Annelien de. 'The politics of Enlightenment. From Peter Gay to Jonathan Israel'. *The Historical Journal* 55 (2012): 785-805.

Ducheyne, Steffen. 'The radical Enlightenment. An introduction'. In *Reassessing the radical Enlightenment*, onder redactie van Steffen Ducheyne, 1-12. Londen: Routledge, 2017.

Edelstein, Dan. *The Enlightenment. A genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

García-Alonso, Marta, red. *Les lumières radicales et le politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel*. Parijs: Honoré Champion Éditeur, 2017.

Gay, Peter. *The Enlightenment. An interpretation*. New York: Alfred A. Knopf, 1966.

Gullan-Whur, Margaret. 'Spinoza and the equality of women'. *Theoria* 68, nr. 2 (2002): 89-111.

Israel, Jonathan. *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Israel, Jonathan. *Democratic Enlightenment. Philosophy, revolution and human rights 1750-1790*. New York: Oxford University Press, 2011.

Israel, Jonathan *Enlightenment contested. Philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Israel, Jonathan. 'Enlightenment! Which Enlightenment?' *Journal of the History of Ideas* 3 (2006): 523-45.

Israel, Jonathan. '"Radical Enlightenment". A game-changing concept'. In *Reassessing the radical Enlightenment*, onder redactie van Steffen Ducheyne, 15-47. Londen: Routledge, 2017.

Israel, Jonathan. *The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall 1477-1806*. Oxford:

Clarendon Press, 1995.

Israel, Jonathan. *The Enlightenment that failed. Ideas, revolution, and democratic defeat, 1748-1830.* Oxford: Oxford University Press, 2019.

Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity, 1650-1750.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Israel, Jonathan, en Martin Mulsow. 'Was ist Radikalaufklärung? – Eine aktuelle Debatte'. In *Radikalaufklärung*, onder redactie van Jonathan Israel en Martin Mulsow. Berlijn: Suhrkamp Verlag, 2014.

Jacob, Margaret C. 'How radical was the Enlightenment? What do we mean by radical?' *Diametros* 40 (2014): 99-114.

Jacob, Margaret C. 'The radical Enlightenment. A heavenly city with many mansions'. In *Reassessing the radical Enlightenment*, onder redactie van Steffen Ducheyne, 48-60. Londen: Routledge, 2017.

Jacob, Margaret C. 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now'. *Philosophica* 88 (2013): 13-29.

Jacob, Margaret C. *The radical Enlightenment. Pantheists, freemasons and republicans.* Londen: Allen and Unwin, 1981.

Kant, Immanuel. 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784): 481-94.

La Vopa, Anthony. 'A new intellectual history? Jonathan Israel's Enlightenment'. *Historical Journal* 52 (2009): 717-38.

Lilti, Antoine. 'Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie'. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64, nr. 1 (2009): 171-206.

Lundberg, David, en Henry F. May. 'The Enlightened reader in America'. *American Quarterly* 28 (1976): 262-93.

May, Henry F. *The Enlightenment in America.* Oxford: Oxford University Press, 1976.

Miklaszewska, Justyna, en Anna Tomaszewska. 'The radicalism of the Enlightenment. An introduction of the special edition'. *Diametros* 40 (2014): 1-4.

Mühlpfordt, Günter. 'Karl Friedrich Bahrdt und die radikale Aufklärung'. In *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel-Aviv*, 5:49-100. Tel-Aviv: Institut für Deutsche Geschichte, 1976.

Mulsow, Martin. *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland, 1680– 1720.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

Mulsow, Martin. *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit.* Berlijn: Suhrkamp, 2012.

Roberts, Clayton, Douglas R. Bisson, en David Roberts. *A history of England. Volume 1.*

Prehistory to 1714. Londen: Routledge, 2016.

Rohmer, Friedrich. *Lehre von der politischen Parteien*. Zürich: D. Beyel, 1844.

Spinoza, Baruch. *Politiek Traktaat*. Vertaald door Maarten van Buuren. Amsterdam: Ambo Anthos, 2020 [1677].

Stjernfelt, Frederik. '"Radical Enlightenment". Aspects of the history of a term'. In *Reassessing the radical Enlightenment*, onder redactie van Steffen Ducheyne, 80-104. Londen: Routledge, 2017.

Strauss, Leo. *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwisschenschaft, Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*. Berlijn: Akademie-verlag, 1930.

Strauss, Leo. *Philosophy and law. Essays toward the understanding of Maimonides and his predecessors*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1987.

Strauss, Leo. *Spinoza's critique of religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

[1] Het beroemdste voorbeeld is Kants bijdrage in het *Berlinische Monatsschrift*, waarin hij een antwoord geeft op de reeds eerder gestelde vraag in het tijdschrift: wat is Verlichting? Hij was echter niet de eerste die hierop een antwoord formuleerde: Immanuel Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784): 481-94.

[2] Steffen Ducheyne, 'The radical Enlightenment. An introduction', in *Reassessing the radical Enlightenment*, Steffen Ducheyne (red.) (Londen: Routledge, 2017), 1–12; Peter Gay, *The Enlightenment. An interpretation*, vol. 1 (New York: Alfred A. Knopf, 1966); Annelien de Dijn, 'The politics of Enlightenment. From Peter Gay to Jonathan Israel', *The Historical Journal* 55 (2012): 785–805.

[3] Emiliano Acosta, 'How radical can enlightenment be? Foreword', *Philosophica* 88 (2013): 5-11.

[4] Ducheyne, 'The Radical Enlightenment', 1.

[5] Vandaag zijn er, zo stelt Stjernfelt, grofweg drie dominante partijen in het debat rond radicale Verlichting, i.e. Margaret Jacob, Jonathan Israel en Martin Mulsow. Wegens de beperkte opzet van deze bijdrage wordt het werk van Mulsow niet behandeld in deze literatuurstudie: Frederik Stjernfelt, '"Radical Enlightenment". Aspects of the history of a term', in *Reassessing the radical Enlightenment*, Steffen Ducheyne (red.) (Londen: Routledge, 2017), 80-104; Martin Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland, 1680– 1720* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002); Martin Mulsow, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit* (Berlijn: Suhrkamp, 2012).

[6] Voor een recente kritische publicatie gewijd aan Israels conceptie van radicale Verlichting, zie: Marta García-Alonso (red.), *Les lumières radicales et le politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel* (Parijs: Honoré Champion Éditeur, 2017).

[7] Het idee dat de Verlichting moet worden aanzien als een homogene beweging, zoals Gay betoogde, is vandaag achterhaald: Gay, *The Enlightenment*; Jonathan Israel, 'Enlightenment! Which Enlightenment?', *Journal of the History of Ideas* 3 (2006): 523–45; Jonathan Israel en Martin Mulsow, 'Was ist Radikalaufklärung? – Eine aktuelle Debatte', in *Radikalaufklärung*, Jonathan Israel en Martin Mulsow (reds.) (Berlijn: Suhrkamp Verlag, 2014), 8, 12.

[8] Jonathan Israel, *Enlightenment contested. Philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670-1752* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 27, 38.

[9] Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, revolution and human rights 1750-1790* (New York: Oxford University Press, 2011), 10.

[10] Jonathan Israel, *The Enlightenment that failed. Ideas, revolution, and democratic defeat, 1748-1830* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 19.
[11] Israel, *Radical Enlightenmen. Philosophy and the making of modernity, 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press), 12; Israel, *Democratic Enlightenment*, 13.
[12] Israel, *Radical Enlightenment*, 22.
[13] Jonathan Israel, *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2010), VIII.
[14] In wat volgt maak ik consequent gebruik van 'de Republiek' om te verwijzen naar de Republiek der Verenigde Provinciën: Israel, *Radical Enlightenment*, 12, 22; Israel, *Enlightenment contested*, 27.
[15] In navolging van Edelsteins zoektocht naar de genealogie van het concept "Verlichting", ging Stjernfelt op zoek naar de oorsprong van het concept "radicale Verlichting": Dan Edelstein, *The Enlightenment. A genealogy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 25; Stjernfelt, 'the history of a term', 82.
[16] Stjernfelt, 'The history of a term', 82.
[17] Margaret C. Jacob, *The radical Enlightenment. Pantheists, freemasons and republicans* (Londen: Allen and Unwin, 1981); Stjernfelt, 'The history of a term', 80.
[18] Stjernfelt, 'The history of a term', 82.
[19] Een interessante piste voor verder onderzoek is om na te gaan of, en in welke mate, verlichtingsdenkers zelf gebruik maakten van terminologie om zich te onderscheiden van andere verlichtingsdenkers. Dat het concept radicale Verlichting anachronistisch is hoeft alternatieve manieren om zich te onderscheiden niet uit te sluiten.
[20] Aangezien de focus van deze studie niet ligt op de begripsgenese wordt er bewust meer aandacht besteed aan de evolutie van het begrip doorheen de twintigste eeuw, dit omdat de term dan werd geïntroduceerd in de academische wereld. Hierdoor wordt het gebruik van radicale Verlichting slechts selectief besproken. Voor een uitvoerige analyse, zie: Stjernfelt, 'The history of a term', 96.
[21] Friedrich Rohmer, *Lehre von der politischen Parteien* (Zürich: D. Beyel, 1844), 32-3; Stjernfelt, 'The history of a term', 91-2.
[22] Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwisschenschaft, Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat* (Berlijn: Akademie-verlag, 1930); Stjernfelt, 'The history of a term', 95.
[23] Leo Strauss, *Spinoza's critique of religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 35.
[24] Strauss' dichotomie wordt in deze studie niet verder besproken, maar het is opmerkelijk hoe ook Strauss radicale Verlichting aanziet als een beweging die begint in de zeventiende en eindigt in de achttiende eeuw: Leo Strauss, *Philosophy and law. Essays toward the understanding of Maimonides and his predecessors* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1987), 23; Stjernfelt, 'The history of a term', 95.
[25] Alexander Altmann, 'Saadya's conception of the law', *Bulletin of the John Rylands Library* 28 (1944): 99–114; Stjernfelt, 'The history of a term', 96.
[26] Henry F. May, *The Enlightenment in America* (Oxford: Oxford University Press, 1976), XVI, 3-101, 153-304; Ducheyne, 'The Radical Enlightenment', 2.
[27] David Lundberg en Henry F. May, 'The Enlightened reader in America', *American Quarterly* 28 (1976): 262–93.
[28] Günter Mühlpfordt, 'Karl Friedrich Bahrdt und die radikale Aufklärung', in *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel-Aviv*, vol. 5 (Institut für Deutsche Geschichte, 1976), 49–100; Ducheyne, 'The Radical Enlightenment', 3; Israel, *Radical Enlightenment*, 12.
[29] Aangezien deze literatuurstudie expliciet focust op de invulling van het concept radicale Verlichting door Jacob en Israel wordt de invulling van eerdere auteurs, zoals Mühlpfordts conceptie, bewust niet verder besproken. Een analyse hiervan behoort niet tot de essentie of opzet van deze bijdrage.
[30] Stjernfelt, 'The history of a term', 96-7.
[31] In deze korte bespreking wordt bewust niet ingegaan op de vrijmetselarij. Een bespreking van Jacobs inzichten over de rol van de vrijmetselarij zou ons te ver leiden en behoort niet tot de kern van het literatuuronderzoek. Relevant in het kader van deze bespreking is dat Jacob stelt dat veel politieke en filosofische radicalen vrijmetselaar waren en dat de vrijmetselaarsloges een rol speelden als link tussen de *civil society* en de Verlichting. De vrijmetselarij vormde volgens Jacob het sociale milieu van de radicale Verlichting op het continent: Jacob, *The radical Enlightenment*, 111; Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', *Philosophica* 88 (2013): 13–29.
[32] Jacob, *The radical Enlightenment*, *passim*.

[33] Met Hoge Verlichting duidt Jacob de periode na 1750 aan: Jacob, *The radical Enlightenment*, 88; Margaret C. Jacob, 'How radical was the Enlightenment? What do we mean by radical?', *Diametros* 40 (2014): 99-114.
[34] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 13.
[35] Jacob, *The radical Enlightenment,* 26.
[36] Clayton Roberts, Douglas R. Bisson, en David Roberts, *A history of England. Volume 1. Prehistory to 1714* (Londen: Routledge, 2016), 217-25.
[37] Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall 1477-1806* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 841-2.
[38] Israel, *The Dutch Republic*, 843-54.
[39] Jacob, *The radical Enlightenment*, 29-30.
[40] Jacob, *The radical Enlightenment*, 26.
[41] Jacob, 'How radical was the Enlightenment?', 100.
[42] Jacob, *The radical Enlightenment*, 20-3, 32.
[43] Jacob, 'How radical was the Enlightenment?', 102.
[44] Jacob, 'A heavenly city with many mansions', 48-9.
[45] Jacob, 'How radical was the Enlightenment?', 101.
[46] Jacob, *The radical Enlightenment*, 20-1, 29.
[47] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 14.
[48] Jacob, *The radical Enlightenment*, 21.
[49] Jacob, *The radical Enlightenment*, 20.
[50] Jacob, *The radical Enlightenment*, 25-6.
[51] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 13; Margaret C. Jacob, 'The radical Enlightenment. A heavenly city with many mansions', in *Reassessing the radical Enlightenment*, Steffen Ducheyne (red.) (Londen: Routledge, 2017), 48–60.
[52] Jacob, *The radical Enlightenment*, 25.
[53] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 19.
[54] Jacob, *The radical Enlightenment*, 87-95.
[55] Israel, *Radical Enlightenment*, 7.
[56] Jonathan Israel, *Enlightenment contested*, V; Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment*, 7.
[57] Israel, *Radical Enlightenment*, 6.
[58] Jonathan Israel, *A revolution of the mind*, VII; Israel, *Democratic Enlightenment*, 13.
[59] Israel, *Democratic Enlightenment*, 10.
[60] Israel, *Democratic Enlightenment*, 13.
[61] Harvey Chisick, 'Interpreting the Enlightenment', *The European Legacy* 13, nr. 1 (2008): 35-57.
[62] Israel, *Radical Enlightenment*, 3-6, 12; Israel, *The Enlightenment that failed*, 2.
[63] Israel, *Radical Enlightenment*, 22.
[64] Israel, *Enlightenment contested*, 27, 42.
[65] Israel, *Enlightenment contested*, 27, 34.
[66] Israel, *Enlightenment contested*, 27-8.
[67] Israel, *Enlightenment contested*, X, 27, 42.
[68] Israel, *Enlightenment contested*, 866; Israel, *Radical Enlightenment*, 12.
[69] Israel, *Radical Enlightenment*, 3-4.
[70] Israel, *Enlightenment contested*, 55, 866; Israel, *Radical Enlightenment*, 12.
[71] Israel, *Enlightenment contested*, 866.
[72] Israel, *A revolution of the mind*, VIII.
[73] Israel, *Enlightenment contested*, 866.
[74] Israel, *Enlightenment contested*, 41, 866; Israel, *Radical Enlightenment*, 21; Israel, *The Enlightenment that failed*, 923.
[75] Israel, *Radical Enlightenment*, 11-2.
[76] Israel, *Radical Enlightenment*, 12.
[77] Israel, *A revolution of the mind*, 223.
[78] Israel, *A revolution of the mind*, VII; Israel, *Democratic Enlightenment*, 7.
[79] Israel, *Enlightenment contested*, 42.
[80] Israel spreekt ook over een *Counter-Enlightenment*, maar aangezien het gaat om een tegenbeweging gericht tegen de Verlichting zal deze in deze studie niet verder worden besproken. De *Counter-Enlightenment* omschrijft Israel als een beweging die de filosofie in zijn geheel verwierp ten gunste van het geloof en de onderwerping aan autoriteit: Jonathan Israel, *Enlightenment contested.*

Philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670-1752 (Oxford: Oxford University Press, 2008), 37.
[81] Jonathan Israel, '"Radical Enlightenment". A game-changing concept', in *Reassessing the radical Enlightenment*, Steffen Ducheyne (red.) (Londen: Routledge, 2017), 15–47.
[82] Israel, *Enlightenment contested*, 27, 38; Israel, *Democratic Enlightenment*, 7.
[83] Jonathan Israel, *The Enlightenment that failed*, 19.
[84] Israel, *Democratic Enlightenment*, 7-8.
[85] Israel, *Radical Enlightenment*, VI, 3-4.
[86] Israel, *Enlightenment contested*, 42.
[87] Israel, *Radical Enlightenment*, 161
[88] Israel, *Radical Enlightenment*, 230.
[89] Israel, *A revolution of the mind*, 2.
[90] Israel, *Radical Enlightenment*, 159, 162.
[91] Israel, *Enlightenment contested*, 33.
[92] Israel, *Radical Enlightenment*, 13.
[93] Justyna Miklaszewska en Anna Tomaszewska, 'The radicalism of the Enlightenment. An introduction of the special edition', *Diametros* 40 (2014): 1-4.
[94] Israel, *Radical Enlightenment*, 13.
[95] Een bespreking van filosofen van de radicale Verlichting zou ons in deze studie te ver leiden en kan worden teruggevonden doorheen de diverse verlichtingsmonografieën van Israel: Israel, *Enlightenment contested*, 42-43, 51.
[96] Jacob, 'A heavenly city with many mansions', 49.
[97] Jacob, *The radical Enlightenment*, 26, 29-30; Jacob, 'A heavenly city with many mansions', 49; Israel, '"Radical Enlightenment". A game-changing concept', 22.
[98] Israel, *Radical Enlightenment*, 22.
[99] Jacob, 'A heavenly city with many mansions', 48-9, 54-5.
[100] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 21.
[101] Jacob, 'A heavenly city with many mansions', 54.
[102] Israel hechtte op het moment van Jacobs kritiek daadwerkelijk weinig belang aan de Amerikaanse geschiedenis in zijn werk. Hier kwam ondertussen verandering in met de publicatie van *The Enlightenment that Failed* (2019), waarin hij twee hoofdstukken wijdt aan de radicale Verlichting in de Amerikaanse contreien: Israel, *The Enlightenment that failed*, 634-89; Israel, *A revolution of the mind,* 21, 46; Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 21-2.
[103] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 21-2.
[104] Israel, *The Enlightenment that failed*, 942.
[105] Enkele van de voornaamste bijdrages die zich in het debat verzetten tegen Israel en het *Spinoza-based argument*: Antoine Lilti, 'Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie', *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64, nr. 1 (2009): 171-206; Anthony La Vopa, 'A new intellectual history? Jonathan Israel's Enlightenment', *Historical Journal* 52 (2009): 717-38; Chisick, 'Interpreting the Enlightenment', 35-57.
[106] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 22-4.
[107] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 26-7.
[108] Israel, *The Enlightenment that failed*, 14.
[109] Israel, *The Enlightenment that failed*, 13-4; Israel, '"Radical Enlightenment". A game-changing concept', 38.
[110] Israel, *Radical Enlightenment*, 159-60.
[111] Israel, *Democratic Enlightenment*, 9-10.
[112] Israel, *A revolution of the mind*, 2.
[113] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 29.
[114] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 27; Jacob, 'A heavenly city with many mansions', 50.
[115] Israel, *Radical Enlightenment*, 159.
[116] Israel, *A revolution of the mind*, 20-1.
[117] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 22.
[118] Het is niet mijn intentie om een volledige analyse te geven van de toepasbaarheid van Israels waarden van de radicale Verlichting op Spinoza's filosofie. Wel is het mijn intentie om de aandacht te vestigen op Israels selectieve lezing. Zie voor een uitgebreide bespreking van de gelijkheid tussen man en vrouw in Spinoza's werk:Margaret Gullan-Whur, 'Spinoza and the equality of women', *Theoria* 68,

nr. 2 (2002): 89-111; Baruch Spinoza, *Politiek Traktaat*, vertaald door Maarten van Buuren (Amsterdam: Ambo Anthos, 2020), 226-7.
[119] Emiliano Acosta, 'Power, public opinion, right of rebellion and/or revolution in the Tractatus Theologico-Politicus. Deconstructing the radicality of Spinoza's political thought', in *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, Quentin Landenne en Tristan Storme (reds.) (Brussel: Editions de l'Université de Bruxelles, 2014), 247-65.
[120] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 24-5.
[121] Israel, *A revolution of the mind*, 56.
[122] Jacob, 'The radical Enlightenment and freemasonry. Where we are now', 24-6.

REDACTIONELE NOOT

Bij Lichtung zien we niet enkel de waarde in van bachelorproeven, maar ook van de wijsgerige teksten die door eerstejaars geschreven worden. Het vak Filosofische Vaardigheden is een broeihaard van kwaliteitsvolle opstellen die na een eenmalige verbetering maar al te vaak niet meer gelezen worden. Vanuit dat opzicht stellen we u één zo'n paper voor die op een duidelijke manier en vanuit een wetenschappelijk perspectief probeert de betekenis van het Goede in onze hedendaagse maatschappij te vatten. Wannes gaat onder andere aan de slag met de filosofie van John Mackie om de ware aard van 'het ethische' bloot te leggen en zet van daaruit een nauwgezette visie uiteen tegen het wetenschappelijk reductionisme. Doorheen de paper neemt hij ons mee door een verhaal van filosofie, fysica en biologie om zijn argumenten tegen zowel dit reductionisme als tegen de grote normatieve ethische theorieën te bekrachtigen.

Airto

LICHTUNG 2024
pp. 37-49

DE BETEKENIS VAN ETHIEK

MORALITEIT ALS EMERGENT KENMERK VAN HET MENSELIJK SAMENLEVEN

WANNES VANCAYSEELE

1. INLEIDING

Met de opkomst van een mondiale beschaving groeit de nood aan de creatie van een transnationaal verhaal, een mythologisch bindmiddel dat wereldwijd betekenis kan geven aan de levens van zoveel verschillende mensen. Onze levensoriëntatie is duizenden jaren beheerst geweest door religie, maar vandaag komen de antwoorden op existentiële vragen uit de wetenschap. Door het reductionistisch wereldbeeld werd het wetenschappelijk verhaal ontdaan van betekenis en waarden, wat een dissociatie van de mens tot zijn medemens en tot de biosfeer tot gevolg had. De herintroductie van betekenis en waarde in het wetenschappelijk verhaal kan hier hopelijk verandering in brengen.

Wat wordt bedoeld met waarde en waarom is dit belangrijk? Het bestaan van subjectieve waarden zal niemand ontkennen. Als iemand kindermisbruik moreel verwerpelijk vindt, dan zou het vreemd zijn om te ontkennen dat die persoon geen echte waardering geeft aan menselijk gedrag. De vraag is echter of de ervaring van waarde een epifenomeen[1] is van de werking van onze neurale netwerken of als waarde waarlijk deel uitmaakt van de structuur van de werkelijkheid.

2. REDUCTIONISME VS. NIET-REDUCTIONISME

Een belangrijke factor bij het verklaren van de patronen die wij waarnemen in de werkelijkheid is de notie van causaliteit. Het reductionisme gaat ervan uit dat al onze waarnemingen en ervaringen van de werkelijkheid kunnen herleid worden tot meer fundamentele onderliggende principes of structuren. Waarbij we dan uiteindelijk uitkomen, na een lange keten van oorzaak-gevolg relaties, bij het fundament van de

realiteit, namelijk de beweging van elementaire deeltjes. Het is niet de bedoeling van deze paper om te ontkennen dat elementaire deeltjes (of trillende snaren) de onderliggende structuur van onze realiteit uitmaken. Wat wel tegengesproken wordt is de stelling dat onze volledige ervaring van de werkelijkheid te herleiden valt tot zijn fysieke constituenten.

Ik zal onze ervaring van bewustzijn en persoonlijke identiteit gebruiken als voorbeeld om beide posities duidelijker te maken. Een reductionistische visie op bewustzijn ontkent het bestaan van vrije wil. Als alles wat gebeurt, zowel mentaal als fysisch, voldoende voorafgaande oorzaken heeft, dan kan er geen vrije wil zijn. De huidige neurobiologische theorie, waarbij bewustzijn een functie is van de causale werking van onze neuronen of neurale netwerken, heeft geen antwoord op dit probleem. Als het gedrag van ons brein volledig causaal is, hoe kan er dan vrije wil zijn? Deze visie wordt ook de mind-brain identity theory genoemd, die stelt dat 'mental states' (qualia), volledig identiek zijn aan specifieke 'neural states'.[2] Er zijn heel degelijke wetenschappelijke argumenten voor deze positie. Onder andere het onderzoek naar precognitie.[3] Maar het zou ons te ver leiden om hier verder op in te gaan. Het niet-reductionistisch standpunt laat wel ruimte voor vrije wil. Er wordt niet ontkend dat onze ervaring van bewustzijn geconstitueerd wordt door de neurale interactiepatronen, maar wel dat deze ervaring daartoe kan gereduceerd worden.

Een tussenpositie kan misschien gevonden worden wanneer we de analogie maken met het gedrag van een mierenkolonie. Vanuit een reductionistisch standpunt kan zowel het menselijk gedrag als dat van een mier gereduceerd worden tot de interactiepatronen van neurale netwerken. Het gedrag van een mier in een mierenkolonie kan echter enkel causaal verklaard worden door de 'emergente' eigenschappen van de kolonie in rekening te brengen. De kolonie vormt als het ware een 'superorganisme' dat gedrag vertoont dat niet herleid kan worden tot het gedrag van de individuele mieren. De interacties tussen de mieren constitueren het gedrag van de kolonie, maar de kolonie beïnvloedt ook het gedrag van de individuele mieren. [4] Het neuraal netwerk is dus niet begrensd tot de hersenen van een mier maar het netwerk wordt gevormd door de hersenen van al deze mieren gecombineerd. Er is een collectieve intelligentie aanwezig. De koningin leidt het gedrag van de kolonie niet, er is geen centraal gezag aanwezig. De kolonie is volledig zelf-organiserend in relatie tot zijn omgeving.

3. MACKIES ERROR THEORY

John Mackie heeft zijn invloedrijke error theory gebaseerd op het wetenschappelijk reductionisme. Deze theorie is neergeschreven in het boek '*Ethics, inventing right and wrong*'. Het is de bedoeling van deze paper om een kritiek te geven op dit 'objectivisme' vanuit een niet-reductionistisch wetenschappelijk wereldbeeld.

Volgens Mackie bestaat er niet zoiets als objectieve waarden. Een moreel concept zoals rechtvaardigheid kan enkel afgetoetst worden tegen intersubjectieve standaarden, zoals wetten of regels. Als je de spelregels overtreedt dan handel je immoreel, maar buiten deze afgesproken spelregels bestaan er geen absolute regels om menselijk gedrag te waarderen.[5] Er is met andere woorden geen externe autoriteit. Dit is een eerste punt waar een niet-reductionistische visie een antwoord op kan bieden. Vanuit een atheïstisch standpunt bestaat er geen externe autoriteit, in de persoon van een Godheid die beslist over goed en kwaad. Wat Mackie (en vele andere filosofen) dan doet is besluiten dat morele waarheid beperkt is tot persoonlijke en intersubjectieve standaarden van goed en kwaad. Zonder menselijke verlangens zou de wereld *indifferent* zijn. We leven in een betekenisloos universum van feiten en gebeurtenissen. Maar is onze wereld wel zo onverschillig?

Om een antwoord op deze vraag te formuleren maken we eerste een kleine uitstap. Namelijk naar de vraag: 'Wat is leven?'. Waarde en betekenis zijn onlosmakelijk verbonden met het leven. Met leven (agency) ontstaat betekenis. Het leven onttrekt zich als het ware aan de wetten van de fysica. Het universum evolueert van orde naar wanorde. Deze evolutie naar meer wanorde, ook wel entropie genoemd, is gekend als de tweede wet van de thermodynamica. Deze natuurwet is gebaseerd op onze ervaring van de wereld en is op deze manier gemakkelijk te begrijpen. IJs zal smelten in een warme kamer, oude tempels vervallen tot ruïnes, als je koffie morst dan zal die zich verspreiden in een uitdijende vlek. Energie heeft steeds de neiging om zich met de tijd te verspreiden. Het universum bevindt zich sinds de big bang in een toestand van oneindige thermodynamische stress. De evolutie van de kosmos wordt voortgedreven door de verspreiding van deze stress. De beste manier om met deze stress om te gaan, om van orde naar wanorde te evolueren, is paradoxaal genoeg de creatie van vergankelijke maar ordelijke systemen. Dit wordt duidelijker aan de hand van een voorbeeld: Als je de stop uit je bad trekt, dan vormt er zich een draaikolk waarlangs het water verdwijnt in de afvoer. Gedreven door de zwaartekracht vormen de watermoleculen een patroon dat meer geordend is dan indien het water gewoon zou wegvloeien. De draaikolk zorgt er echter voor dat het water sneller afgevoerd wordt en zo zorgt deze geordende structuur voor een toename van entropie. Indien er een constante toevoer zou zijn van water in het bad, dan zou de draaikolk blijven bestaan tot in het oneindige. Op deze manier wordt duidelijk dat een constante stroom van energie in een systeem veel mogelijkheden biedt tot zelforganisatie.[6]

Materie heeft de neiging om onder bepaalde condities te evolueren naar steeds complexere zelf-organiserende structuren om op deze manier beter in staat te zijn energie te verspreiden. Een plant is veel beter in het opvangen en omleiden van zonne-energie dan een hoop levenloze atomen.[7] Als je nadenkt over het leven in termen van energie dan verandert dit de definitie van leven. Het gaat er niet meer om wat leven is maar om wat leven doet. Gemiddeld genomen wordt elk atoom in je

lichaam om de paar jaar vernieuwd. Leven is geen manier van zijn, maar is in voortdurende verandering, een zelf-organiserend patroon van materie en energie.[8]

Een reductionistische visie op de evolutie van het leven op aarde verloopt volgens een deterministisch (er is maar één mogelijke toekomst) of een probabilistisch (er zijn meerdere mogelijke toekomstscenario's, laat ruimte voor de rol van toeval) scenario. Beide visies hebben als gemeenschappelijk kenmerk dat ze neerwaartse causaliteit uitsluiten. Om dit te duiden keren we terug naar het probleem met vrije wil. Vrije wil veronderstelt een keuze, dus een neerwaartse causaliteit, de keuze veroorzaakt veranderingen in de fysieke realiteit. Als de evolutie deterministisch verloopt dan is er een sluitende ketting van oorzaak-gevolg relaties die geen ruimte laat voor keuze. Ook een probabilistisch model dat ruimte laat voor de rol van toeval, biedt geen plaats aan vrije keuze. Als onze keuzes gebaseerd zijn op toevallige gebeurtenissen in onze neurale netwerken, dan is er geen individuele verantwoordelijkheid en dus geen vrije wil. [9] Een manier om dit probleem op te lossen is het aanvaarden van emergente fenomenen en ontologische stratificatie. Om deze concepten verder toe te lichten richten we ons op het onderzoek naar complexe systemen.

4. COMPLEXE SYSTEMEN

Op welke manier ontstaat complexe sociale organisatie uit het collectief gedrag van mieren, termieten of mensen. Hoe ontstaat intelligentie en bewustzijn uit zuiver materiële netwerken. Deze vragen vormen het interdisciplinair onderzoeksveld van 'complexe systemen'. Wat is de verklaring voor het ontstaan, uit grote aantallen relatief simpele entiteiten, van collectieve gehelen die patronen creëren, informatie verwerken en in sommige gevallen ook groeien en leren. En dit zonder centrale aansturing, volledig zelf organiserend.[10]

4.1 Emergentie

Het gedrag van een complex systeem wordt ook wel 'emergent' gedrag genoemd. Dit gedrag is een functie van het geheel van de interacties van de onderliggende delen. Wat die delen dan zijn - mieren, neuronen, genen, mensen – maakt voor het zelf-organiserend fenomeen weinig uit, omdat het de interacties tussen de delen zijn, van waaruit het emergent gedragspatroon ontstaat. Door de competitieve en coöperatieve interacties tussen de delen, op een lokaal niveau, ontstaat een zelf-organiserend patroon. Ongestructureerd individueel gedrag wordt getransformeerd in gecoördineerd en doelgericht groepsgedrag. Dit zelf-organiserend gedrag werkt op zijn beurt via neerwaartse causaliteit opnieuw in op de onderliggende delen.

We kunnen hierdoor twee belangrijke eigenschappen toekennen aan een complex systeem. Ten eerste is het geheel groter dan de som van de delen, omdat de eigenschappen van het geheel niet kunnen gereduceerd worden tot enkel de eigenschappen van de delen, maar ook het gevolg zijn van de interacties tussen de delen. Dit is het 'emergent' fenomeen, waarbij de lokale interacties tussen de delen noodzakelijk zijn om dit fenomeen te doen ontstaan, maar dit nieuw fenomeen meteen ook deze lokale interacties overstijgt. Als voorbeeld kunnen we hier de distinctie nemen tussen onze geest (mind) en ons brein. Het brein wordt gevormd door zelf-organiserende interacties tussen neuronenstructuren, maar onze geest of persoonlijke identiteit overstijgt het niveau van deze interacties, hoewel het er wel door geconstitueerd wordt. Ten tweede kun je ook stellen dat het geheel minder is dan de som van de delen, doordat sommige eigenschappen van de delen onderdrukt worden door de beperkingen die de organisatie van het geheel oplegt. Een voorbeeld hiervan vinden we in onze genetische erfenis, die volledig aanwezig is in elke cel. Enkel een klein deel van deze genen zijn actief, de rest wordt afgeremd in de organisatie van het organisme.[11] Een ander belangrijk aspect van complexe systemen is hun onvoorspelbaarheid, dit heeft te maken met het breken van symmetrie en dit leidt ons naar het concept van ontologische stratificatie.

Symmetrie is een belangrijk concept in de fysica en staat in dichte relatie met objectiviteit. De wetten waarmee we natuurlijke fenomenen verklaren krijgen een objectieve waarde doordat deze hetzelfde zijn voor verschillende waarnemers. Er is met andere woorden symmetrie aanwezig in de ruimtetijd.[12] Door het waarnemen van symmetrie herkennen wij patronen en vermindert de onzekerheid over onze omgeving. Het concept van 'gebroken symmetrie', de overgang van een kwantitatief naar een kwalitatief verschil, laat ons toe een stratificatie in te voeren van verschillende ontologische niveaus.[13] De som wordt niet enkel meer dan het geheel van de delen, maar wordt iets heel anders. Elk niveau bezit nieuwe kenmerken die nog niet aanwezig waren in de lagere (minder complexe) niveaus. Zo is sociologie geen toegepaste psychologie en is biologie geen toegepaste chemie (wat wel een stelling is in de moleculaire biologie).[14]

Een klassiek voorbeeld van emergentie is de temperatuur van een volume aan gasdeeltjes in evenwicht. De eigenschap van temperatuur is afhankelijk van de collectieve eigenschappen van een verzameling gasdeeltjes. Het heeft geen zin om te spreken over temperatuur bij een enkel gasdeeltje. Hoe meer gasdeeltjes in evenwicht in het systeem, hoe preciezer het meten van de temperatuur wordt. Temperatuur ontstaat dus als 'emergente' eigenschap van de verzameling gasdeeltjes, een eigenschap die nergens terug te vinden is in de gasdeeltjes die het systeem vormgeven, maar enkel betekenis krijgt in het geheel.[15] Het mooiste voorbeeld van emergentie is te vinden in het leven zelf. De eigenschappen van voortdurende zelf-replicatie, hernieuwing en regeneratie van een cel zijn enkel te vinden op het niveau van de levende cel zelf. Geen enkele component in het

moleculair netwerk van de cel bezit de eigenschap of is verantwoordelijk voor de autonomie van de hele cel. Het emergent celniveau is niet enkel autonoom in de zin dat het een eigen identiteit heeft, maar dit nieuw fenomeen brengt ook veranderingen aan de randvoorwaarden van de chemische processen die het celniveau doen ontstaan. [16]

Zoals reeds aangehaald in het vorig hoofdstuk kunnen we leven beschouwen als tijdelijke ordening van materie door middel van energie en in voortdurende verandering. Leven is echter meer dan een proces van chemische interacties. Een organisme wordt niet gedetermineerd door de lokale chemische fenomenen waaruit het organisme weliswaar is opgebouwd. Wanneer die chemische fenomenen een kritisch punt bereiken verschijnt als het ware de globale structuur van het organisme. Er is een sterke verandering in het niveau van organisatie, de functionele eenheid van het organisme bevindt zich in een tijdelijke maar stabiele configuratie en is in staat een neerwaartse causaliteit uit te oefenen op de lokale chemische fenomenen. De functionele integriteit van het organisme blijft gedurende een bepaalde periode bewaard, hoewel de onderliggende structuur in voortdurende verandering is. Deze relatief stabiele instabiliteit bevindt zich steeds op een kritisch punt en zonder de continue extractie van energie uit de omgeving kan het organisme zich niet handhaven.[17] Het ecosysteem vormt een volgend niveau van complexiteit waarbij een grote diversiteit aan organismen in een relatie zijn van wederzijdse afhankelijkheid. Dit soort systemen bevindt zich op de rand van orde en chaos, het systeem bevindt zich steeds in een ‘kritische’ situatie doordat het aan voortdurende verandering onderhevig is terwijl het toch zijn functionele integriteit tijdelijk kan handhaven.[18]

Zo ontwikkelen er zich steeds nieuwe niveaus, elk niveau ontwikkelt steeds nieuwe symmetrieën, nieuwe gedragspatronen die niet te reduceren zijn tot de gedragingen van de onderliggende niveaus. Wanneer de symmetrie gebroken wordt slaat de evolutie een nieuwe richting in die onomkeerbaar is.

5. MACKIES ‘ARGUMENT FORM QUEERNESS’

Nu we de concepten van complexiteit, emergentie en zelforganisatie verkend hebben keren we terug naar de argumentatie van Mackie. Zijn belangrijkste argument tegen het bestaan van objectieve morele waarden is het ‘argument from queerness’, dat uit twee delen bestaat. Het eerste deel is metafysisch (ontologisch) van aard en stelt dat indien er objectieve waarden bestaan, deze heel vreemde eigenschappen bezitten, eigenschappen die we nergens anders in het universum terugvinden. Het tweede deel is epistemologisch en stelt dat indien we ons dan gewaar worden van deze objectieve waarden, deze gewaarwording (een soort morele intuïtie) sterk verschillend is van onze normale cognitieve capaciteiten.[19] Dit zijn

heel solide argumenten en indien we het bestaan van objectieve morele waarheden willen verdedigen dienen we hierop een antwoord te formuleren.

We beginnen bij het eerste deel van het 'argument from queerness'. Mackie verwijst naar Plato's ideeënleer om zijn argumentatie te verduidelijken. De idee (of vorm) van het Goede heeft de ingebouwde eigenschap van 'to-be-pursuedness'. Als iets de kwaliteit van het goede bezit dan worden wij door deze externe eigenschap aangetrokken en beïnvloedt deze de richting van ons handelen.[20] Het 'Goede' oefent dus een neerwaartse causaliteit uit op de interacties tussen mensen en op de interacties van de mens met zijn leefomgeving. Zoals we in het vorig hoofdstuk hebben gezien is zoiets onbestaande in het reductionistisch paradigma. Wanneer we echter rekening houden met emergente fenomenen, dan kunnen we wel aanvaarden dat een nieuw fenomeen ontstaan is uit het netwerk van de menselijke interacties. Een fenomeen dat niet te herleiden valt tot deze interacties maar kwalitatief verschillend is. De mogelijkheid van dieren om een nieuwe functionele structuur te vormen door samen te werken is weliswaar zeldzaam en is beperkt tot de sociale insecten. Een mooi voorbeeld is het emergent gedrag van soldatenmieren die levende bruggen bouwen om efficiënter voedsel te kunnen vergaren. De constructie van deze bruggen is het gevolg van een kosten-baten analyse op groepsniveau, waarbij het gedrag van de kolonie wordt aangepast aan omgevingsfactoren, zonder dat ook maar één individuele mier informatie bezit over deze kosten en baten.[21]

De epistemologische vraag is iets moeilijker te beantwoorden. Dit komt doordat we begrensd zijn in wat we kunnen weten. De wereld om ons heen verwerft betekenis omdat we een model maken van deze wereld. Deze modellen verminderen de complexiteit en produceren op deze manier betekenis. Zonder model van de wereld is er geen betekenis. Betekenis is steeds relationeel.[22] Onze normale cognitieve capaciteiten zijn niet in staat de miljoenen non-lineaire interactiepatronen van het menselijk samenleven te blijven volgen. Toch zien we dat de functionele integriteit van groepen mensen bewaard blijft doorheen de tijd en dat deze groepen steeds groter worden in aantallen. Dit zonder dat ook maar één individu een model heeft van het functioneren van de volledige groep. Het 'modelleren' van de ons omringende realiteit gebeurt dus waarschijnlijk op een emergent groepsniveau. Dit model kunnen wij echter niet rechtstreeks waarnemen en de informatie die op dat niveau aanwezig is wordt gefilterd door het model waarmee wij de realiteit waarnemen. Op deze manier worden onze cognitieve capaciteiten in staat gesteld om ons handelen af te stemmen op het overkoepelend model. Zo vormen wij concepties van goed en kwaad. De betekenis van deze concepten is niet absoluut en ze zijn ook slechts een beperkte weergave van een complexer fenomeen.

6. BETEKENIS EN WAARDE

In vorige hoofdstukken werd reeds het bestaan van waarde en betekenis verdedigd. Het ontstaan van waarde en betekenis kan niet gereduceerd worden tot of enkel afgeleid uit fysieke fenomenen.[23] Betekenis of waarde ontstaan uit de autonomie van een levend organisme. Autonomie betekent dat het organisme regels volgt die gevormd worden door de eigen activiteit. Een zelfgevormde identiteit zorgt voor een afsplitsing van de omgeving en maakt autonoom handelen mogelijk. Identiteit wordt gecreëerd wanneer een netwerk van dynamische processen operationeel gesloten wordt.[24] Autonomie is dus geen eigenschap van een verzameling van de onderliggende delen van het organisme, maar is het gevolg van een nieuwe identiteit die ontstaat als dynamische processen operationeel gesloten worden.[25] Betekenis is niet iets dat kan gevonden worden in omgevingsfactoren of in de interne dynamiek van het organisme, maar behoort tot het relationeel domein dat door beide factoren wordt gecreëerd.[26]

De ervaring van het dagelijkse leven is voor ons overladen met betekenis. Dit is een feit dat niet te ontkennen valt en dit heeft geleid tot grote filosofische discussies. Het reductionistisch standpunt herleidt alles wat levende organismen doen tot overlevingsstrategieën in situaties die vorige generaties hebben ervaren. Of tot de drang om de genen zoveel als mogelijk te verspreiden. Waarde en betekenis worden door deze evolutionaire mechanismen ingebouwd in het organisme.[27] Het reductionisme omarmt een mechanische visie waarbij waarde en betekenis gegenereerd worden door de expressie van onze genetische code. Het is zeker correct dat de waarde die we toekennen aan zaken zoals zuurstof, licht en water te maken hebben met onze overlevingsstrategie. Maar deze ervaring van waarde is geen bijproduct van onderliggende mechanische processen die gedetermineerd zijn door onze genen. Deze ervaring wordt gecreëerd op het emergent niveau van autonome interactie tussen het organisme en zijn omgeving.[28]

Betekenis is essentieel als we de menselijke cognitie willen begrijpen. Een verklaring voor de menselijke intelligentie moet niet enkel gezocht worden in de cognitieve vaardigheden die ons in staat stellen om bijvoorbeeld aan wiskunde te doen. Wat belangrijker is, is de vraag waarom we iets als wiskunde in de eerste plaats doen, hoe heeft het bedrijven van wiskunde betekenis voor ons gekregen?[29]

6.1 De betekenis van ethiek

Hoe heeft ethiek voor ons betekenis gekregen? We hebben een idee over de ontwikkeling van de cognitieve vaardigheden die ons in staat stellen om moreel te handelen. Wij worden geboren met een aanleg voor morele ontwikkeling, net zoals wij geboren worden met een aanleg voor taal. Baby's van 6 tot 10 maand oud laten

reeds hun voorkeur blijken voor individuen die sociaal gedrag vertonen ten opzichte van individuen die zich neutraal of asociaal opstellen.[30] Kinderen van 3 tot 4 jaar oud zijn reeds in staat om een overtreding van morele regels (zoals verwondingen of diefstal) te onderscheiden van een overtreding van sociale conventies (zoals kledingvoorschriften). Dit wijst erop dat wij beschikken over een aangeboren 'morele grammatica', een cognitief systeem waarvan de essentiële eigenschappen reeds besloten liggen in de structuur van de hersenen.[31] Een mogelijke evolutionaire verklaring hiervoor is dat moraliteit ontstond door bestaande emoties een nieuw doel te geven om zo coöperatief en sociaal gedrag te stimuleren. De selectieve competitie tussen verschillende menselijke groepen werd beslecht in het voordeel van deze groepen wiens interacties binnen de groep gewijzigd werden door deze intuïtieve morele reacties.[32]

De betekenis van moraliteit dient dus niet gezocht te worden in grote kantiaanse of utilitaristische theorieën maar die betekenis wordt gecreëerd door de menselijke interacties. Net zoals andere emergente fenomenen is moraliteit weliswaar niet te herleiden tot de interacties die het moreel fenomeen vormgeven. Er is een autonoom moreel niveau dat een regulerende werking heeft op de onderliggende sociale interacties. Het ethisch fenomeen is ingebed in onze sociale interacties, maar onze sociale interacties worden op hun beurt beïnvloed door het ethisch fenomeen. Oorzaken produceren gevolgen die noodzakelijk zijn voor hun eigen oorzakelijkheid. Er is een complex gebeuren van positieve en negatieve feedback loops.[33]

7. GEVOLGEN VOOR NORMATIEVE THEORIEVORMING

Als onze morele intuïties een biologisch overblijfsel zijn van onze evolutionaire ontwikkeling, waarom zouden we dan een normatieve kracht toekennen aan de waardering die voortvloeit uit deze intuïties? Filosoof Peter Singer vindt dat we zo in de 'naturalist fallacy' belanden en verwerpt de normatieve kracht van onze morele intuïties. Hij gelooft dat de menselijke rede in staat is om een voldoende inschatting te maken van allerhande situaties om op deze manier juiste morele keuzes te maken.[34] Door de complexiteit van de miljoenen non-lineaire interactiepatronen die het menselijk samenleven uitmaken is het echter onmogelijk om deze patronen in een voorspellend model te gieten. Een normatieve theorie die uitgaat van consequenties stuit daardoor op de limieten van onze kennis. Causaliteit is niet steeds te observeren en de concrete actualisering van gebeurtenissen is meestal het gevolg van verschillende oorzakelijke tendensen die op mekaar inwerken. Een utilitaristisch kosten-baten analyse is daarom bij voorbaat gedoemd te mislukken omdat ze steeds zal steunen op een (economisch) model van de werkelijkheid dat te simplistisch is en zijn voorspellende waarde vooral haalt uit sociale mechanismen die leiden tot een 'selffulfilling prophecy'. Maar wat als onze morele intuïties ons

toegang verlenen tot een niveau van kennis waar onze normale cognitieve capaciteiten niet toe in staat zijn.

In de inleiding werd gewezen op het gebrek aan waarden en betekenis dat inherent is aan het dominante wetenschappelijke discours. Een kenmerk van dit objectivisme is dat het een verhaal is dat van zichzelf ontkent dat het een verhaal is. Het is een discours dat zich beroept op een waardenvrijheid, maar dat zijn waarden verbergt achter een instrumentele rationaliteit.[35] Dit heeft in onze maatschappij een vacuüm nagelaten dat gevuld is geworden met de waarde van hebzucht, mede door de 'selffulfilling prophecy' van economische modellen.

Wat ik met deze paper heb proberen aan te tonen is dat de betekenis die wij toekennen aan moraliteit niet los kan gezien worden van de sociale interacties waar de morele waardencreatie is ingebed. We kunnen proberen om deze ervaring post-hoc te rationaliseren en een abstractie te maken in grote ethische theorieën, maar wat wij ervaren als moraliteit is niet in abstracte theorieën te gieten. Het is de ervaring van een fenomeen dat de mens overstijgt, ook al krijgt dit fenomeen vorm in onze dagdagelijkse handelingen.

BIBLIOGRAFIE

"A New Physics Theory of Life | Quanta Magazine." Accessed March 14, 2016. https://www.quantamagazine.org/20140122-a-new-physics-theory-of-life/.

Anderson, P. W. "More Is Different." *Science* 177, no. 4047 (1972): 393–96.

Bak, Per, Chao Tang, and Kurt Wiesenfeld. "Self-Organized Criticality." *Phys. Rev. A* 38, no. 1 (July 1988): 364–374. doi:10.1103/PhysRevA.38.364.

Brading, Katherine, and Elena Castellani. "Symmetry and Symmetry Breaking." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2013., 2013. http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/symmetry-breaking/.

Brigandt, Ingo, and Alan Love. "Reductionism in Biology." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Fall 2015., 2015. http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/reduction-biology/.

Capra, Fritjof, and Instituto de Filosofía (Cuba. Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente), eds. *Reframing Complexity: Perspectives from the North and South*. Exploring Complexity, v. 1. Mansfield, MA: ISCE Pub, 2007.

"Deborah Gordon: The Emergent Genius of Ant Colonies | TED Talk | TED.com." Accessed March 14, 2016. https://www.ted.com/talks/deborah_gordon_digs_ants?language=en.

Ezequiel A. Di Paolo, Marieke Rohde, and Hanne De. "Horizons for the Enactive Mind: Values, Social Interaction, and Play." In *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, 2010. http://cognet.mit.edu/book/enaction.

FitzPatrick, William. "Morality and Evolutionary Biology." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2016., 2016. http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/morality-biology/.

Griffin, Douglas. *The Emergence of Leadership: Linking Self-Organization and Ethics*. Complexity and Emergence in Organizations. London; New York: Routledge, 2002.

Hamlin, J. Kiley, Karen Wynn, and Paul Bloom. "Social Evaluation by Preverbal Infants." *Nature* 450, no. 7169 (November 22, 2007): 557–59. doi:10.1038/nature06288.

Harris, Sam. *Free Will*. Simon and Schuster, 2012.

Hinnefeld, Henry. "Morality as an Emergent Property of Human Interaction," 2012. http://guava.physics.uiuc.edu/~nigel/courses/569/Essays_Fall2012/Files/Hinnefeld.pdf.

Kauffman, Stuart A. *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason and Religion*. New York: Basic Books, 2008.

Longo, Giuseppe, and Maël Montévil. "From Physics to Biology by Extending Criticality and Symmetry Breakings." In *Perspectives on Organisms: Biological Time, Symmetries and Singularities*, edited by Giuseppe Longo and Maël Montévil, 161–85. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2014. http://dx.doi.org/10.1007/978-3-642-35938-5_7.

Mackie, John L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Reprinted. Penguin Philosophy. London: Penguin Books, 1990.

Mikhail, John. "Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future." *Trends in Cognitive Sciences* 11, no. 4 (2007): 143–152.

Mitchell, Melanie. *Complexity: A Guided Tour*. Oxford [England]; New York: Oxford University Press, 2009.

Morin, Edgar. "Restricted Complexity, General Complexity." In *Worldviews, Science and Us*, n.d. https://books.google.be/books?hl=en&lr=&id=xTmh1_In67wC&oi=fnd&pg=PA5&dq=%22restricted+complexity,+general+complexity%22&ots=XRCH3aRT7S&sig=4Do43wYDS9sRYqImmwW5aYBvHaM#v=onepage&q=%22restricted%20complexity%2C%20general%20complexity%22&f=false.

Najmanovich, Denise. "From Paradigms to Figures of Thought." In *Reframing Complexity: Perspectives from the North and South*, 2007.

O'Connor, Timothy, and Hong Yu Wong. "Emergent Properties." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Summer 2015., 2015. http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/properties-emergent/.

Reid, Chris R., Matthew J. Lutz, Scott Powell, Albert B. Kao, Iain D. Couzin, and Simon Garnier. "Army Ants Dynamically Adjust Living Bridges in Response to a Cost–benefit Trade-Off." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 112, no. 49 (December 8, 2015): 15113–18. doi:10.1073/pnas.1512241112.

Requarth, Tim. "Why Life Is Not a Thing but a Restless Manner of Being — Tim Requarth — Aeon Essays." *Aeon*. Accessed March 14, 2016. https://aeon.co/essays/why-life-is-not-a-thing-but-a-restless-manner-of-being.

Richardson, Kurt A., and Paul Cilliers, eds. *Explorations in Complexity Thinking: Pre-Proceedings of the 3rd International Workshop on Complexity and Philosophy*. Mansfield, MA: ISCE Pub, 2007.

Singer, Peter. "Ethics and Intuitions." *The Journal of Ethics* 9, no. 3 (n.d.): 331–52. doi:10.1007/s10892-005-3508-y.

"Where Do Morals Come From?" *Public Books*. Accessed March 16, 2016. http://www.publicbooks.org/nonfiction/where-do-morals-come-from.

Wilson, Robert A., and Lucia Foglia. "Embodied Cognition." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2016., 2016. http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/embodied-cognition/.

Woermann, Minka. "The Ethics of Complexity and the Complexity of Ethics." In *On the (Im) Possibility of Business Ethics*, 31–50. Springer, 2013. http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-007-5131-6_2.

[1] Een nevenverschijnsel, een causaal inert bijproduct van fysische processen

[2] Kauffman, *Reinventing the Sacred*, 198.

[3] Harris, *Free Will*.

[4] "Deborah Gordon: The Emergent Genius of Ant Colonies | TED Talk | TED.com."

[5] Mackie, *Ethics*, 15.

[6] Requarth, "Why Life Is Not a Thing but a Restless Manner of Being — Tim Requarth — Aeon Essays."

[7] “A New Physics Theory of Life | Quanta Magazine.”
[8] Requarth, “Why Life Is Not a Thing but a Restless Manner of Being — Tim Requarth — Aeon Essays.”
[9] Kauffman, *Reinventing the Sacred*, 226.
[10] Mitchell, *Complexity*, 4.
[11] Morin, “Restricted Complexity, General Complexity,” 11.
[12] Brading and Castellani, “Symmetry and Symmetry Breaking.”
[13] Gebroken symmetrie kan je begrijpen door het voorbeeld van kristallisatie: vloeibaar water is perfect homogeen en dus heel symmetrisch, wanneer water bevroren wordt breekt deze symmetrie en vormen de ijskristallen een nieuw mooie symmetrie, de watermoleculen hebben een bepaalde richting gekozen.
[14] Anderson, “More Is Different.”
[15] Kauffman, *Reinventing the Sacred*, 24.
[16] “Horizons for the Enactive Mind: Values, Social Interaction, and Play,” 41.
[17] Longo and Montévil, “From Physics to Biology by Extending Criticality and Symmetry Breakings.”
[18] Bak, Tang, and Wiesenfeld, “Self-Organized Criticality.”
[19] Mackie, *Ethics*, 38.
[20] Ibid., 40.
[21] Reid et al., “Army Ants Dynamically Adjust Living Bridges in Response to a Cost–benefit Trade-Off.”
[22] Woermann, “The Ethics of Complexity and the Complexity of Ethics,” 46.
[23] Kauffman, *Reinventing the Sacred*, 263.
[24] “Horizons for the Enactive Mind: Values, Social Interaction, and Play,” 37.
[25] Met operationele geslotenheid wordt hier niet bedoeld dat het systeem (bijvoorbeeld een organisme) afgesloten is voor interactie met de omgeving. De geslotenheid wijst op de distinctie die ontstaat tussen twee systemen, bijvoorbeeld tussen een organisme en zijn omgeving, waarbij het organisme volgens zelf gecreëerde regels gaat handelen, dus autonoom.
[26] Ibid., 40.
[27] Ibid., 45.
[28] Ibid., 47.
[29] Ibid., 73.
[30] Hamlin, Wynn, and Bloom, “Social Evaluation by Preverbal Infants.”
[31] Mikhail, “Universal Moral Grammar.”
[32] Hinnefeld, “Morality as an Emergent Property of Human Interaction.”
[33] Morin, “Restricted Complexity, General Complexity,” 15.
[34] Singer, “Ethics and Intuitions.”
[35] Najmanovich, “From Paradigms to Figures of Thought,” 94.

REDACTIONELE NOOT

Dat wijsbegeerte over heel nabije, intieme thema's kan gaan, merken we in een filosofie zoals die van Maurice Merleau-Ponty. Zijn fenomenologische benadering van het lichaam als noodzakelijke vervlechting van objectiviteit en subjectiviteit doet ons reflecteren op onze eigen lichamelijkheid. In haar artikel gaat Eva op zoek naar de rol die *onzichtbaarheid* speelt binnen deze filosofie. In haar artikel lijken de schijnbare tegenstellingen alomtegenwoordig: tegelijk subject en object, zichtbaar en onzichtbaar, bekeken maar niet gezien. Het zijn net deze soort tegenstellingen die studenten wijsbegeerte en moraalwetenschappen doorheen hun opleiding meermaals uitdagen en waarvan zij de zin en onzin leren te vatten. Als kers op de taart legt Vera ook nog eens de link met de schilderijen van Paul Cézanne, die volgens Merleau-Ponty het onzichtbare zichtbaar maakte in zijn werk. Zo is meteen de brug geslagen naar de esthetica en zijn we blij om ook deze tak van de wijsbegeerte in onze eerste editie vertegenwoordigd te zien.

Milan

LICHTUNG 2024
pp. 50-69

MERLEAU-PONTY EN CÉZANNE

HOE HET ONZICHTBARE ZICHTBAAR WORDT IN KUNST

VERA WOUTERS

"De enige werkelijke reis, de enige verjongingsbron, zou niet zijn om naar nieuwe landschappen toe te gaan, maar andere ogen te hebben."[1]

1. INLEIDING

In deze paper wordt een onderzoek gedaan naar de rol van het onzichtbare in het werk van Merleau-Ponty. Het onzichtbare gaat over een dimensie van lichaam en wereld die onzichtbaar is voor het oog, maar op een andere manier toch waar te nemen valt. Het betreft een onbewuste, precognitieve dimensie. We zullen hier onderzoeken wat dit onzichtbare precies is en op welke manier het verband houdt met het lichaam en de wereld. Daarnaast zullen we ons afvragen op welke manier kunst voor Merleau-Ponty bijdraagt aan het vatten van dit onzichtbare.

Merleau-Ponty stelt dat lichaam en wereld inherent met elkaar verbonden zijn, onder andere via waarneming en beweging. We zullen zien dat deze verbinding zich door het onzichtbare heen realiseert. Het onzichtbare is een van de kernconcepten van Merleau-Ponty zijn latere werken. Als kernconcept is het belangrijk goed te bevatten wat het onzichtbare is, zodat we ook de verdere theorie van Merleau-Ponty helder kunnen krijgen. Ook kunnen we hierdoor beter begrijpen hoe lichaam en wereld inherent met elkaar verbonden zijn en welke rol hier voor de kunst is in weggelegd. Kunst is er niet (louter) om iets af te beelden, maar kan ook mee creëren.

We zullen beginnen met wat het geleefde lichaam voor Merleau-Ponty is en welke rol de waarneming hierin speelt. Vervolgens gaan we in op het onzichtbare van het lichaam. Meer specifiek doen we dit via het bewegende lichaam. Zo komen we tot noties als het lichaamsschema en het onbewuste. We zullen zien dat het lichaam een primordiaal, onbewust weten omvat. Daarna zullen we met Judith Wambacq de

notie van het Vlees toelichten, wat ons in staat stelt te begrijpen hoe lichaam, wereld en het onzichtbare met elkaar gelinkt zijn.

In een tweede deel zoomen we in op de rol van het onzichtbare in de kunst. Merleau-Ponty ziet Paul Cézanne als de schilder bij uitstek die in staat is het onzichtbare zichtbaar te maken op het doek. Hij slaagt erin de primordiale wereld te schilderen. Deze wereld komt neer op het onzichtbare in de wereld. Om dit te kunnen schilderen is het vooreerst nodig om dit onzichtbare te kunnen waarnemen. Dit is mogelijk via een *voir-selon*, (zien-volgens)[2] wat op zijn beurt vraagt dat we ons met ons lichaam overgeven aan de wereld. Eenmaal het onzichtbare is waargenomen, kan het op het doek een plek krijgen. Dit kan de kunstenaar doen door de context van objecten te schilderen.

2. HET GELEEFDE LICHAAM

Alvorens we ingaan op het onzichtbare, zullen we kort de methode van Merleau-Ponty zijn filosofie beschrijven, i.e. de fenomenologie. Deze methode toont ons hoe Merleau-Ponty naar het lichaam kijkt, wat belangrijk zal zijn om zijn theorie hierover te kunnen begrijpen. Het gaat namelijk over het *geleefde* lichaam, en niet zozeer over het objectief-wetenschappelijke lichaam. Dit lichaam voltrekt zich via waarneming en beweging en is inherent een naar-de-wereld-zijn.

In de *Fenomenologie van de Waarneming* (verder afgekort: *Fenomenologie*) verzet Merleau-Ponty zich duidelijk tegen het empirisme en het intellectualisme. Empirisme houdt in dat we objecten kunnen kennen via zijn zintuiglijke dimensies: doordat het iets zichtbaar, tastbaar, … is. Objecten hebben een bestaan onafhankelijk van onze waarneming ervan: dingen zijn op-zich. Anderzijds onderscheidt Merleau-Ponty zich ook van de intellectualistische methode. In de waarneming gaan intellectualisten ervan uit dat een object gedefinieerd wordt door het oordeel dat wij eraan geven. Een object komt volgens intellectualisten dus pas tot stand door ons bewustzijn heen. Een object is dan voor-zich, want het vertrekt vanuit het bewustzijn. Ook dit is echter voor Merleau-Ponty niet toereikend om de waarneming te begrijpen. Voor hem betreft de waarneming "*de explicitering of het aan het licht brengen van het vóórwetenschappelijke bewustzijnsleven*".[3]

Eerder dan te vertrekken vanuit wat we zintuiglijk kunnen opmerken aan de waarneming, wil Merleau-Ponty vertrekken vanuit de geleefde ervaring, dit wil zeggen, van de fenomenen zoals ze zich aan ons voordoen. "*De eerste filosofische handeling is dan ook de terugkeer naar de geleefde wereld vóór de objectieve wereld.*"[4] Via de methode van de fenomenologie maakt hij de kloof tussen het op-zich zijn van de dingen en het voor-zich zijn van het bewustzijn dicht. Hij beoogt namelijk naar de dingen te kijken zoals we ze ervaren, zonder bepaalde denkprocessen of oordelen opzij te zetten. We moeten dus voor ogen houden dat het waarneembare meer is dan

zijn zintuiglijke manifestatie, i.e. meer dan het op-zich zijn van de dingen, en dat het niet louter een oordeel is dat we in ons bewustzijn vormen, i.e. meer is dan het voor-zich zijn van ons bewustzijn.[5]

Wat is het waarneembare dan wel? Vanuit het standpunt van de geleefde ervaring merkt Merleau-Ponty al snel op dat het lichaam essentieel is aan de waarneming. De waarneming impliceert onmiddellijk het lichaam. Een lichaam hebben komt neer op 'naar-de-wereld-zijn' (*être-au-monde*): slechts dankzij en doorheen ons lichaam kunnen we de wereld waarnemen.[6] We hebben namelijk ogen en handen nodig om iets van de wereld gewaar te worden. Het lichaam is op die manier via de waarneming sterk verweven met het in de wereld staan. Het lichaam kan zich van de wereld afsluiten of zich er uit terugtrekken, maar blijft er desondanks altijd in gesitueerd: het lichaam is essentieel op de wereld betrokken. Anderzijds blijft het lichaam ook altijd van de wereld onderscheiden. Zoals Merleau-Ponty stelt: "*Nooit word ik geheel en al een ding in de wereld.*"[7] Ons lichaam maakt zich in de waarneming los van het lichaam-als-object, maar wordt een lichaam dat geraakt wordt door de wereld, i.e. een subject. Ook dit is ons lichaam nooit volledig. Het begeeft zich immers tussen andere objecten en blijft vanuit dat opzicht ook een object. Het unieke van het lichaam is dat het tegelijkertijd subject en object is.

Merleau-Ponty zijn methode van de fenomenologie is belangrijk om toe te lichten, omdat hij in zijn werk de nadruk legt op het *geleefde* lichaam, dat in zijn beleven één is met de geest, verbonden met de wereld. Mijn lichaam als geleefde ervaring valt niet op te splitsen in object en subject: het is beide tegelijkertijd en het een kan ook niet zonder het ander bestaan. Ze maken elkaar mogelijk. In *Het Zichtbare en het Onzichtbare* zegt hij:

> *The visible about us seems to rest in itself. It is as though our vision were formed in the heart of the visible, or as though there were between it and us an intimacy as close as between the sea and the strand. And yet it is not possible that we blend into it, nor that it passes into us, for then the vision would vanish at the moment of formation, by disappearance of the seer or of the visible.*[8]

Merleau-Ponty illustreert deze vervlochten dubbelheid van ons lichaam ook als volgt: ondanks dat we onze handen dagelijks zien, blijkt uit psychologische experimenten dat we onze handen niet herkennen op een foto. Dat we ze niet herkennen valt uit te leggen omdat onze handen deel zijn van ons lichaam, dus deel van datgene waarmee we kijken. Als dusdanig zijn onze handen deel van het subject, datgene wat we zelf niet zien, maar aan de hand waarvan het zien mogelijk wordt. We kijken naar onze handen, we zien ze niet; onze handen zijn zichtbaar en onzichtbaar. In ons lichaam wordt aldus duidelijk hoe zichtbaar en onzichtbaar geen volledig afgespleten fenomenen zijn; hoe ze door elkaar heen kunnen lopen, als het ware tegelijkertijd waar kunnen zijn. Onze handen zijn dus enerzijds een zichtbaar

object, geplaatst binnen de wereld, en anderzijds zijn ze als subject onzichtbaar: een deel van ons lichaam van waaruit we ons naar de wereld wenden.

De vervlechting van het lichaam, ofwel hoe het lichaam tegelijk subject en object, onzichtbaar en zichtbaar is, verduidelijkt Merleau-Ponty verder aan de hand van de ervaring van de dubbele sensatie. Wanneer we met onze linkerhand onze rechterhand aanraken, voert het lichaam een dubbele functie uit: enerzijds is het datgene dat aanraakt, anderzijds datgene dat aangeraakt wordt. Hoewel beide zich tegelijk voordoen, kunnen we ons niet van beide functies tegelijk bewust zijn. Ofwel ervaren we de aanraking op zichzelf, ofwel ervaren we hoe ons lichaam een ander object aanraakt; een object dat in dit geval ook een lichaamsdeel is. Dit illustreert dat ons lichaam als object toch niet volledig samenvalt met ons lichaam als subject. Hoewel het beide is, en ze door elkaar lopen, zijn ze nog steeds te onderscheiden van elkaar.

Aldus zijn we uitgekomen tot de zichtbare en onzichtbare dimensie van het lichaam in de waarneming en hoe beide met elkaar vervlochten zijn. Na de waarneming zullen we nu inzoomen op het lichaam in beweging, om zo de onzichtbare dimensie van ons lichaam explicieter te kunnen maken. Ons lichaam in beweging toont immers hoe er in dit lichaam een primordiaal weten vervat zit.

3. HET LICHAAM ALS ONZICHTBAAR WETEN

3.1 Beweging: lichaamsschema en -geheugen

Om de onzichtbare dimensie van lichaam en wereld verder toe te lichten, zullen we nu ingaan op het lichaam in beweging. Hoe ons lichaam zich beweegt getuigt immers van een primordiaal, onzichtbaar weten. Dit zal verduidelijkt worden via de notie van het lichaamsschema.

We zagen reeds dat ons lichaam zich via de waarneming naar de wereld richt. Dit doet ons lichaam ook via de beweging: we hebben een *motorische intentionaliteit*. In de wereld zijn betekent ons richten naar objecten in de wereld, waarvoor we ons lichaam moeten bewegen. Het houdt die handelingen in die we dagelijks doen zonder erbij stil te staan: automatismen, reflexen. De motorische intentionaliteit, de manier waarop ons lichaam zich in de beweging intentioneel naar de wereld richt, is enkel mogelijk dankzij het lichaamsschema. Het lichaamsschema is een abstract model van ons lichaam dat zich in handelingen manifesteert.[9] Het omvat een "*situationele ruimtelijkheid*" van ons lichaam.[10] Merleau-Ponty geeft het volgende voorbeeld:

> *Als ik rechtop voor mijn bureau sta, terwijl ik met beide handen op het blad steun, zijn alleen mijn handen geaccentueerd en hangt mijn hele lichaam erachter zoals de staart van een komeet. Het is niet zo dat ik de plaats van mijn*

> *schouders of mijn middel negeer, maar deze ligt slechts in die van mijn handen besloten en mijn gehele lichaamshouding laat zich als het ware uit het steunen van mijn handen op de tafel aflezen.*[11]

Het lichaamsschema anticipeert op de omgeving. Het houdt vast hoe ons lichaam zich voordien een houding gaf wanneer ik aan mijn bureau stond en helpt ons opnieuw dezelfde houding te vinden. Het betreft hier niet louter proprioceptieve data die ons op het moment zelf zegt wat de meest comfortabele houding is of op welke manier we ons lichaam moeten bewegen opdat bepaalde handelingen kunnen lukken. Het is essentieel anticipatoir en onthoudt voorgaande bewegingen.

Het lichaamsschema vertelt dat ons lichaam altijd naar de wereld is gericht en dat de wereld in het lichaam wordt opgeslagen. Om te kunnen anticiperen moet het lichaam immers uit zijn omgeving kunnen afleiden welke bewegingen of houdingen op dat moment of voor die handeling geschikt zijn. Via dit schema kunnen we handelen en kunnen we ons in de wereld een plaats geven. Als we geen lichaamsschema zouden hebben, zouden we veel tijd en energie verliezen om telkens terug te bedenken hoe we onze arm moeten bewegen om een bepaald voorwerp vast te grijpen. Elke beweging zou veel denkarbeid vergen en telkens opnieuw zouden we de samenhang van ons lichaam moeten herontdekken.[12] Het is dankzij het lichaamsschema dat we ons spontaan naar de wereld kunnen richten. Het lichaamsschema toont aan hoe we via het bewegen iets van de wereld inschrijven in ons lichaam, waardoor we ons vervolgens op een nieuwe manier in de wereld begeven. In het begrip van het lichaamsschema, net zoals in de waarneming, wordt duidelijk hoe wereld en lichaam intrinsiek met elkaar verbonden zijn.

Hoe we ons lichaam ruimte laten innemen en hoe we ons bewegen in de ruimte (*naar* de ruimte) zitten met andere woorden in het lichaamsschema vervat. Dit opdat we niet telkens moeten nadenken wat we met onze schouders doen als we iets met onze handen willen grijpen, enzovoort. Het zorgt er dus voor dat we reflexmatiger kunnen handelen in plaats van dat altijd bewust en doelgericht te doen. Ook al ligt er een bewuste intentie in de handeling (we willen bijvoorbeeld een bal oprapen), wat ons lichaam in die handeling doet is onbewust, precognitief: hoe ver ik mijn hand moet reiken om die bal op te rapen, is niet iets dat we eerst in ons hoofd berekenen of bewust inschatten, ons lichaam *weet* dit al. Het is in die zin dat het lichaams*schema* te onderscheiden is van een lichaams*beeld*: het lichaamsschema is in tegenstelling tot het lichaamsbeeld niet representatief maar ontstaat vanuit de beweging.[13]

Deze motorische intentionaliteit, het zich via beweging richten naar de wereld, is voor Merleau-Ponty een vorm van een lichamelijk, niet-representatief bewustzijn.[14]

> *Bewustzijn is bij de dingen zijn door tussenkomst van het lichaam. Een beweging is geleerd als het lichaam haar heeft begrepen, dat wil zeggen, wanneer het de beweging in zijn 'wereld' heeft ingelijfd.*[15]

Ook Halák wijst erop dat Merleau-Ponty het lichaamsschema als voorafgaand aan perceptuele uitdrukking interpreteert.[16] Dit wil zeggen dat het lichaamsschema in ons lichaam wordt gevormd *voor* we bewust waarnemen. Toch stelt Merleau-Ponty dat het niet van de orde van het onbewuste is zoals bijvoorbeeld door psychoanalytici begrepen. Waar valt dit precognitieve aspect van het lichaamsschema dan te situeren?

3.2 Het onbewuste als het onzichtbare

Laten we, om dit precognitieve meer tastbaar te maken, kijken naar hoe Merleau-Ponty het onbewuste conceptualiseert. Fuchs onderscheidt het onbewuste bij Merleau-Ponty (en andere fenomenologen) van hoe het onbewuste in psychoanalytische theorieën. Het betreft geen verticaal onbewuste: het lichaamsschema gaat niet over iets dat heel diep in onze psyche verborgen ligt.[17] Het onbewuste opgevat door Merleau-Ponty is daarentegen horizontaal en manifesteert zich in de gaten van de bewuste wereld, i.e. daar waar er sprake is van ambiguïteiten (denk hierbij aan versprekingen in taal, optische illusies, …). Hoe een persoon deze ambiguïteiten invult komt vanuit iets in zijn of haar lichaam (en niet vanuit iets vreemds uit het onbewuste, zoals Freud zou beweren).[18]

> *This unconscious is to be sought not at the bottom of ourselves, behind the back of our "consciousness," but in front of us, as articulations of our field.*[19]

Eerder dan dat het lichaamsschema zou refereren aan een intrapsychisch onbewuste, betreft het een onbewuste als een "*afwezigheid in aanwezigheid, het niet-waarneembare in het waarneembare*".[20] Dat het hier over een ambiguïteit van de *wereld* gaat, is daarbij ook belangrijk. Het onbewuste in de opvatting van Merleau-Ponty legt zo al een link tussen lichaam en wereld. Doordat de wereld ambigu is, is er ruimte voor misinterpretaties die worden ingevuld door ons lichaam. Het onbewuste begeeft zich in de wereld. Dit onbewuste kunnen we zien als het onzichtbare van de wereld, het niet-waarneembare in het waarneembare, zoals Fuchs het stelt. Het lichaamsschema gaat vooraf aan het rationele denken. Het betreft een onbewust, onzichtbaar weten van ons lichaam.

Hier is het ook relevant stil te staan bij de kritiek van Merleau-Ponty op Descartes' *cogito*. Descartes gaat in zijn *Meditaties* op zoek naar de fundering waarop alle oordelen zijn gebaseerd.[21] Hij wil zo ontsnappen aan het sceptische argument dat we nooit zouden kunnen aantonen dat de wereld zoals ze zich aan ons toont werkelijk bestaat. Descartes vindt deze fundering in het *cogito*, het ik-denk. Zelfs in

de toestand waarin we aan alles twijfelen, kunnen we er nog steeds zeker van zijn *dat* we denken. Dit is de grond van zekerheid van waaruit hij het bestaan van de wereld kan aantonen. De kritiek van Merleau-Ponty is echter dat er zelfs *voor* het ik-denk al een weten is. Dit betreft een primordiaal, niet-gereflecteerd weten.[22]

We bestaan niet vanuit een ik-denk, maar vanuit een ik-kan. Dit ik-kan refereert aan de handelingen en het bewegen van mijn lichaam. Zoals we inderdaad zojuist zagen geeft het lichaamsschema weer hoe er in ons lichaam al een onzichtbaar weten vervat zit. We kunnen de wereld kennen, niet via het *cogito*, het rationele denken, maar via de beweging en waarneming. Hierin komt ons lichaam tot een primordiaal, onzichtbaar weten. Het onbewuste van Merleau-Ponty speelt zich in de wereld af: in ons dagelijkse handelen, in de geleefde ervaring.

> *Als ik rondom mij dingen ontdek, kan dat niet zijn omdat zij er alleen daadwerkelijk zijn, want hypothetisch weet ik van dit feitelijke bestaan niets. Als ik in staat ben het te herkennen, dan alleen doordat het daadwerkelijke contact met het ding een primordiaal weten van alle dingen in mij opwekt*[23]

Ons lichaam bevat een onzichtbaar, precognitief weten. Dit onzichtbare van ons lichaam speelt zich tegelijkertijd in de wereld af, of preciezer, zoals Fuchs stelde: in de ambiguïteiten of in het onzichtbare van de wereld.[24] Om te bekijken hoe we het onzichtbare van lichaam en wereld samen kunnen denken, zullen we nu Merleau-Ponty's notie van het Vlees (*la Chair*) toelichten.

3.3 Het Vlees (*la Chair*)

In de voorgaande onderdelen hebben we reeds aangetoond dat ons lichaam een primordiaal, onzichtbaar weten omvat via de waarneming en beweging. Via dit onzichtbaar weten grijpt het iets van het onzichtbare van de wereld. Vervolgens zullen we verder exploreren hoe lichaam en wereld met elkaar verbonden zijn. Zo kunnen we het onzichtbare in beide aspecten verder verduidelijken. Dit zullen we doen aan de hand van de notie van het Vlees. We zullen beginnen met beschrijven wat het Vlees precies is. Aangezien deze notie vrij abstract blijft bij Merleau-Ponty zullen we via het werk *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty* van Judith Wambacq meer duiding trachten te brengen bij wat het Vlees juist is.[25]

Merleau-Ponty stelt dat het Vlees een deel is van zijn ontologie. Het Vlees is noch een ding tussen de andere dingen, noch louter een concept. Merleau-Ponty ziet het eerder als een vijfde element naast water, aarde, vuur en lucht.[26] Hij benadrukt ook dat het niet materieel van aard is. Het betreft iets metafysisch op het niveau van het Zijn.

Daarnaast beschrijft Merleau-Ponty het Vlees ook als een ineenstrengeling van het waarnemen en het waargenomen worden, van het zichtbare en het onzichtbare.

Hoewel dit misschien materieel van aard lijkt (we hebben immers gezien dat het waarnemen en het waargenomen worden in het *lichaam* samenvallen), is het dit echter niet. We zullen aan de hand van Wambacq illustreren hoe het Vlees tegelijkertijd een dimensie van het Zijn is en het lichaam als waarneembaar en waarnemend omvat.[27]

Wambacq beschrijft drie dimensies van het Vlees: het heeft een differentiële, open en constitutieve aard.[28] De differentiële dimensie toont hoe het Vlees zowel het waarnemend en waarneembaar lichaam als een ontologie is. Deze dimensie houdt in dat het Vlees niet als een hegeliaanse dialectiek fungeert: het is geen opgeheven synthese tussen twee tegengestelden (aanraken en aangeraakt worden, zien en gezien worden). Ondanks hun verwevenheid blijven het waarnemen en het waargenomen worden, het aanraken en aangeraakt worden, twee verschillende dimensies. Dit zien we in het voorbeeld van de dubbele sensatie, waarbij we niet tegelijkertijd voelen hoe onze linkerhand iets aanraakt *en* onze rechterhand aangeraakt wordt. We kunnen slechts onze aandacht eerst richten op onze linkerhand, vervolgens op onze rechterhand. We kunnen dus niet op een en hetzelfde moment ervaren dat ons lichaam aanraakt en aangeraakt wordt. Dit illustreert hoe beide, ondanks dat ze in het Vlees één worden, toch ook twee aparte zaken blijven. De manier waarop beide verbonden zijn, wordt geïllustreerd via de notie van het chiasme. Merleau-Ponty vergelijkt de idee van het chiasme met een handschoen. Ik kan een handschoen binnenstebuiten keren en deze handschoen op dezelfde manier gebruiken. Ik weet wel dat het de binnenkant is, maar deze raakt de buitenkant en is omkeerbaar. Het chiasme komt neer op een intrinsieke wederkerigheid tussen lichaam en wereld.[29] Het is via het chiasme dat we volgens Merleau-Ponty toegang kunnen krijgen tot het Zijn.

De tweede dimensie van het Vlees is de open aard ervan. Dit betreft zijn fundamentele onbepaaldheid. Het Vlees valt fundamenteel buiten het presenteerbare of toegankelijke en is als dusdanig onzichtbaar en ontastbaar. Wambacq beschrijft het als een *originele* openheid: het onzichtbare van het Vlees is net de voorwaarde voor het zichtbare. Het Vlees gaat over een niet-representeerbare, onbewuste dimensie van het Zijn. Onbewust is ook hier te interpreteren volgens Merleau-Ponty zijn invulling die we hierboven beschreven: als een afwezigheid in de aanwezigheid. De open aard van het Vlees toont zijn onzichtbare aspect, waar we voor deze paper op willen inzoomen.

De derde dimensie van het Vlees, zijn constitutieve aard, houdt in dat dingen en concepten voortkomen uit het zijn van het Vlees. Deze dimensie is voor deze paper minder relevant, dus zullen we hier niet verder op ingaan.

Bovenstaande dimensies van het Vlees, differentiatie en onzichtbaarheid, kunnen ons helpen begrijpen hoe het onzichtbare zich tegelijk in lichaam en wereld door elkaar heen laat zien. Het is net het chiasme, de ineenstrengeling van lichaam en

wereld, dat een toegang tot het Zijn creëert. De differentiatie tussen lichaam en wereld, ondanks hun ineenstrengeling, moet er blijven, aangezien het net in dit gat is dat we in contact kunnen komen met het Zijn. Het komt neer op een constant heen en weer bewegen tussen waarnemen en waargenomen worden (denk hierbij aan de dubbele sensatie waarbij we niet tegelijkertijd kunnen voelen dat we ons lichaam aanraken en dat ons lichaam aanraakt), waarbij we wel iets voelen of ervaren van de wereld, maar er nooit echt mee versmelten.

> *That which separates us from being is at the same time that which allows us to access it, and vice versa. Consequently, touching/seeing is always also not-touching/seeing.*[30]

Het Vlees betreft een primordiaal Zijn waarin lichaam en wereld versmelten. Het woord "vlees" refereert daarbij ook naar het vlees van het lichaam. De versmelting tussen lichaam en wereld, het primordiale Zijn, is pas mogelijk dankzij en doorheen ons lichaam. Het Vlees probeert dus te bevatten hoe het onzichtbare van de wereld zich in ons lichaam manifesteert en hoe we dit onzichtbare zelfs nodig hebben om tot het Zijn te komen. Hier komen we bij de link tussen het Vlees en het lichaamsschema. Zoals we reeds zagen toont het lichaamsschema ons dat ons lichaam een precognitief, onbewust weten bevat. Het toont aan hoe de wereld zich via ons handelen (waarnemen en bewegen) in ons lichaam opslaat. We beschreven reeds het onbewuste aspect hiervan: hoe het lichaamsschema 'het niet-waarneembare in het waarneembare' concretiseert. We zouden kunnen stellen dat het lichaamsschema een concreter voorbeeld is van het Vlees. Het toont hoe we door te bewegen in contact komen met het onzichtbare zijn. Dit alles gebeurt nadrukkelijk *voor* een rationeel begrijpen van de wereld.

Het Vlees legt dus de verbinding tussen aan de ene kant lichaam en wereld, en aan de andere kant het Zijn. Deze verbinding kunnen we ook in de kunst terugvinden: ook de kunst poogt het Zijn van de wereld, de onbewuste, onzichtbare dimensie van de wereld, te vatten. Laten we vervolgens dan ook bekijken hoe volgens Merleau-Ponty het onzichtbare beeld krijgt binnen de kunst. Zo kunnen we het onzichtbare letterlijk tastbaarder maken, omdat de kunst (of althans, sommige kunstenaars) erin zou slagen het onzichtbare zichtbaar te maken en het als dusdanig zelfs creëert.

4. HET ONZICHTBARE VAN DE WERELD EN KUNST

In het volgende hoofdstuk zullen we ingaan op het onzichtbare van de wereld en hoe dit via de kunst vorm krijgt. Dit onzichtbare van de wereld wordt door Merleau-Ponty ook wel de primordiale wereld genoemd. Ik zal beginnen met toelichten wat deze primordiale wereld juist inhoudt en welke rol de kunst hierin speelt. Vervolgens zal worden ingegaan op de blik die nodig is om het onzichtbare te kunnen waarnemen. Tot slot wordt beschreven hoe een schilder erin kan slagen dit

onzichtbare zichtbaar te maken op het doek. Aldus krijgen we, via de kunst, verder beeld op wat het onzichtbare bij Merleau-Ponty juist is.

4.1 De primordiale wereld

Wat betekent kunst voor Merleau-Ponty? De betekenis van een schilderij ligt voor hem niet voor het grijpen. We kunnen er niet aan via ons rationeel denken. Wel is de betekenis voelbaar.[31] Dit betreft echter geen uitdrukking van een subjectief gevoel. Wat kunst uitdrukt, of volgens Merleau-Ponty zou moeten uitdrukken, is het Zijn, de *primordiale wereld*.[32] De notie van de primordiale wereld kan ons verder helpen bevatten wat het onzichtbare juist is.

In zijn filosofie over kunst grijpt Merleau-Ponty vaak terug naar het werk van kunstschilder Paul Cézanne. In zijn essay *Le doute de Cézanne* weidt Merleau-Ponty uit over het werk en het leven van de schilder.[33] Cézanne is voor Merleau-Ponty de schilder die er bij uitstek in slaagt het onzichtbare weer te geven. Hij had tot doel de primordiale wereld te schilderen. Dit wil echter niet zeggen dat hij de empirische wereld louter overneemt en met verf beschrijft. Hij wil daarentegen de geleefde ervaring naar voren brengen, die niet strookt met een fotografische representatie van wat fysisch zichtbaar is. In die zin deelt zijn kunst het doel van de fenomenologie. Beide vragen een epoché, een opschorten van een rationeel oordeel. Meer zelfs, doordat Cézanne er volgens Merleau-Ponty ook effectief in slaagt de primordiale wereld op doek te zetten, creëert hij ze mee. De primordiale wereld bestaat nog niet, is onzichtbaar alvorens het geschilderd wordt. Zonder het kunstwerk is deze primordiale wereld slechts een amorfe chaos. Wat het kunstwerk beoogt is deze primordiale, onzichtbare wereld tot leven te brengen. Beide ontstaan dus tegelijkertijd: het onzichtbare ontstaat via het kunstwerk, het kunstwerk kan pas bestaan dankzij deze onzichtbare wereld.[34]

Laten we verder trachten verhelderen wat deze primordiale wereld juist is. In de *Fenomenologie* spreekt Merleau-Ponty over de 'natuurlijke wereld'. Hij toont er aan dat er altijd "*een zijn*" is "*om te ontcijferen, een omnitudo realitatis, en deze mogelijkheid is door de allereerste zintuiglijke ervaring blijvend gefundeerd, hoe beperkt of onvolmaakt deze ervaring ook mag zijn.*"[35] De wereld waar we niet buiten kunnen lijkt de zintuiglijke, sensoriële wereld te zijn. Deze zintuiglijke wereld is voor Merleau-Ponty de wereld als stijl. Een stijl nemen we niet waar met ons verstand of met begrippen. We maken er contact mee op een voorbewuste, sensoriële manier. We voelen ze aan en dit aanvoelen valt niet in taal over te brengen. Het gaat over de wereld die er al precognitief is. Deze natuurlijke wereld lijkt de primordiale wereld te zijn waarover Merleau-Ponty in latere werken schrijft. Wambacq definieert deze wereld als "*the being that precedes not only the distinction between subject and object*

but determination in general."[36] Het gaat vooraf aan elke bepaaldheid en kan daarom niet louter gerepresenteerd worden.

Het is deze zintuiglijke, primordiale wereld die het onzichtbare van de wereld weergeeft. Dit lijkt in eerste opzicht paradoxaal: hoe kan het onzichtbare van de wereld zich in het zintuiglijke begeven? Echter gaat dit zintuiglijke niet over de objectieve kenmerken van een object. Het zintuiglijk-sensoriële betreft het hoe en niet zozeer het wat van de objecten. Het bevat hoe de kleur groen van de bomen in een bepaald licht ons overkomt; hoe het blauw van het wollige tapijt zo zacht in ons binnenkomt dat we onszelf amper kunnen tegenhouden over dit tapijt te rollen. Dit *hoe* van objecten is onzichtbaar, want is geen vanzelfsprekend, dagelijks zien. Het is onzichtbaar, niet omdat we het niet met onze ogen zouden kunnen waarnemen, wel omdat we het in ons dagelijkse in-de-wereld-zijn niet zien.

> *Het zichtbare is wat men* met *de ogen ziet, het waarneembare is wat men* door *de zintuigen vat.*[37]

Hier zien we dat er sprake is van twee manieren van waarnemen. Er is het zintuiglijk-empirische, maar ook het zintuiglijk-sensoriële. We zullen dit nu toelichten hoe beide vormen van waarnemen te onderscheiden vallen. Zo kan ook duidelijker worden in welke zin het onzichtbare toch gezien kan worden, en kan begrepen worden waarom het niet paradoxaal is te stellen dat het onzichtbare van de wereld neerkomt op de zintuiglijk-sensoriële wereld.

4.2 Hoe het onzichtbare waarnemen?

Via de waarneming geraken lichaam en wereld met elkaar verstrengeld. Is het nu mogelijk met ons lichaam het onzichtbare van de wereld, i.e. de primordiale wereld, waar te nemen? Zo ja, hoe? Bernet beschrijft hoe de fenomenologie net zoals de schilderkunst iets van het conceptuele achterlaat.[38] De fenomenologie grijpt inderdaad terug naar de geleefde ervaring en laat daarbij het objectieve van wereld en geest los. Dit zagen we in het eerste hoofdstuk van deze paper. Hetzelfde gebeurt in de schilderkunst of het (op een bepaalde manier) waarnemen. Er is een manier van waarnemen waarbij we objecten als *gekende* objecten kunnen loslaten. We doen dit door niet slechts de appel te zien, maar te focussen op de kleuren, contouren, lichtinval,… van dat object dat we in andere omstandigheden "appel" noemen. We zien geen appel meer, maar inderdaad slechts zijn kleuren, contouren,… Dit loslaten van het rationele begrip doet denken aan een andere term: *passibiliteit*. Dit is de capaciteit om onze handelingen voorlopig uit te stellen en een affectieve houding aan te nemen naar de buitenwereld.[39] Eerder dan kijken naar het wat van de wereld, of via ons denkend ik over de wereld te reflecteren, laten we het in deze affectieve houding op ons afkomen, zien we het hoe van de wereld. Dit hoe van de wereld is de primordiale wereld.

In de *Fenomenologie* vergelijkt Merleau-Ponty dit waarnemen met in slaap vallen. Vooreerst trachten we bewust in slaap te vallen: we leggen ons neer, halen zachtjes adem, sluiten onze ogen,… Vervolgens komt de slaap echter over ons heen, ze neemt onze ademhaling over en we hebben geen sturing meer. Dit is de passibiliteit waarvan sprake: we geven ons over aan de slaap, of, terugkerend naar de waarneming, aan de wereld. We laten ze op ons afkomen en dit vraagt bovenal een loslaten van begrip en controle.

Hierin zien we een link tussen het onzichtbare van het lichaam en het onzichtbare van de wereld. In het vorige hoofdstuk zagen we met Fuchs dat het lichaamsschema refereert aan het onbewuste als een afwezigheid in aanwezigheid.[40] Dit onbewuste vindt plaats door de ambiguïteiten van de wereld heen, die door ons lichaam heen vervat geraken. Dit primordiale, onbewuste weten dat het lichaam toont in bijvoorbeeld het lichaamsschema, kan maar tot stand komen doordat de wereld hier ruimte voor laat, i.e. een onzichtbare dimensie bevat. Passibiliteit is dan het ons overgeven aan dit onzichtbare van de wereld door het onzichtbare van ons lichaam heen. We geven ons over aan het lichaam zoals het zich beweegt. Zoals ons lichaam zich via het lichaamsschema automatisch, onbewust staande houdt en we in de slaap eerst moeten loslaten vooraleer we in slaap vallen, zo kunnen we ook in de waarneming ons lichaam *laten* waarnemen. We kunnen ons lichaam laten spreken als object, als dat wat geraakt wordt.

Bernet beschrijft deze passibiliteit in de waarneming als een '*picturaal epoché ('pictorial epoché')*.[41] Het gaat over die blik op de wereld waarbij we alle begrip en herkenning van objecten loslaten. We geven ons over aan de kleuren, de bewegingen, de contouren en de schaduwen van wat we voor ons zien. Deze blik vat Merleau-Ponty samen als een *zien-volgens* (*voir selon*). Merleau-Ponty onderscheidt dit zien-volgens van de "*gedachte te zien*".[42]

> *Het zou mij heel wat moeite kosten te zeggen waar de schildering is die ik bekijk. Want ik kijk er niet naar zoals je naar een ding kijkt, ik fixeer haar niet op haar plek, mijn blik dwaalt erin rond zoals in de stralenkransen het Zijn, en ik kijk eerder volgens of met de schildering dan dat ik haar zie.*[43]

Dit is een heel andere blik dan degene waarmee we gewend zijn te kijken. Meestal zien we bomen, vogels, auto's en lantaarnpalen en niet de wind die door de bladeren strijkt, hoe het licht van de lantaarnpaal een grimmige sfeer met zich meebrengt, het glijden van de vogel doorheen de lucht, hoe de zwartheid van de auto andere voorwerpen weerkaatst, … Dit hoe van deze objecten is inderdaad onzichtbaar voor ons.

Via deze picturale epoché kunnen we dus het sensoriële, onzichtbare waarnemen. Deze blik is wat een schilder als Cézanne in staat stelt de primordiale wereld op doek te stellen. Cézanne geeft zich over aan de wereld zoals ze hem zintuiglijk te binnen

valt en probeert deze stijl van de wereld, zijn context en contouren te verplaatsen naar het doek. Laten we verder inzoomen op hoe dit onzichtbare juist naar het doek verplaatst wordt.

4.3 Het onzichtbare zichtbaar maken in de kunst

Hoe kan Cézanne er nu precies in slagen deze primordiale wereld te schilderen? Alleszins niet via representatie. Het is immers niet het doel van kunst om de wereld na te bootsen.[44] Opdat het kunstwerk niet representeert, is het belangrijk te deformeren, i.e. weg te blijven van het gebruik van lijnen om een ding weer te geven. Zoals de schilder Paul Klee het uitdrukt: "*l'art ne reproduit pas le visible, il rend visible*".[45] Het maakt iets zichtbaar. En wat het zichtbaar maakt, is volgens Merleau-Ponty het onzichtbare: de primordiale wereld. In *Oog en Geest* spreekt Merleau-Ponty ook wel van de *picturale diepte*.[46] Dit verwijst naar de diepte (een ander woord dat Merleau-Ponty aan de primordiale wereld geeft) op het doek. De picturale diepte komt tot stand via wat Bernet de picturale epoché noemde: een zien-volgens.

> *Het zien van de schilder is niet langer een blik op een* buiten*, een louter 'fysisch-optische' relatie met de wereld. De wereld bevindt zich niet langer vóór hem door middel van representatie: veeleer is het de schilder die als het ware in de dingen wordt geboren door concentratie en een tot zichzelf komen van het zichtbare.*[47]

De schilder kan het onzichtbare pas op doek krijgen, als hij een picturale epoché toelaat. Allereerst moet de schilder het onzichtbare zien, vervolgens kan hij dit ook zichtbaar maken. Dit doet de schilder zeer bewust niet via het schetsen van verschillende objecten. In de primordiale wereld is alles verbonden met elkaar en deze verbinding kan maar worden weergegeven door niet het object, maar de context van het object te schilderen: "*contains the atmosphere, the light, the object, the relief, the character, the outline and the style*".[48] De betekenis van het schilderij bevindt zich tussen de kleuren en de vormen. Tussen deze kleuren en vormen kan het onzichtbare tot stand komen. Laten we nu op deze kleuren en vormen van het schilderij ingaan.

De ware kleur constitueert toegang tot het ding in de primordiale wereld. Via kleuren wordt er vorm gecreëerd en kan de chaotische primordiale wereld op een gestructureerde manier tot leven komen.[49] Doch geldt ook voor de kleur dat het niet tot doel heeft de kleur van het object na te bootsen.[50] In de *Fenomenologie* beargumenteert Merleau-Ponty dat kleur geen constant gegeven is dat aan de dingen zit. Kleur is geen geïsoleerd iets. We kunnen het niet abstraheren van het object waar het aan kleeft. Het hangt fundamenteel samen met zijn object en wat het object voor ons betekent, met de belichting waar het op dat moment onder valt, met de zacht- of hardheid van het object, … Met andere woorden hangt kleur samen met

alle andere zintuiglijke gegevens. "*Een kleur is nooit eenvoudig alleen kleur, maar altijd kleur van een zeker object en het blauw van een tapijt zou niet datzelfde blauw zijn als het niet een wollig blauw was.*"[51] Daarom kan een kleur ons letterlijk het gevoel geven geraakt te worden. Als we het blauw van het wollige tapijt zien, voelen we deze kleur als het ware onder onze voeten strijken. Cézanne gebruikt kleur om ook de diepte, zachtheid en zelfs geur van een object op te wekken. Dit is geen loutere suggestie, maar zit in de essentiële kenmerken van kleur. Een schilderij van Cézanne slaagt erin een totale ervaring van de wereld tot leven te brengen via het doek.[52]

Hoe in de schilderkunst niet te representeren kan ook geïllustreerd worden aan de hand van beweging. Er zijn twee manieren om beweging te visualiseren. Enerzijds kan men dit op een representatieve, fotografische manier doen. Merleau-Ponty geeft in *Oog en Geest* het voorbeeld van het paard. Als we een foto nemen van een galopperend paard lijkt hij, eerder dan te rennen, een sprong te willen maken. De foto geeft dus niet die beweging weer die we eigenlijk hadden willen vangen. Dit wel doen vraagt een beeld schetsen dat we in werkelijkheid nooit te zien krijgen (Théodore Géricault doet dit bij zijn werk '*Derby van Epsom*' 1821). Dat is nu net het voordeel van de schilderkunst: het heeft de vrijheid datgene zichtbaar te maken wat met ons 'fysisch-optisch' oog niet zomaar waar te nemen valt. De schilderkunst ziet meer omdat ze zich midden in de wereld gooit, "*omdat ze zich altijd in het lijfelijk aanwezige bevindt*".[53]

Eigenlijk doet het er niet zozeer toe *wat* er geschilderd wordt. Enkele alinea's hoger werd er gesteld dat kunst dient te deformeren en weg dient te blijven van de lijn. Echter kunnen ook lijnen en vormen zodanig worden weergegeven dat er iets nieuws in geschapen wordt, stelt Merleau-Ponty in *Oog en Geest*. Wat kunstwerken volgens Merleau-Ponty behoren te doen is het "*verbreken van hun vergroeiing met het omhulsel van de dingen*".[54] Dan doet het er niet toe wat er juist op het doek staat: lijnen of kleuren, vormen of tekens. Hij schrijft hierover: "*Figuratief of niet, de lijn is in elk geval niet meer een nabootsing van de dingen, noch een ding. Ze is een zekere verstoring van het evenwicht in de onverschilligheid van het witte papier*".[55]

Via kleuren, vormen en beweging kan op een niet-representatieve manier de primordiale wereld geschilderd worden. Door een houding aan te nemen van passibiliteit slaagt de schilder erin zijn blik en penseel een primordiaal Zijn te laten vatten. Deze houding van passibiliteit vraagt een overgave aan ons lichaam. We dienen het onzichtbare van ons lichaam te laten spreken door waarneming en beweging heen. Kunst gaat echter verder dan deze houding. Ze doorwerkt de passibiliteit en het zien-volgens om zo van het onzichtbare meer te maken dan de vormeloze chaos die ze oorspronkelijk is. Wat zich normaliter op een onbewust niveau in het onzichtbare van ons lichaam afspeelt, kan in de kunst geëxpliciteerd worden. Zo brengt de kunstenaar dit onzichtbare tot leven en wordt het gecreëerd.

5. CONCLUSIE

In deze paper hebben we onderzocht wat bij Merleau-Ponty het begrip van het onzichtbare omvat en hoe dit gerelateerd is aan zijn visie op kunst. Vertrekkende vanuit het geleefde lichaam zagen we hoe het lichaam een naar-de-wereld-zijn is. Dit uit zich door waarneming en beweging heen. Het toont aan hoe lichaam en wereld als een chiasme met elkaar verbonden zijn. Dat is wat het Vlees probeert te omvatten. Tegelijkertijd omvat het ook de onzichtbare dimensie van dit alles. Het is immers een ontologie, een dimensie van het Zijn. Dit Zijn in de wereld is de primordiale wereld. Deze primordiale wereld is in eerste instantie onzichtbaar. We zien hem niet in ons dagelijkse kijken. Echter kunnen we hem toch waarnemen via een picturaal epoché.

Het onzichtbare kwam op verschillende manieren in deze paper aan bod. Ten eerste is er het onzichtbare dat vertrekt vanuit het lichaam. Dit gebeurt via het lichaamsschema. Via beweging en waarneming merken we dat ons lichaam iets van het onzichtbare van de wereld opslaat. Dit betreft zoals we zagen een onzichtbaar, precognitief weten. Dit onzichtbare van het lichaam brengt lichaam en wereld samen. Het is onzichtbaar opgeslagen in ons lichaam, maar bevat informatie over de wereld. Door te bewegen en waar te nemen richten we ons naar de wereld. We beseffen echter niet dat we op die manier iets grijpen van de wereld en dat we het ons eigen maken. Ook dit grijpen van de wereld gebeurt onbewust, precognitief, onzichtbaar.

Vervolgens zagen we het onzichtbare dat vertrekt vanuit de wereld. Dat kwam aan bod in ons hoofdstuk omtrent kunst. Het onzichtbare van de wereld noemt Merleau-Ponty ook wel de primordiale wereld. Het zit in de zintuiglijk-sensoriële wereld vervat. Dat het onzichtbare zich toont doorheen het zintuiglijke lijkt in eerste instantie paradoxaal, maar is het niet. Het zintuiglijk-sensoriële van de wereld vraagt een loslaten van rationele begrippen. Zo zien we objecten niet langer als objecten, maar zien we het hoe van de objecten. Dit hoe is waar het zintuiglijk-sensoriële, of het onzichtbare, van de wereld op slaat. Het onzichtbare van de wereld valt waar te nemen via een zien-volgens. Dankzij de kunst komt dit onzichtbare ook tot leven. De kunst creëert het onzichtbare, dat in de wereld slechts een vormloze chaos blijft. Dit is mogelijk door niet-representatief de context van objecten te schilderen: de kleuren, bewegingen, …, zoals we ze in de picturale epoché kunnen zien. Deze epoché vraagt een passibiliteit. We dienen ons met ons lichaam over te geven aan de ambiguïteiten van de wereld opdat die voor ons zichtbaar worden.

We hebben hier, ten behoeve van de duidelijkheid, het onzichtbare van lichaam en wereld opgesplitst. Echter blijkt dat beide een en hetzelfde zijn. Het onzichtbare in ons lichaam omvat het onzichtbare van de wereld. Het onzichtbare van de wereld

kunnen we maar kennen dankzij het onzichtbare van ons lichaam. Ook dit kennen gebeurt allemaal op onzichtbare wijze. Het Vlees als notie verenigt dit alles. Voor het bestek van deze paper is deze notie niet volledig uitgediept. Het zou toch relevant kunnen zijn dit te doen, aangezien het mooi weergeeft hoe lichaam, wereld en het Zijn samen gedacht kunnen worden.

Ook is in deze paper gebleken hoe kunst ons kan helpen het onzichtbare te expliciteren en meer te ervaren van wat er zich onbewust allemaal in ons lichaam en de wereld afspeelt. Via de kunst komt dit onzichtbare tot leven, wordt het gecreëerd. Zo kan kunst ons meer ontvankelijk maken voor het precognitieve in lichaam en wereld.

Het onzichtbare zichtbaar maken, het lijkt paradoxaal. Maar zoals Merleau-Ponty zijn *Oog en Geest* beëindigt is dit het echter niet. Het is een en hetzelfde: "*Dit voorafgaan van wat is aan wat men ziet en laat zien, en van wat men ziet en laat zien aan wat is, dat is precies het zien zelf.*"[56]

BIBLIOGRAFIE

Bernet, Rudolf. “Phenomenological and Aesthetic *Epoché*: Painting the Invisible Things Themselves.” In *OUP Uncorrected Proofs* (2012): 564-582.

De Vignemont, Frédérique, Victor Pitron en Adrian J.T. Alsmith. “What is the Body Schema?” In *Body Schema and Body Image*, uitgegeven door Yochai Ataria, Shogo Tanaka en Shaun Gallagher. New York: Oxford University Press, 2021.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Vertaald door Michael Moriarty. New York: Oxford University Press, 2008.

Fuchs, Thomas. “Body Memory and the Unconscious.” In *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, uitgegeven door Dieter Lohmar en Jagna Brudzinska. Berlijn: Springer, 2012.

Gallagher, Shaun. “Body schema and intentionality.” In *The Body and the Self,* uitgegeven door José L. Bermúdez, Naomi Eilan, en Anthony Marcel. New York: Oxford University Press, 1995.

Halák, Jan. “Body Schema Dynamics in Merleau-Ponty.” In *Body Schema and Body Image*, uitgegeven door Yochai Ataria, Shogo Tanaka en Shaun Gallagher. New York: Oxford University Press, 2021.

Hotanen, Juho. “Merleau-Ponty’s Reading of Descartes: From Cartesian Duality to New Ontological Structure.” Phd diss., Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2019.

Jackson, Gabrielle B. “Maurice Merleau-Ponty's Concept of Motor Intentionality: Unifying two Kinds of Bodily Agency.” In *European Journal of Philosophy* 26 (2018): 763-779. https:// doi.org/10.1111/ejop.12301.

Klee, Paul. *Théorie de l’art moderne*. Parijs: Gonthier, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Structure of Behavior*. Vertaald door Alden L. Fisher. Boston: Beacon Press, 1998.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologie van de Waarneming*. Vertaald door Douwe Tiemersma and Rens Vlasblom. Amsterdam: Boom, 2009.

Merleau-Ponty, Maurice. *Oog en Geest*. Vertaald door Rens Vlasblom. Amsterdam: Parrésia, 2012.

Merleau-Ponty, Maurice. “Le Doute de Cézanne.” In *Sens et non-sens*, uitgegeven door Pierre Patenaude. Parijs: Les Editions Nagel, 1966.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Vertaald door Alphonso Lingis. Illinois: Northwestern University Press, 1968.

Proust, Marcel. *Op Zoek Naar de Verloren Tijd: De Gevangene*. Vertaald door Thérèse Cornips. Amsterdam: De Bezige Bij, 2023.

Schreel, Louis. “Passibility : the pathic dimension of subjectivity.” In *Phenomenology, neuroscience and clinical practice : transdisciplinary experiences*, uitgegeven door Francesca Brencio. Berlijn: Springer, 2024.

Wambacq, Judith. *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*. Ohio: Ohio University Press, 2017.

---

[1] Marcel Proust, *Op Zoek Naar de Verloren Tijd: De Gevangene*, vertaald door Thérèse Cornips (Amsterdam: De Bezige Bij, 2023), 312.

[2] Dit is een eigen vertaling en mogelijks niet volledig accuraat.
[3] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, vertaald door Douwe Tiemersma and Rens Vlasblom (Amsterdam: Boom, 2009), 115.

[4] Merleau-Ponty, *Fenomenologie*, 113.
[5] Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, vertaald door Alden L. Fisher (Boston: Beacon Press, 1998), 191.

[6] Merleau-Ponty, *Fenomenologie*, 141.
[7] Merleau-Ponty, *Fenomenologie*, 235.
[8] Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, vertaald door Alphonso Lingis. (Illinois: Northwestern University Press, 1968), 130-1.

[9] Frédérique de Vignemont, Victor Pitron en Adrian J.T. Alsmith, “What is the Body Schema?”, in *Body Schema and Body Image*, uitgegeven door Yochai Ataria, Shogo Tanaka en Shaun Gallagher (New York: Oxford University Press, 2021).

[10] Merleau-Ponty, *Fenomenologie*, 162.
[11] Merleau-Ponty, *Fenomenologie*, 162.

[12] Tot welke problemen een gebrek aan het lichaamsschema kan leiden, toont Merleau-Ponty in de *Fenomenologie* uitgebreid aan met het ziektegeval van Schneider.
[13] Shaun Gallagher, “Body schema and intentionality,” in *The Body and the Self,* uitgegeven door José L. Bermúdez, Naomi Eilan, en Anthony Marcel (New York: Oxford University Press, 1995).

[14] Gabrielle B. Jackson, “Maurice Merleau-Ponty's Concept of Motor Intentionality: Unifying two Kinds of Bodily Agency,” in *European Journal of Philosophy* 26 (2018): 763-779. https://doi.org/10.1111/ejop.12301.

[15] Merleau-Ponty, *Fenomenologie*, 204.

[16] Jan Halák, “Body Schema Dynamics in Merleau-Ponty,” in *Body Schema and Body Image*, uitgegeven door Yochai Ataria, Shogo Tanaka en Shaun Gallagher (New York: Oxford University Press, 2021).

[17] Thomas Fuchs, “Body Memory and the Unconscious,” in *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, uitgegeven door Dieter Lohmar en Jagna Brudzinska (Berlijn: Springer, 2012).

[18] Fuchs, “Body Memory.”
[19] Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, vertaald door Alphonso Lingis (Illinois: Northwestern University Press, 1968), 180.

[20] Fuchs, “Body Memory,” 102.
[21] René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, vertaald door Michael Moriarty (New York: Oxford University Press, 2008).

[22] Juho Hotanen, “Merleau-Ponty’s Reading of Descartes: From Cartesian Duality to New Ontological Structure” (Phd diss., Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2019).

[23] Merleau-Ponty, *Fenomenologie*, 474.
[24] Fuchs, “Body Memory.”
[25] Judith Wambacq, *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty* (Ohio: Ohio University Press, 2017).

[26] Merleau-Ponty, *The Visible,* 147.
[27] Wambacq, *between Deleuze and Merleau-Ponty.*
[28] Wambacq, *between Deleuze and Merleau-Ponty,* 54-64.
[29] Merleau-Ponty, *The Visible.*
[30] Wambacq, *between Deleuze and Merleau-Ponty,* 56.
[31] Merleau-Ponty, *Fenomenologie.*
[32] Wambacq, *between Deleuze and Merleau-Ponty,* 166-86.
[33] Maurice Merleau-Ponty, “Le Doute de Cézanne,” in *Sens et non-sens*, uitgegeven door Pierre Patenaude (Parijs: Les Editions Nagel, 1966), 15-44.

[34] Wambacq, *between Deleuze and Merleau-Ponty,* 166-86.
[35] Merleau-Ponty, *Fenomenologie,* 425.
[36] Wambacq, *between Deleuze and Merleau-Ponty,* 178.
[37] Merleau-Ponty, *Fenomenologie,* 57.
[38] Rudolf Bernet, “Phenomenological and Aesthetic *Epoché*: Painting the Invisible Things Themselves,” in *OUP Uncorrected Proofs* (2012): 564-582.

[39] Louis Schreel, “Passibility : the pathic dimension of subjectivity,” in *Phenomenology, neuroscience and clinical practic: transdisciplinary experiences*, uitgegeven door Francesca Brencio (Berlijn: Springer, 2024).

[40] Fuchs, “Body Memory.”
[41] Bernet, “Phenomenological and Aesthetic Epoché”.
[42] Maurice Merleau-Ponty, *Oog en Geest*, vertaald door Rens Vlasblom (Amsterdam: Parrésia, 2012).

[43] Merleau-Ponty, *Oog en Geest*, 22.
[44] Wambacq, *between Deleuze and Merleau-Ponty,* 166-86.
[45] Paul Klee, *Théorie de l’art moderne* (Parijs: Gonthier, 1964), 32.

[46] Merleau-Ponty, *Oog en Geest.*
[47] Merleau-Ponty, *Oog en Geest*, 49.
[48] Wambacq, *between Deleuze and Merleau-Ponty,* 178. Citaat uit Merleau-Ponty’s *fenomenologie van de Waarneming.*
[49] Wambacq, *between Deleuze and Merleau-Ponty,* 166-86.
[50] Merleau-Ponty, *Oog en Geest.*
[51] Merleau-Ponty, *Fenomenologie,* 490.
[52] Merleau-Ponty, “Le Doute.”
[53] Merleau-Ponty, *Oog en Geest*, 55.
[54] Merleau-Ponty, *Oog en Geest*, 50.
[55] Merleau-Ponty, *Oog en Geest*, 53.
[56] Merleau-Ponty, *Oog en Geest*, 59.

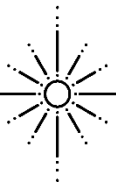
REDACTIONELE NOOT

Het postmodernisme heeft soms de naam niet maatschappijkritisch te zijn. De grote meta-narratieven die ooit nog zoveel leken te kunnen verklaren zijn uitgespeeld. Zo-ook het marxisme als schijnbaar onuitputtelijke bron van maatschappijkritiek. Na de dood van de grote ideologieën blijven slechts 'naakte' principes van performativiteit en kosmologische complexiteit over. Toch, misschien ligt hier wel het startpunt voor een heel nieuwe vorm van maatschappijkritiek? Dat is althans waar Kasper in dit artikel voor argumenteert. Hij neemt ons mee doorheen het, vaak zeer complexe, werk van de Franse postmodernist Jean-François Lyotard. Geen gemakkelijke lectuur, maar wel zeer belonend voor wie even de tijd neemt en doorbijt. Kasper toont hoe moeilijke filosofische debatten in een bachelorproef overzichtelijk kunnen worden gemaakt en hoe je als student wijsbegeerte leert deze complexiteit te doorgronden. We hopen dat ook u de uitdaging aangaat en zich doorheen de misschien wat intimiderende tekst van Kasper worstelt. De aha-Erlebniss die hopelijk op de worsteling zal volgen zal des te bevredigender zijn.

Milan

LICHTUNG 2024

pp. 71-91



(Dit artikel zal ook verschijnen in de Uil van Minerva)

VAN PROJECT NAAR PROGRAMMA

LYOTARD EN DE ANTI-HUMANISTISCHE MAATSCHAPPIJKRITIEK

KASPER DHEEDENE

"Elle a été habillée de tous les déguisements: destination de l'homme, progrès, lumières, émancipation, bonheur. Aujourd'hui cette forclusion apparaît, toute nue."[1]

1. INLEIDING

In *L'inhumain: Causeries sur le temps* (1988) spreekt de Franse filosoof Jean-François Lyotard (1924-1998) een opvallend verwijt uit, gericht aan de *Frankfurter Schule*. Alhoewel haar analyse van de cultuurindustrie door Lyotard gevolgd wordt, is er een fundamenteel probleem in aanwezig: "Positif ou négatif, ce diagnostic relève encore d'un point de vue humaniste. Or les faits sont ambigus."[2] Lyotard legt verder niet expliciet uit wat hij bedoelt met deze 'humanistische diagnose'. Zo komt de eerste vraagstelling van deze proef naar voren: hoe kunnen we dit verwijt plaatsen in het denken van deze filosoof? En wat moeten we verstaan onder dit humanisme?

Om deze vraag context en substantie te geven moeten we eerst een andere vraag opbouwen. Als jonge professor bevond Jean-François Lyotard zich in een revolutionair milieu in Algerije, waar hij van 1950 tot 1952 lesgaf en waar de strijd rond onafhankelijkheid opborrelde. Lyotard werd een marxistisch activist en sloot zich in 1954 aan bij de groep *Socialisme ou Barbarie*. Na een periode van tien jaar verliet een gedesillusioneerde Lyotard de groep en begon hij steeds meer twijfels te hebben bij het orthodoxe marxisme.[3] Wanneer Lyotard later de tijdsperiode van het wantrouwen tegenover de grote verhalen verklaart in het befaamde *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (1979), is het onder andere het marxisme dat in

moet boeten als metanarratief. Het zou een totaliserende verklaring geven voor bepaalde politieke actoren en processen en er een finaliteit aan geven, om deze te legitimeren in hun geschiedenis en in hun vooruitgang richting een roemrijke eindbestemming. Grote verhalen zoals de emancipatie van het (werkende) subject of de ontwikkeling van rijkdom zijn volgens Lyotard ongeloofwaardig geworden.[4]

Deze bevinding van Lyotard is, niet onverwacht, bekritiseerd geweest door (neo-)marxisten. De Britse marxistische auteurs David Harvey en Terry Eagleton verwijten respectievelijk in *The Condition of Postmodernity* (1989) en *After Theory* (2003) Lyotard de confrontatie niet aan te gaan met de realiteit van de politieke economie en globale machtsverhoudingen. Ook al zou de postmoderne conditie de heersende narratieven ontkrachten, betekent dit niet dat de concrete macht en onderdrukking van het laatkapitalisme daarmee ook werkelijk uitgeschakeld worden.[5] Hoe feilbaar de verhalen ook zijn, ze blijven nodig om het huidig hegemonisch narratief uit te dagen. Naast specifiek Lyotard nemen deze auteurs 'het postmodernisme' an sich, met haar stakende ongeloof en nadruk op differentie, in het vizier en bekritiseren het. Het postmoderne denken zou het verhaal van de mens en zijn geschiedenis willen afsluiten en een paradijs van intellectueel relativisme aankondigen, steunend op een laat-kapitalistische, ongenaakbare ondergrond.[6] Men verwijt de 'postmoderne denkers' geen maatschappijkritiek te hebben of mogelijk te maken. Ook de Amerikaanse filosoof Fredric Jameson stelt dat het postmodernisme, als manier van denken én als tijdsperiode, wordt gekenmerkt door een crisis van de kritische analyse:

> *It seems to be easier for us today to imagine the thoroughgoing deterioration of the earth and of nature than the breakdown of late capitalism; perhaps that is due to some weakness in our imagination. […] Postmodernism as an ideology […] is better grasped as a symptom of the deeper structural changes in our society and its culture as a whole, or in other words, in the mode of production.*[7]

Er is dus een fundamentele spanning tussen deze twee kampen. Het ongelovige en stakende postmodernisme komt te staan tegenover een standvastig en strijdvaardig neo-marxisme. De postmoderne denkers zouden het marxisme afschrijven als een verjaard en totaliserend groot verhaal, steunend op de heldenrol van het proletariaat. Het neo-marxistische kamp daarentegen bekritiseert de nihilistische en conformistische tendens van het postmodernisme. De kritische reflectie op de laatkapitalistische samenleving is onontbeerlijk en het postmoderne ongeloof verhindert dit. Het spanningsveld wordt geconstitueerd door de kwestie van de *maatschappijkritiek*: hoe vallen tendensen in de samenleving kritisch te ondervragen en welk (politiek of intellectueel) verzet is noodzakelijk voor beterschap? Men verwijt de postmoderne denkers deze opdracht niet aan te kunnen gaan.

Hieruit kunnen we de tweede vraagstelling van deze proef formuleren: hoe komt deze spanning tot uiting in Lyotards eigen werken? Hoe gaat Lyotard zelf de uitdaging van de maatschappijkritiek aan, als postmoderne filosoof? Na zijn politiek activisme kon hij zich nestelen als een post-structuralistische taalfilosoof en estheticus, met een nadruk op het fundamentele tekort van de representationele eenheid (in het discours of in het talige denken) om het geschil of de differentie weer te geven.[8]

Na *La Condition postmoderne* publiceerde hij ook enkele invloedrijke, maatschappijkritische werken. In *L'inhumain* (1988) en *Moralités postmodernes* (1993) formuleert Lyotard een systeemanalyse die zich expliciet verhoudt tot het postmodernisme en waarin de notie van technowetenschappen centraal komt te staan. De laatste tien jaar is er dan ook meer aandacht gegaan naar deze latere Lyotard (zie bijvoorbeeld het boek *Lyotard and the Inhuman Condition* (2016) van de Britse onderzoeker Ashley Woodward) waar Lyotard in een techniekfilosofische traditie geplaatst wordt. Die notie van technowetenschappen leidt tot een kritische systeemanalyse waarvoor het 'postmoderne ongeloof' van Lyotard juist een uitgangspunt vormt, in plaats van een obstakel. Deze paper wil aantonen dat de beschreven frictie tussen het postmodernisme met zijn pessimistische en stakende ongeloof en het strijdvaardige en maatschappijkritische marxisme in Lyotards werken op een merkwaardige manier gemedieerd wordt. Dit niet zonder het spanningsveld te verschuiven naar een nieuwe as, i.e. de as van het humanisme.

Zo komen onze twee vraagstellingen samen. Lyotards verwijt aan de *Frankfurter Schule*, dat die humanistisch zou zijn, kunnen we precies op dit spanningsveld tussen postmodernisme en maatschappijkritisch marxisme plaatsen. Maar hoe komt dit spanningsveld precies tot uiting? Samenvattend kunnen we de onderzoeksvraag van deze proef als volgt formuleren: "Hoe herwerkt de humanisme-kwestie het spanningsveld tussen postmodernisme en marxisme in Lyotards technowetenschappelijke maatschappijkritiek?"

Om deze onderzoeksvraag te beantwoorden moeten we eerst en vooral Lyotards technowetenschappelijke maatschappijkritiek uiteenzetten. Hierbij zal duidelijk gemaakt worden hoe het postmoderne ongeloof de mogelijkheidsvoorwaarde van deze maatschappijkritiek is, aangezien net de metanarratieven de ware aard van de technowetenschappelijke ontwikkeling van de maatschappij verborgen hielden. Daarna stelt deze proef dat de as van frictie verschuift naar de vraag of de gegeven maatschappijkritiek uitgaat van het systeem als een *project* of als een *programma*, een onderscheid dat eveneens als een onderscheid tussen een *humanistische* en *anti-humanistische* maatschappijkritiek te kaderen valt.

2. LYOTARDS TECHNOWETENSCHAPPELIJKE MAATSCHAPPIJKRITIEK

Al van bij het begin was het postmoderne *incredulité envers les métarécits* nooit zomaar een wantrouwen tegenover de grote verhalen. Hoewel de kritieken op het postmodernisme zich vaak richtten op deze bewering als een relativistische overgave aan het kapitalistische systeem, was Lyotard zelf uit op iets anders. Zoals de Belgische filosoof Massimiliano Simons aangeeft, ging *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* juist over wat deze verjaarde metanarratieven zou vervangen.[9] Het ongeloof ging met name over de wetenschappelijke productie van kennis die niet meer gelegitimeerd kon of moest worden door metanarratieven – beroep doende op waarden als menselijke emancipatie om te rechtvaardigen waarom er welke kennis geproduceerd werd.[10] Dit betekende echter niet dat deze kennisproductie afzwakte. Integendeel, in de plaats van deze externe legitimering kon de productie van kennis zich juist stroomlijnen door een nieuwe logica te volgen. Een logica van *performativiteit*, waar informatie wordt geproduceerd en zichzelf uitbreidt om de performativiteit of efficiëntie van het eigen systeem te vergroten.[11] "Les idées régulatrices précitées se groupent alors en un vaste complexe: savoir pour pouvoir performer: pouvoir pour être riche; être riche pour bien être ensemble, pour pouvoir performer, pour savoir."[12]

Belangrijk in deze performativiteitslogica is de steeds groter wordende impact van technologie die een bepaalde *output* tracht te maximaliseren en *input* van energie tracht te minimaliseren. De geproduceerde informatie kan de performativiteit het best versterken door zichzelf deels om te bouwen tot technologie door wetenschappelijke en experimentele instrumenten en applicaties verder uit te breiden en door economisch steeds sterker te staan.[13] Zo wordt het systeem bekwaam om nog meer informatie te produceren die vervolgens ingezet kan worden om het systeem nog performanter te maken.

2.1 Performativiteit

Het is de notie van performativiteit die terugkeert in *L'inhumain* en *Moralités postmodernes*. Waar er in *Le condition postmoderne* nog een focus lag op gesloten (academische) systemen zoals universiteiten of onderzoeksgroepen, staat er in deze latere werken veel meer op het spel. Ook hier is het *einde van de metanarratieven* een beginpunt om van te vertrekken. Welke grond schiet er nog over om een analyse op te bouwen als elke waarde en teleologie onderuitgehaald is? Lyotard stelt enigmatisch: "La métaphysique étant impossible comme telle, elle se fait réalité et acquiert ainsi le droit du fait."[14] In dit onderdeel van de bachelorproef gaan we in op Lyotards metafysische performativiteit om de verhouding tussen dit principe en het postmoderne ongeloof duidelijk te maken.

De inleiding van *L'inhumain* introduceert een kosmologisch proces van complexificatie of de toename van 'negatieve entropie'.[15] Dit proces volgt een eenvoudig principe: tussen twee elementen met een bepaalde relatie kan er altijd een bemiddelende derde term worden ingevoerd die de orde versterkt. De orde van het particuliere systeem, het geheel van de desbetreffende elementen in hun relaties, wordt betrouwbaarder en daarbij rijker aan capaciteiten en mogelijke modificaties. Efficiëntie of performativiteit wordt het middel en het doel; via haar inwendige dynamieken versnelt en breidt het systeem zichzelf uit. "Il assimile les hasards, en mémorise la valeur informationelle et utilise cette dernière comme nouvelle médiation nécessaire à son fonctionnement. Il n'a lui-même pas d'autre nécessité qu'un hasard cosmologique."[16] Deze voortdurende '*médiation*' of bemiddeling zorgt voor de verdere complexificatie van energie, informatie en van elke gegeven relatie in een systeem. Ze zou op kunnen gaan voor economische of sociale relaties, de cellen van organen en organismen, en zelfs nieuwe technologieën en media. De logica van performativiteit als het vergroten van de efficiëntie van het eigen systeem wordt hier een kosmische of metafysische constante. Hoe moeten we dit proces begrijpen?

In *Moralités Postmodernes* schetst Lyotard een 'postmoderne fabel', een geschiedenis van het universum.[17] Het ontstaan, de groei, en de verdere toekomst van het universum volgt enkel het blinde proces van de complexificatie van energie. De fabel beschrijft de route die het beschreven principe van entropische bemiddeling al heeft afgelegd. Van het ontstaan van sterren en planeten, de bevolking van de oceanen, tot de tijd van het kapitalisme en de liberale democratie; al deze wendingen zijn enkel te verklaren uit en ontstaan door het principe van toenemende performativiteit.[18] Sterrenstelsels en sterren vormden de eerste stabiele systemen van energie in een oerwoud van chaos, maar ze waren steeds gedoemd om te vergaan door de entropie. Uit één ster, de Zon met zijn planeten, kon het proces en de negatieve entropie zich echter voortzetten. Met een fortuinlijke combinatie van verschillende vormen van energie ontwikkelden zich op de Aarde complexere en gedifferentieerde energiesystemen. Via het Leven, de voortplanting en de actieve mogelijkheid van de dood zette de complexificatie zich voort. Het verdere verhaal, met "un certain M. Darwin", is bekend.[19] De meest efficiënte levende systemen hadden de meeste kans om verder geselecteerd te worden; men moest zo veel mogelijk energie opnemen uit het verbruik van zo weinig mogelijk middelen. "C'est ainsi qu'après quelque temps (très bref à l'horloge astronomique) le système nommé Homme se trouva sélectionné."[20]

Het systeem 'Mens' is de laatste geselecteerde belichaming van deze performativiteit. Via de symbolische taal – met het genereren en combineren van betekenissen – konden zijn materiële technieken zich verder ontwikkelen en kwam men tot revoluties in het vinden en exploiteren van energie. Zo installeerde er zich een systeem dat niet meer organisch en materieel geïndividueerd was, maar net uit

de socialisatie van organismen een nieuw subject kon creëren.[21] Complexe sociale organisatievormen leverden controleprogramma's die verdere stabiliteit en overleving verzekerden en uiteindelijk toonde de liberale democratie zich als de efficiëntste vorm ervan. Dit systeem stapte in een proces dat 'vooruitgang' werd genoemd. Het stimuleerde competitie tussen de eenheden van het systeem en benutte zoveel mogelijk menselijke energie door bestuursfuncties open te houden en kon elke crisis assimileren of overwinnen om haar eigen energetische performativiteit te vergroten. Dit 'open systeem', met de massale controle en exploitatie van nieuwe energiebronnen, was de beste garantie op de toename van interne complexiteit.[22]

Lyotard beschrijft zijn systeemanalyse als een *metafysica* van ontwikkeling.[23] Niet de mens, maar de energetische performativiteit is de actor en stuwende kracht van de complexificatie. Dit ontwikkelingsproces wordt onthuld na het postmoderne besef dat de verbeelding van de mens de lading van het systeem niet kan dekken.[24] Met het uitkleden van de legitimerende metanarratieven toont paradoxaal genoeg het maatschappelijk systeem zijn ware aard en krijgt het vrij spel. Het postmoderne ongeloof gaat bij Lyotard gepaard met een onderliggende metafysische performativiteit.

Echter moeten we nog dieper duiken om de relatie tussen het postmoderne en Lyotards systeemanalyse precies te krijgen. Hoe uit dit performativiteitsprincipe zich nu concreet in de huidige fase van belichaming in de Mens? Hoe vormt dit een analyse van de huidige tijd? Hier hanteert Lyotard de notie van *technowetenschappen.*

2.2 Technowetenschappen

Zoals Lyotard al aanduidde in *La Condition postmoderne* verzekert het omvormen van een systeem tot technologie haar optimalisatie en haar productiviteit het best. Het is ook niet toevallig dat Lyotard begint bij kennissystemen. In *L'inhumain* wordt het duidelijk dat de beschreven complexificatie van energie eveneens een complexificatie van *informatie* wordt.[25] De performantie van een systeem kan verder uitgebouwd worden door differentiërende eenheden op te nemen en deze eenheden kunnen zowel energetisch als informationeel van aard zijn. 'Informatie' moeten we hier begrijpen in een cybernetische context als een codering van proposities of gebeurtenissen. Elk levend wezen en systeem wordt in dit perspectief beschouwd als een informatieverwerker die binnenkomende gegevens kan vervormen, ontwikkelen en weer uitzenden als complexere data.[26] Deze cybernetische blik is bij Lyotard niet zomaar een neutrale herinterpretatie van wat men al kende, het is het gevolg van de huidige maatschappelijke stand van zaken. Woodward beschrijft deze cybernetische herinterpretatie in het hoofdstuk 'Information and Event: Lyotard's Philosophy of

Information' (2016), waar de codering zichzelf doortrekt tot een 'informational metaphysics'. Materiële systemen worden er beschouwd als de dragers en verzenders van informatie en blijken bovendien inferieur aan de complexiteit en performantie van opkomende technologieën.[27] Dit is dan ook hoe we Lyotards omwenteling van energie naar informatie kunnen begrijpen: de energetische systemen dreigen enkel nog deze functie van drager over te houden, nu het uitbouwen van (immateriële) informatie vruchtbaarder wordt dan die van de materiële energie zelf. De energetische complexiteit wordt noodzakelijk achtergelaten nu het produceren van informatie efficiënter blijkt te zijn en het is de mens die via zijn kennisproductie dit proces kan accelereren. Zo kunnen we stellen dat bij Lyotard de verdere complexificatie van systemen door de mens heen een immateriële weg uitgaat gericht op het assimileren, uitbouwen en verspreiden van data. Hoe komt dit concreet tot uiting? En wat is nu deze maatschappelijke stand van zaken die zou leiden tot de 'informational metaphysics'? "Dans la période actuelle, la science et la technique se combinent pour former la techno-science contemporaine."[28]

Het is precies de technowetenschap die de productie en distributie van informatie op zich kan nemen. Iedere technologie "est un artefact qui permet à ses usagers de stocker plus d'informations, de renforcer leur compétence et d'optimiser leurs performances."[29] Ze wordt het ideale strijdmiddel om het wetenschappelijke vergaren van kennis (nu: informatie) te optimaliseren. Deze technowetenschap reikt in *L'inhumain* echter verder dan het installeren van een technisch of experimenteel apparaat in wetenschappelijk onderzoek. Met de opkomst van 'nieuwe informatietechnologieën' dreigt er zich voor Lyotard een nieuw regime te voltrekken gericht op het algoritmisch verwerken en verspreiden van data.[30] De technowetenschap radicaliseert hier het immateriële karakter van de vorige institutionele en academische informatiesystemen. Ze installeert een mondiaal netwerk dat er enkel op uit is de opslagcapaciteit van het eigen *geheugen* steeds verder uit te breiden.[31] "[La grande monade est] beaucoup plus complète, beaucoup plus capable de programmer, de neutraliser l'événement et de le stocker, de médiatiser ce qui arrive, de conserver ce qui est arrivé."[32] De technowetenschap bouwt een *telegrafie* uit; ze ontwikkelt een netwerk dat informatie op een ongeziene manier kan verspreiden en uitbouwen, zonder zich te moeten nestelen op een lokale drager of op een bepaald moment in de tijd.[33] [34] Je zou kunnen stellen dat een systeem nu een software wordt die zich los kan wrikken van de energetische contingenties van de eigen hardware of drager. Waar eerder de geproduceerde informatie van een systeem gebonden bleef aan de positionering van de drager zelf, zoals tekst op papier of onderzoeksresultaten in de bibliotheek, vindt hier misschien zelfs een bredere emergentie plaats. De gegevens ervan zijn overal en nergens. Ze kunnen om het even waar 'opgevraagd' worden en de plaats van de oorspronkelijke 'ontvangst' blijft in duisternis onthuld. Deze gegevens of informatie-eenheden van

het netwerk assimileren op een ongeziene schaal nieuwe data en creëren nieuwe bemiddelingen voor deze data om een steeds performanter en complexer geheel te vormen. Dit vormt samen voor Lyotard een bijna tragische totaliteit. Alles van kennis, van performante waarde, en van gebeurtenissen bevindt zich *online*. De nieuwe informatietechnologieën creëren een digitale wereld op zich. Het wordt onmogelijk om nog 'mee te zijn met de tijd' zonder dit kolossale informatiesysteem te gebruiken en zelf een bijdrage te leveren.

Maar toch blijft deze technowetenschappelijke performativiteit voor Lyotard afhankelijk van de mens, meer bepaald de hersenen van die mens. De complexiteit wordt voorlopig nog steeds het best geleverd door de hersenen. Zij staan nog steeds in het centrum van de systemen, onderhouden hen, en staan zelf in voor het merendeel van de productie van informatie.[35] "La grande monade techno-scientifique n'a pas besoin de nos corps terrestres, des passions, des écritures, naguère recelés dans la domus. Elle a besoin de 'nos' merveilleux cerveaux."[36] Ze steunt op het communicatief karakter van de mens. Met name radicaliseert ze de *mededeelbaarheid* die eigen is aan de menselijke ervaring en die tot uiting komt in een cultureel weefsel. Op die manier valt volgens Lyotard dit informatiesysteem als een culturele instantie te beschouwen; de telegrafie op zich wordt *de* cultuur.[37] Via deze instantie communiceren we, komen we dingen te weten en kunnen we in contact komen met de wereld. De oorspronkelijke 'etnoculturen' waren dan ook de belangrijkste instanties om een (collectief) geheugen uit te bouwen door verhalen aan elkaar te vertellen of neer te schrijven.[38] Het is juist dit communicatief karakter van deze traditionele culturen dat overstegen moest worden. Ze waren nog gevestigd op een lokale plaats ergens op het aardoppervlak. Hun wijdte was in essentie gelimiteerd. Ze waren nog particulier, contingent en 'geografisch'. Je moest *daar* aanwezig zijn, in contact komen met de schriftuur en de taal kennen om in het verhaal te kunnen stappen. De mededeelbaarheid van de informatie bleef beperkt. De nieuwe technowetenschap daarentegen *delokaliseert* en *detemporaliseert* de cultuur. Elk obstakel wordt weggewerkt.[39] Elke plaats in de ruimte en moment in de tijd was te kort en te 'ver weg' om performantie te garanderen. Enkel de hersenen en de kennisoverdracht blijft nu over. De technowetenschap ontwortelt het particuliere en assimileert het singuliere. Ze komt neer op een veralgemening en vernietiging van culturen.[40] Lyotard is duidelijk: "La question d'une téléculture hégémonique à l'échelle planétaire est déjà posée."[41]

Ze wordt de functie én het doel van de staat en de economie. De performativiteit van het huidig maatschappelijk systeem, van de liberale democratie, bevindt zich dus in de technowetenschappelijke ontwikkeling van informatie. De mens, haar brein en haar samenleving staan in functie van het dragen van deze ontwikkeling. Dit krijgt bij Lyotard een apocalyptische toon. Ze kan elke lokale cultuur en elke gebeurtenis overmeesteren en inkapselen – als informatie of als drager van informatie – in het

informatiesysteem. Niets lijkt deze ontwikkeling van complexificatie nog in de weg te staan.

Deze huidige technowetenschappelijke performativiteit stuit echter wel op een obstakel: de levensverwachting van de zon. De zon heeft nog vier en een half miljard jaar te leven, daarna is het ook onherroepelijk gedaan met het leven op aarde. Het menselijke lichaam en haar mondiaal systeem kunnen hier niet tegenop.[42] Hoe zou de complexificatie zich dan nog verder kunnen zetten? Het wordt een evidentie dat ze een andere drager nodig zal hebben. Een die niet door de materiële contingenties van de mens op de aarde met zijn materieel gebonden hersenen wordt belemmerd. Het is dan ook de technowetenschap met zijn haastige uitstorting die doelt op het aangaan van deze verschroeiende uitdaging. De fabel uit *Moralités postmodernes* was namelijk nog niet afgelopen:

> *A l'époque où cette histoire fut racontée, toutes les recherches alors en cours, c'est-à-dire, en vrac: logique, économétrie et théorie monétaire, informatique, physique des conducteurs, astrophysique et astronautique, biologie et médecine, génétique et diététique, théorie des catastrophes, théorie du chaos, stratégie et balistique, techniques sportives, théorie des systèmes, linguistique et littérature potentielle, toutes ces recherches se trouvaient, de fait, consacrées, de près ou de loin, à éprouver et à remodeler le corps dit 'humain', ou à le remplacer, de telle sorte que le cerveau reste capable de fonctionner à l'aide des seules ressources énergétiques disponibles dans le cosmos. Ainsi se préparait le dernier exode du système néguentropique loin de la Terre.*[43]

De hersenen moeten dus gered worden van hun materialiteit, of ten minste van hun situering op aarde. Deze opgestelde uitdaging vertaalt zich in een slogan: het lichaam zal aangepast zijn, of zal niet zijn. Volgens Lyotard verklaart dit het huidige dominante karakter van de technowetenschappen: ze hebben de greep op ons nodig om deze uitdaging aan te gaan, zodat ze kunnen blijven groeien. Waar de hersenen dan na deze exodus zouden belanden en welke drager van de performativiteit er nog overblijft, is nog ongekend.

2.3 Postmodern ongeloof

Na deze uiteenzetting kunnen we begrijpen hoe Lyotards systeemanalyse zich achter het postmoderne ongeloof bevindt. De mens is niet het subject van de metafysica, zoals in de metanarratieven geloofd werd. Ze wordt er juist aan onderworpen. Het was dan ook dit ontwikkelingsprincipe dat altijd al aan de grondslag van de legitimerende metanarratieven lag: hun eigenlijke functie lag in het performanter maken van menselijk gedrag. Maar elke poging gepleegd om onze beweging naar performativiteit toch nog betekenisvol te maken, is volgens Lyotard nu ijdel en hol geworden. De metanarratieven kunnen niets meer verklaren of legitimeren en

daardoor kan de metafysica van ontwikkeling zich onbedekt tonen aan ons. Of zoals de Deense filosofe Anne Elisabeth Sejten het uitdrukt in haar hoofdstuk uit *30 years after Les Immatériaux* (2015):

"Postmodernity does not need ideologies, because it legitimizes itself. Its horizon does not lie in the future, but is here already. The nature of its goal is self-ensured by the performative gearing of the system. Legitimacy, thus, is no longer a problem; the universal project of emancipation of modernity is no longer separated from reality as an Idea regulating moral and political actions and decisions. Instead, it is immediately consumed by technological expansion itself."[44]

Het postmodernisme is geen obstakel, maar vormt juist de mogelijkheidsvoorwaarde voor een systeemanalyse en een metafysica. Enkel dankzij de onttovering van de metanarratieven en de ideologieën kan het systeem zijn ware aard tonen. Hoe zou deze postmoderne performativiteit een verschuiving van het geschetste spanningsveld – tussen de (neo-marxistische) maatschappijkritiek en het 'ongelovige' postmodernisme – kunnen betekenen? Hiervoor moet eerst de rol van maatschappijkritiek in Lyotards analyse duidelijk gemaakt worden.

2.4 Het onmenselijke

Het is nu duidelijk geworden wat Lyotards technowetenschappelijke performativiteit inhoudt. Echter blijft er een vraag onbeantwoord bij deze schets: hoe moeten we volgens Lyotard deze ontwikkeling beoordelen? Enkel na deze vraag te beantwoorden kunnen we de verschuiving van het spanningsveld bij Lyotard analyseren. Is deze systeemanalyse en metafysica een *kritiek* op de maatschappelijke orde waartegen we ons zouden moeten verzetten? Zou je Lyotard hiermee in een maatschappijkritische traditie kunnen plaatsen? De dubbele notie van het onmenselijke kan deze kwestie ophelderen.

In de inleiding van *L'inhumain* introduceert Lyotard de twee verschillende, aan elkaar tegengestelde onmenselijkheden:

> *L'inhumanité du système en cours de consolidation, sous le nom de développement (entre autres), ne doit pas être confondue avec elle, infiniment secrète, dont l'âme est l'otage. Croire, comme il m'est arrivé, que celle-là peut relayer celle-ci, […] c'est se tromper. Le système a plutôt pour conséquence de faire oublier ce qui lui échappe.*[45]

De onmenselijkheid van het systeem valt juist samen met de beschreven technowetenschappelijke performativiteit en metafysische complexificatie van energie of informatie. Ze vormt de basis en het doel van de dominantie van het systeem op haar menselijke eenheden. Wees communicabel, wees redelijk, produceer informatie, draag bij aan het systeem, "publish or perish!"[46] De

technowetenschappelijke monade, waar onze hele samenleving in functie van staat, kan enkel een performanter en complexer geheel vormen als haar eenheden informatie opnemen en verder bemiddelen. De mens komt in functie te staan van het uitdragen van de complexificatie. Er voltrekt zich een "devaluation of our existence by contemporary social, cultural and technological developments."[47] Het feit dat Lyotard dit kolossale geheugensysteem aanduidt als een *ontmenselijking* toont dat het niet onschuldig is en wel maatschappijkritisch te interpreteren valt. Het vervreemdt, onderdrukt en assimileert iets eigen aan de mens. Ze vormt een totaliteit en een verklaring voor enig maatschappelijk onbehagen.

Deze onmenselijkheid vormt geen noodzakelijk kwaad. Dit omdat er wel degelijk een andere kant, een *verzet* mogelijk is. Er is iets in de mens dat dreigt te verdwijnen, iets dat een alternatief bood aan de onmenselijke ontwikkeling. Lyotards inleiding in *L'inhumain* wil onder andere dit expliciteren. "[…] que reste-t-il d'autre, comme 'politique', que la résistance à cet inhumain?"[48]

Voor Lyotard is het echter niet gepast om te spreken over onze 'menselijkheid' die onderdrukt wordt, of die een alternatief kan bieden aan de ontwikkeling. Lyotard wou de mens beschermen tegenover zij die hem willen 'vangen' en afbakenen, en geen ruimte laten voor de onbepaaldheid en het onafstembare van de mens. Lyotard haalt namen als Habermas, Rawls, Rorty en Appel aan als filosofen die de waarde van 'mens' niet in vraag durven te stellen – en daarbij conformeren aan een onderdrukkend imperatief. De menselijkheid die 'het humanisme' predikt zou juist bijdragen aan de onmenselijke ontwikkeling: de mens wordt redelijkheid en mededeelbaarheid toegeschreven, om efficiënt informatie te produceren en te verspreiden.[49] Het is volgens Lyotard accurater om dat wat eigen is aan de mens, wat vergeten en achtergelaten wordt door de ontwikkeling, aan te duiden als het *onmenselijke in de mens*.

"Et si, de l'autre, le 'propre' de l'homme était qu'il est habité par de l'inhumain?"[50] Lyotard wil hiermee de heterogeniteit en onbepaaldheid van de mens benadrukken. In de inleiding van *L'inhumain* introduceert hij deze notie van het onmenselijke als het onbezonnen of irrationele kind dat achter ieder van ons schuilt. Het kind komt taal tekort, is weifelend over de objecten van zijn belangstelling en blijft ongevoelig voor het gezond verstand of het berekenen van enig voordeel.[51] De notie komt voor doorheen Lyotards oeuvre, maar blijft steeds cryptisch en wazig. Hij somt zelf op: "[…] travail, figural, hétérogénité, dissentiment, événement, chose, de réserver: l'inaccordable."[52] Je kan dit 'onafstembare' onmenselijke beschouwen als een driftmatige en voor-talige *anima*: een 'onhandelbare rest' die het menselijke denken en handelen richting geeft en onze esthetische gevoeligheid constitueert.[53] Ze maakt ons ontvankelijk voor de singuliere gebeurtenis en het subversieve kunstwerk. Het is juist deze affectieve en kinderlijke rest die door de ontwikkeling van performativiteit achtergelaten wordt. Het onmenselijke van het systeem onderdrukt de

onmenselijkheid van ieder mens, waarna enkel de redelijke, producerende en communicerende 'menselijkheid' overblijft.

Lyotards postmoderne systeemanalyse en de notie van een onmenselijke performativiteit, die doelt op haar eigen complexificatie, kunnen we dus beschouwen als een maatschappijkritiek. Ze onderdrukt en vervreemdt het onmenselijke in de mens, en ze biedt een verklaring voor het (laat)kapitalistische narratief van vooruitgang, een narratief dat ongeloofwaardig is geworden. Er is nood aan een *politiek verzet* tegen de technowetenschappelijke ontwikkeling van informatie, vanuit de onmenselijkheid eigen aan de mens.

3. VAN PROJECT NAAR PROGRAMMA

Nu Lyotards technowetenschappelijke maatschappijkritiek uiteengezet is en haar relatie tot het postmoderne ongeloof duidelijk is gemaakt, kunnen we een aantal conclusies trekken over Lyotards verhouding tot het spanningsveld tussen kritisch marxisme en ongelovig postmodernisme – een spanning geconstitueerd door de kwestie van het al dan niet mogelijk maken van maatschappijkritiek.

Eerst en vooral moet het duidelijk zijn geworden dat Lyotard deze spanning in de besproken latere werken heeft kunnen *mediëren*. Het ongeloof tegenover de metanarratieven is het uitgangspunt voor Lyotards kritische systeemanalyse en zijn bevinding van de technowetenschappelijke ontwikkeling van informatie. Men kan spreken van een *postmoderne maatschappijkritiek*: het uitkleden van de verschillende vermommingen – zoals vooruitgang of de stijging van welvaart – is een voorafgaande noodzakelijkheid om de 'naakte' performativiteit in haar kosmische ontwikkeling te kunnen aanschouwen. De beschreven marxistische kritiek op Lyotards postmodernisme wordt hiermee weerlegd. Ze durft wel degelijk kritisch te reflecteren op de tendensen en oorzaken van de laatkapitalistische samenleving en blijft dus niet steken in het relativistisch conformisme dat haar verweten wordt. Lyotard toont aan dat het postmoderne ongeloof in de grote verhalen geen hindernis moet zijn om een systematische en kritische systeemanalyse te formuleren.

Toch blijft er een ambiguïteit aanwezig in de bemiddeling die Lyotard teweegbrengt. Zoals Lyotards verwerping van de analyse van de *Frankfurter Schule* aantoont, belandt men in zijn analyse op een andere plek dan waar de neo-marxistische kritiek op het laatkapitalisme eindigt.[54] Het spanningsveld lijkt in zijn werken verschoven te worden naar een nieuwe as. Waar eerst het postmoderne ongeloof tegenover de maatschappijkritiek stond, gaat hier het spanningsveld zich *in* de (wijze van doen aan) maatschappijkritiek zelf bevinden. Het tweede deel van deze proef wil deze verschuiving van het spanningsveld tussen postmodernisme en marxisme verkennen, om het statuut van Lyotards postmoderne maatschappijkritiek helder te

krijgen en om een verklaring te kunnen bieden omtrent zijn verwijt aan de *Frankfurter Schule*.

3.1 Lyotards breuklijn

In *L'inhumain* beschouwt Lyotard de kosmische vordering als het resultaat van een *programma*.[55] Zoals besproken beschreef hij het basisprincipe van de ontwikkeling als de wet van de bemiddeling: tussen twee elementen met een bepaalde relatie, voert men een bemiddelende derde term in die de orde versterkt of compliceert. De enige beweging die in de kosmische ontwikkeling telkens gemaakt werd was de uitwerking van dit basisprincipe – de voortdurende energetische of informationele bemiddeling van systemen. De kosmische ontwikkeling van performativiteit zou men dus kunnen begrijpen als de systematische uitvoering van dit *programma van bemiddeling*. De mens is maar tijdelijk ingeschakeld om dit metafysische programma mee uit te voeren.

Daartegenover staat volgens Lyotard het menselijke *project*. In de grote verhalen was het de mens zelf die als subject en actor zijn wereld schept en zichzelf emancipeert vanuit zijn vijandige bestaansomstandigheden.[56] Men realiseert gezamenlijk een politiek project – op weg naar welvaart, zelfbewustzijn, vrijheid of eender welke (utopische) eindbestemming. De huidige samenleving zou dan ook ontstaan zijn uit een bepaald politiek project en gericht zijn op het vervullen van haar einddoel.[57]

Dit onderscheid, tussen project en programma, lijkt een cruciale rol te spelen in Lyotards postmoderne visie. Het is misschien hier dat de verschuiving van het spanningsveld gezocht moet worden. Lyotard zelf haalt dit onderscheid aan als constitutief voor de breuklijn die 'het postmoderne' tewerkstelt:

> *Cela dit, une chose est de projeter l'émancipation humaine, une autre est de programmer le futur comme tel. […] Ce que certains ont nommé le post-moderne ne désigne peut-être qu'une rupture, ou du moins une fêlure, entre un 'pro' et l'autre, je veux dire: entre le projet et le programme. Celui-ci semble aujourd'hui pouvoir, beaucoup mieux que celui-là, relever le défi lancé à l'espèce humaine par le procès de complexification.*[58]

Het is precies dit onderscheid dat een nieuwe breuk tussen een moderne en een postmoderne analyse aantoont. Maar verder verduidelijkt Lyotard niet waarom dit onderscheid zo bepalend is voor de breuklijn. Hoe kunnen we dit verschil tussen project en programma interpreteren? En hoe zou dit een verschuiving van het spanningsveld kunnen betekenen? Deze proef schuift een lezing naar voren die het onderscheid tussen project en programma kadert als een kwestie van *maatschappijkritiek*.

Een passage vijf pagina's voor het aangehaalde citaat ondersteunt deze lezing:

“Si la nouvelle culture peut produire des effets si divergents, de généralisation et de destruction, c’est qu’elle ne paraît relever du domaine humaine ni par ses buts ni par ses origines. Comme le développement du système techno-scientifique le montre à l’évidence, la technologie et la culture qui lui est associée sont nécessitées à poursuivre leur essor, et cette nécessité doit être rapportée au procès de complexification (de nég-entropie) qui a lieu dans l’aire cosmique habitée par l’humanité. L’espèce humaine est pour ainsi dire tirée ‘en avant’ par ce processus sans l’avoir la moindre capacité de le maîtriser.”[59]

In de programmatische visie zijn de mens en zijn maatschappij louter de laatste belichaming van het proces van complexificatie. Zoals dit citaat weergeeft, is een van de implicaties van het programmatische principe dat de mens noch de *oorzaak* noch het *doel* van het huidige maatschappelijke systeem kan zijn. De technowetenschappelijke samenleving is reeds gedecodeerd en is geen product van een bepaald metanarratief. Ze hoeft niet gelegitimeerd te worden en kan ook niet verworpen worden door enig ongeloof. De laat-kapitalistische maatschappij is het resultaat van een niet-menselijk programma dat uit is op het uitbouwen en complexer maken van informatie – steunend op een menselijk medium dat uiteindelijk ook zichzelf zal uitfaseren.

Dit betekent dat Lyotards programmatische visie zich moet afzetten tegen de veronderstelling dat de maatschappij een uiting is van een bepaald project. Als het huidige (laatkapitalistische) systeem niet *van* of *voor* de mens is gemaakt, betekent dit noodgedwongen dat ze ook geen project van een groep mensen kan zijn – gericht op emancipatie of welvaart. In deze visie is het fout om te poneren dat de mens verantwoordelijk is voor de maatschappelijke tendensen, dat ze invloed kan uitoefenen op haar ontwikkeling of dat ze de oorzaak ervan is.

De samenleving is volgens Lyotard geen project van menselijke emancipatie. Aangezien de grote verhalen ongeloofwaardig zijn geworden, en zijn vervangen door een onderliggende metafysica, kan men zich niet meer beroepen op een menselijk project om maatschappelijke ontwikkelingen te verklaren. Hoe zou dit een verschuiving van het spanningsveld kunnen inhouden? Hiervoor kunnen we ons wenden tot de *Frankfurter Schule* en de kritiek die Lyotard op deze school heeft geuit.

3.2 Verschuiving spanningsveld

Net voor het aangehaalde citaat waar Lyotard stelt dat de mens noch de oorzaak noch het doel is van de maatschappij en de technowetenschappelijke cultuur, haalt hij de analyse van de cultuurindustrie aan om te argumenteren dat die cultuur de (on)mens onderdrukt.[60] Echter uit hij ook meteen kritiek op de uitgangspunten van de *Frankfurter Schule*. Die bezondigt zich aan het toekennen van menselijk agentschap aan de ontwikkelingen van de samenleving en de cultuur. We kunnen dus juist deze

school aanwijzen als een die ervan uitgaat dat de maatschappij een menselijk project is.

Lyotard focust voornamelijk op Theodor W. Adorno in zijn werken, als representatief voor de school. De *Frankfurter Schule* was een neo-marxistisch instituut dat onder leiding van Horkheimer in 1931 vanuit sociologische hoek het laatkapitalisme analyseerde en de kritische theorie wilde aanpassen aan de twintigste eeuw.[61] Op filosofische grond werden onder andere het nazisme, de totaliserende samenleving, en de westerse cultuur en haar grondslagen geanalyseerd – met het besef dat de analyse van Marx op verschillende niveaus niet meer toepasbaar was op hun contemporaine samenleving. Adorno schreef onder andere over de cultuurindustrie, esthetica en de onderwerpende rede van de Verlichting. Hoe kunnen we Lyotards verwijt nu interpreteren?

Eerst en vooral toont het uitgangspunt van de samenleving als project zich in het feit dat het laatkapitalistische systeem als *irrationeel* beschouwd wordt. Alhoewel haar technische middelen steeds rationeler worden, zijn het de doelen van de samenleving zelf die irrationeel zijn.[62] Ze zouden de opdracht van menselijke emancipatie niet kunnen bereiken, aangezien de mens onderdrukt wordt en daardoor een irrationeel totaalsysteem uitmaken. In de programmatische visie van Lyotard kan daarentegen de samenleving niet irrationeel zijn: ze had namelijk nooit het doel van menselijke emancipatie, aangezien ze niet het gevolg is van een bepaald project. Haar doel is het vergroten van de performativiteit en het uitbouwen van informatie – en die uitdaging is men aan het volbrengen.

De onderdrukking die de cultuurindustrie tewerkstelt, wordt door Adorno dan ook beschouwd als veroorzaakt door het laatkapitalisme en door haar tendens tot het accumuleren van winst in alle mogelijke domeinen.[63] Ze zou elk domein van de menselijke cultuur performant en winstgevend moeten maken, steunend op een Verlichtingslogica van instrumentalisatie. Ook hier kan de programmatische visie kritiek geven op deze benadering. Zoals Simons in zijn paper verwoordt: "[C]apitalism is not the cause of performativity, but one of its latest effects."[64] Het is juist de performativiteit die de kapitalistische onderdrukking of de Verlichtingslogica veroorzaakte en niet omgekeerd. Het maxime van instrumentalisatie is geen resultaat van een bepaald menselijk en politiek project, maar juist de oorzaak ervan.[65]

Zo hebben we de maatschappijkritische kwestie van het project tegenover het programma kunnen vervolledigen. Lyotards verwijt aan de *Frankfurter Schule* valt te verklaren door het feit dat Adorno lijkt uit te gaan van de ontwikkeling van de maatschappij als (het resultaat van) een bepaald project. Nu het einde van de grote verhalen is aangebroken, wordt ook het project-denken ongeloofwaardig. Ze blijft steken in een moderne visie op de samenleving; een postmoderne maatschappijkritiek daarentegen moet onvermijdelijk uitgaan van een metafysische

en programmatische visie op de samenleving. Het wordt onmogelijk om de maatschappij te beschouwen als gemaakt *van* en *voor* de mens, aangezien de mens zelf reeds onttoverd is.

Het is hier dus dat de verschuiving van het spanningsveld gevonden wordt. Alhoewel Lyotard de spanning tussen het postmodernisme en het neo-marxisme kon bemiddelen via de *postmoderne maatschappijkritiek*, heeft het postmoderne ongeloof toch verdere gevolgen. De frictie gaat zich situeren in de uitgangspunten van de maatschappijkritiek zelf: in het onderscheid tussen de moderne maatschappijkritiek die uitgaat van een project, tegenover een postmoderne of technowetenschappelijke maatschappijkritiek die uitgaat van een programma.

Aangezien de critici van Lyotards postmodernisme, Eagleton en Harvey, expliciet in dezelfde neo-marxistische traditie staan als de *Frankfurter Schule* valt deze verschuiving te formuleren als een hernieuwing van het spanningsveld tussen postmodernisme en neo-marxisme.[66] Dit is dan ook de repliek die geformuleerd kan worden tegen de kritiek op Lyotard: het is niet dat door het postmoderne ongeloof de maatschappijkritiek onmogelijk wordt, maar het is juist dat ze inziet dat *de maatschappij onverschillig staat tegenover de mens en zijn verhalen.*

3.3 Anti-humanistische maatschappijkritiek

Hiermee is er ook een antwoord gegeven op de eerste opgestelde vraag van deze paper. Lyotard had het namelijk over een 'humanistisch uitgangspunt':

"Ce n'est pourtant pas à dire qu'on peut se contenter, avec ladite École de Francfort, de critiquer la subordination de l'esprit aux règles et aux valeurs de l'industrie culturelle. Positif ou négatif, ce diagnostic relève encore d'un point du vue humaniste. Or Les faits sont ambigus."[67]

Het spanningsveld is verschoven naar de as van het *humanisme*. Naast Lyotards verwerping van het 'mens-vangende' humanisme, zoals eerder beschreven in deze paper, kunnen we stellen dat Lyotard zich ook afzet tegen het humanisme dat *het systeem zelf* wil vangen en begrijpen in een humanistisch kader. De maatschappijkritiek die uitgaat van de maatschappij als een project heeft een humanistisch uitgangspunt: de mens zou bepalend zijn voor de oorzaken en doeleinden van de samenleving. De postmoderne visie op de maatschappijkritiek is daarentegen anti-humanistisch van aard. De mens is maar een tijdelijke schakel in de uitvoering van het kosmologische programma van ontwikkeling en zijn grote verhalen zijn er enkel om dit proces te legitimeren. De anti-humanistische aard van de technowetenschappelijke ontwikkeling moet zich vertalen in een maatschappijkritiek die deze niet-menselijke dimensie van de ontwikkeling herkent en dus ook een anti-humanistisch uitgangspunt aanneemt.

Hiermee is dan ook duidelijk geworden waarom het net een humanistisch uitgangspunt is dat Lyotard verweet aan de *Frankfurter Schule*. Aangezien haar analyse nog uitging van de maatschappij als een project, stelde ze een humanistische diagnose en bleef ze vervat in bepaalde metanarratieven. Dit verwijt is dus te beschouwen als het startschot in het omgevormde dispuut; Lyotard kan in zijn eigen werken een repliek bieden op de kritiek die op zijn postmodern uitgangspunt geformuleerd werd.

4. CONCLUSIE

Deze paper stelde vast dat de spanning tussen postmodernisme en neo-marxisme *bemiddeld* werd: het postmoderne ongeloof tegenover de metanarratieven is het uitgangspunt van Lyotards technowetenschappelijke maatschappijkritiek. Enkel door het uitkleden van de metanarratieven kon het onderliggende beginsel zich 'naakt' aanbieden: het principe van performativiteit en kosmologische complexificatie. De metanarratieven hadden dan ook als eigenlijke functie om deze beweging van de mens richting performativiteit betekenisvol en aannemelijk te maken. Nu de decodering zich voltrekt kan de informationele complexificatie zich via de technowetenschappen onbegrensd uitbreiden.

Naast de bemiddeling is er ook een *verschuiving* van het spanningsveld vastgesteld. Waar eerst het postmodernisme tegenover de maatschappijkritiek leek te staan, werd in *L'inhumain* duidelijk dat de spanning zich *in* de wijze van maatschappijkritiek ging bevinden. De postmoderne diagnose van de samenleving onderscheidt zich van de neo-marxistische benadering door haar onmenselijke dimensie. Als de metanarratieven van de mens ongeloofwaardig zijn geworden, kan enkel nog een niet-menselijk principe de verklaring bieden voor maatschappelijke ontwikkelingen. De ideologieën en doelen die aan de basis zouden liggen van de samenleving, zijn in de postmoderne visie niets meer dan vermommingen en een legitimering van het onderliggende programma. Het systeem is geen ideologische keuze, het is juist de ideologie zelf die een cruciaal deel vormt van de metafysische performativiteit.

We kunnen dus concluderen dat het spanningsveld zich gaat bevinden op de as van het humanisme. De postmoderne en anti-humanistische maatschappijkritiek komt tegenover de marxistische en humanistische maatschappijkritiek te staan. Dit humanisme draait rond de vraag of de maatschappij al dan niet *van* of *voor* de mens gemaakt is. Ofwel de mens, ofwel het onderliggende programma wordt beschouwd als de actor van ontwikkeling. Daarmee is ook een verklaring gegeven aan Lyotards verwijt aan de *Frankfurter Schule*: die zou humanistisch zijn door het bekritiseren van het laat-kapitalisme als een menselijk project.

Zo kan ook een antwoord gegeven worden op de marxistische critici. Lyotards postmodernisme ging niet over de verdwijning van doelgerichtheid en ideologie in

de samenleving, het ging juist over wat er *altijd reeds aan het spelen was onder de mens en zijn ideologieën.*

Met dit weerwoord is de marxistische kritiek echter niet verworpen. Het spanningsveld is verschoven naar een nieuwe as, maar daarmee niet beslecht. Deze verschuiving geeft net meer redenen om de discussie nieuw leven in te blazen. Noodwendig komt de vraag naar voren hoe het neo-marxistische kamp een antwoord kan bieden op deze repliek. Op welke manier valt de humanistische maatschappijkritiek te verdedigen, en welke fundamentele tekorten zijn aanwezig in de programmatische visie van Lyotard? Filosoof Keith Ansell-Pearson brengt de discussie op gang:

“The real problem with Lyotard’s fantastical account is that it ascribes to capital a vitalism and a teleology. He thus ends up, ironically, offering us the kind of meta-narrative which he had sought to show in the earlier essay on the postmodern condition was now discredited. Grand narratives concerning a neg-entropic future end up being complicit with the image that the system of control likes to project of itself, that is, portraying advanced technological life as if it were simply a mere continuation of natural history.”[68]

BIBLIOGRAFIE

Adorno, Theodor W. "Society." *Salmagundi* 10 (1969): 144-153. Vertaald door F. Jameson.

Ansell-Pearson, Keith. *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition.* Londen: Routledge, 1997.

Eagleton, Terry. *After Theory.* Londen: Penguin Books, 2003.

Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change.* Oxford: Blackwell, 1989.

Jameson, Fredric. "The Antinomies of Postmodernity." In *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998*, 50-72. Londen: Verso, 1998.

Jay, Martin. *De dialektische verbeelding: Een geschiedenis van de Frankfurter Schule en het Instituut für Sozialforschung 1923-1950 [1973].* Vertaald door C. Kooyman. Amsterdam: Ambo, 1977.

Lyotard, Jean-François. *L'inhumain: Causeries sur le temps.* Parijs: Galilée, 1988.

———. *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir.* Parijs: Minuit, 1979.

———. *Moralités postmodernes.* Parijs: Galilée, 1993.

———. *Pérégrinations: Loi, forme, événement.* Parijs: Galilée, 1990.

———. *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers.* Parijs: Galilée, 1984.

Peperstraten, Frans van. *Jean-François Lyotard: Gebeurtenis en rechtvaardigheid.* Kampen: Kok Agora, 1995.

Schrödinger, Erwin. *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell.* Cambridge: Cambridge University Press, 1944.

Sejten, Anne Elisabeth. "Exhibit and Thinking: An Anamnesis of the Postmodern." In *30 Years after Les Immatériaux: Art, Science, and Theory*, bewerkt door Y. Hui & A. Broeckmann, 159-178. Lüneburg: meson press, 2015.

Simons, Massimiliano. "Jean-François Lyotard and Postmodern Technoscience." *Philosophy & Technology* 35: 31 (2022). https://doi.org/10.1007/s13347-022-00517-3.

Woodward, Ashley. *Lyotard and the Inhuman Condition: Reflections on Nihilism, Information and Art.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Eindnoten:

[1] Jean-François Lyotard, *L'inhumain: Causeries sur le temps* (Parijs: Galilée, 1988), 64.
[2] Lyotard, *L'inhumain*, 75.
[3] Jean-François Lyotard, *Pérégrinations: Loi, forme, événement* (Parijs: Galilée, 1990), 91-96.
[4] Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (Parijs: Minuit, 1979), 7-9.

[5] David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Blackwell1 1989), 117.
[6] Terry Eagleton, *After Theory* (Londen: Penguin Books, 2003), 123-125.
[7] Fredric Jameson, "The Antinomies of Postmodernity," in *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983-1998* (Londen: Verso, 1998), 50.
[8] Zie *Jean-François Lyotard: Gebeurtenis en rechtvaardigheid* (1995) van Frans van Peperstraten.
[9] Massimiliano Simons, "Jean-François Lyotard and Postmodern Technoscience," *Philosophy & Technology* 35 (2020): 3-4.
[10] Lyotard verwijst hierbij onder andere naar het *Bildungs*-ideaal van de (Duitse) natie, het nastreven van (intellectuele) vrijheid, en de Stalinistische 'mars naar het socialisme' als narratieven van menselijke emancipatie die kennisproductie moesten legitimeren (Lyotard, *La Condition postmoderne*, 54-62).
[11] Lyotard, *La Condition postmoderne,* 8.
[12] Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Parijs: Galilée, 1984), 47.
[13] Lyotard, *La Condition postmoderne,* 72-78.
[14] Lyotard, *L'inhumain,* 13-14.
[15] Lyotard, *L'inhumain,* 13-15. De Oostenrijkse natuurkundige Erwin Schrödinger introduceerde in *What is Life?* (1944) dit concept van negatieve entropie. Hierin toont Schrödinger hoe elk organisme de omringende energetische chaos of entropie probeert tegen te gaan, door als (biologische) structuur een onderscheiden systeem van energetische orde te creëren. Zo vormt er doorheen de chaos toch een dynamiek van relationele en ordelijke energie (Erwin Schrödinger, *What is Life?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1944), 67-74).
[16] Lyotard, *L'inhumain,* 14.
[17] Deze 'fabel' is voor Lyotard geen metanarratief, want: "Elle ne répond pas à la demande de rémission où d'émancipation." De mens is er geen protagonist, enkel de strijd van energie in de kosmos wordt gevolgd. (Lyotard, *Moralités postmodernes*, 93-94).
[18] Lyotard, *Moralités postmodernes*, 81-86.
[19] Lyotard, *Moralités postmodernes*, 82.
[20] Lyotard, *Moralités postmodernes,* 83.
[21] Lyotard, *Moralités postmodernes,* 83-84.
[22] Lyotard, *Moralités postmodernes,* 84-85.
[23] Men kan de term 'metafysica' hier begrijpen als de tegenhanger van het metanarratief, waar in plaats van menselijke emancipatie de fysische ontwikkeling van energie centraal staat. "C'est, inévitablement, un discours de physique générale, avec sa dynamique, son économique, sa cybernétique. Tout discours de physique générale est un discours de métaphysique, comme on le sait depuis Aristote et Leibniz." (Lyotard, *L'inhumain*, 13).
[24] Lyotard, *Moralités postmodernes*, 89.
[25] Uit het hoofdstuk 'Le temps, aujourd'hui' (Lyotard, *L'inhumain*, 69-88).
[26] Lyotard, *L'inhumain*, 71-72.
[27] Ashley Woodward, *Lyotard and the Inhuman Condition: Reflections on Nihilism, Information and Art* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 53-55. Hier wordt natuurlijk verwezen naar de opkomst van de data-verwerkende computers en de elektronische media.
[28] Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, 45-46.
[29] Lyotard, *L'inhumain*, 73.
[30] Lyotard, *L'inhumain,* 73-76.
[31] Lyotard, *L'inhumain,* 76.
[32] Lyotard, *L'inhumain,* 210.
[33] Dit wordt voornamelijk uitgewerkt in 'Logos et tekhnè, ou la télégraphie' (Lyotard, *L'inhumain,* 57-68).
[34] Men moet weinig kanttekeningen maken bij de hedendaagse relevantie van deze constatering en voorspelling uit 1986. Het internet, sociale media, en de generatieve AI-bots zouden allemaal als voorbeeld kunnen dienen van deze telegrafische performativiteit.
[35] Lyotard, *L'inhumain,* 73.
[36] Lyotard, *L'inhumain,* 210.
[37] Lyotard, *L'inhumain,* 60-61.
[38] Lyotard, *L'inhumain,* 74. Dit in het perspectief van deze opkomende 'informational metaphysics'.
[39] Lyotard, *L'inhumain,* 60-61.
[40] Lyotard, *L'inhumain*, 75-76.

[41] Lyotard, *L'inhumain,* 61.
[42] Lyotard, *Moralités postmodernes*, 79.
[43] Lyotard, *Moralités postmodernes,* 85-86.
[44] Anne Elisabeth Sejten, "Exhibit and Thinking: An Anamnesis of the Postmodern," in *30 Years after Les Immatériaux*, bewerkt door Y. Hui & A. Broeckmann (Lüneburg: meson press, 2015), 172.
[45] Lyotard, *L'inhumain,* 10.
[46] Lyotard, *Moralités postmodernes*, 109.
[47] Woodward, *Lyotard and the Inhuman Condition,* 165.
[48] Lyotard, *L'inhumain,* 15.
[49] Lyotard, *L'inhumain,* 9-12
[50] Lyotard, *L'inhumain,* 10.
[51] Lyotard, *L'inhumain,* 11-12.
[52] Lyotard, *L'inhumain,* 12.
[53] Lyotard, *Moralités postmodernes,* 204-205.
[54] Dit omdat de kritische theorie van de *Frankfurter Schule* in eenzelfde neo-marxistische traditie te plaatsen is als de critici op het postmodernisme (Eagleton, *After Theory,* 30-31).
[55] Lyotard, *L'inhumain,* 80.
[56] Lyotard, *L'inhumain,* 34.
[57] Lyotard, *L'inhumain,* 79-80.
[58] Lyotard, *L'inhumain,* 80.
[59] Lyotard, *L'inhumain,* 75.
[60] "[B]arbarie nouvelle, néo-analphabétisme et appauvrissement du langage, nouvelle pauvreté, impitoyable remodelage de l'opinion par les media, un esprit voué à la misère, une âme à la désuétude, ce que Walter Benjamin et Theodor Adorno n'ont cessé de souligner." (Lyotard, *L'inhumain,* 75).
[61] Martin Jay, *De dialektische verbeelding: Een geschiedenis van de Frankfurter Schule en het Instituut für Sozialforschung 1923-1950,* vertaling door C. Kooyman (Amsterdam: Ambo, 1977), 38-42.
[62] Adorno, "Society," *Salmagundi* 10 (1969): 149-151.
[63] Adorno, "Society," 152-153.
[64] Simons, "Jean-François Lyotard and Postmodern Technoscience," 6.
[65] Hoe Lyotards verwijt zich specifiek verhoudt tot Adorno's grotere werken, zoals *Dialektik der Aufklärung* (1944), zou verder onderzocht moeten worden.
[66] Eagleton spreekt over 'Western Marxism' – waar ook Adorno, Benjamin en Marcuse komen te staan naast Fredric Jameson (Eagleton, *After Theory,* 30).
[67] Lyotard, *L'inhumain,* 75.
[68] Keith Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition* (Londen: Routledge, 1997), 172.

REDACTIONELE NOOT

Wanneer we de naam Wittgenstein geschreven zien staan, kunnen we ons met recht afvragen welke van de twee we bedoelen. Zijn naam kent immers twee gezichten: enerzijds is er de paradoxaal-formalistische Wittgenstein van de *Tractatus Logico-Philosophicus*, anderzijds de Wittgenstein die na de *Philosophische Untersuchungen* bij al dat gedoe met taal en logica het spel ervan inzag. Maar wie beiden een beetje kent, of zelfs maar van het ene gezicht al weet heeft, kan zich eveneens afvragen hoe een denker tot zo'n diametraal tegenovergestelde positie komt doorheen zijn leven, en bovendien, of zijn denken doorheen de twee periodes wel degelijk zo radicaal gewijzigd was. Benjamins paper geldt dan als een korte, maar uitstekende inleiding tot dit vraagstuk. Hij bespeurt in Wittgensteins denkontwikkeling een verschil in methode maar eenzelfde continuïteit in doelstelling: met een (logische en/of filosofische) analyse van de taal net die filosofische problematieken waarin de filosofie keer op keer zichzelf strikt te verhelpen. Verder belicht hij het revolutionaire karakter van Wittgensteins notie van grammatica uit zijn latere periode en toont daarmee aan waar het specifieke breekpunt ligt met zijn opvattingen uit de Tractatus. In dat werk poogde Wittgenstein de veelheid in de taal en haar uitingen maar al te strak in het keurslijf van een onderliggende logica te vatten; een idee waar de latere Wittgenstein zou uitgroeien.

Nicolas

LICHTUNG 2024

pp. 93-103

"TWILIGHT OF THE IDOLS"

AN ESSAY ON WITTGENSTEIN'S GRAMMATICAL REVOLUTION

BENJAMIN ZONNEKEYN

"*This little book is a great declaration of war, and as for sounding out idols, this time they are not just idols of the age, but eternal idols that are touched here with the hammer as with a tuning fork—there aren't any older idols at all, none more assured, none more inflated . . . And none more hollow*" (Nietzsche, '*Twilight of the Idols*')[1]

1. INTRODUCTION

Ludwig Wittgenstein's later conception of philosophy marks a revolution in philosophy; a revolt against all earlier philosophy, including his own. In this essay I argue that this revolution *revolves* around the notion of 'grammar' which he introduces in his later philosophy. I also argue that, although Wittgenstein revolts against his own earlier philosophy, there are important similarities between his earlier and later conception of philosophy that can help us to better understand the latter. I believe that this is a consequence of his conception of philosophy moving on two separate, but nevertheless perfectly interrelated, planes: a plane discussing the aims and goals of philosophy (which I will call 'teleological'), and a plane discussing the philosophical methodology (which I will call 'methodological') that can attain these goals. The similarity is to be found on the first plane. The revolution takes place on the second plane.

In light of a proper understanding of his later philosophy, I will start this essay by giving an outline of the earlier Wittgenstein's conception of philosophy. In section (2) I will give a general outline of his later conception of philosophy. In section (3) I will discuss Wittgenstein's notion of grammar and explain why it is the revolutionary aspect of his later philosophy and of philosophy in general.

2. WITTGENSTEIN'S EARLY (TLP) CONCEPTION OF PHILOSOPHY[2]

In this section I develop an account of the early Wittgenstein's conception of philosophy as it appears in his *Tractatus logico-philosophicus* (from now on: TLP). The TLP is Wittgenstein's earliest work of philosophy, published in German in 1921 and in English in 1922.[3] As mentioned, I believe that his conception of philosophy moves on two planes: a *teleological* and a *methodological* plane.

The following remark is important for understanding the teleological part of Wittgenstein's early conception of philosophy: "The goal of philosophy is the logical clarification of thought. Philosophy is not a doctrine, but an activity. (…) The result of philosophy is not "philosophical propositions", but the clarification of sentences. Philosophy should make clear and sharply delimit those thoughts, which would otherwise be blurred and nebulous" (TLP; 4.112)[4]. Central to this remark is the concept of "logical clarity", and the related exclusion of "philosophical propositions", as the desired result of philosophy. Philosophy as Wittgenstein sees it cannot gain or produce new knowledge[5] which it would then describe in certain "philosophical propositions". Philosophy is the *act of logically clarifying* thoughts that are *already there*, not the act of producing *new* thoughts.

What comes to surface in this proposition of the TLP is Wittgenstein's relation to earlier philosophy. He notes in his preface to the TLP[6], that all "philosophical problems" arise from a lack of clarity, out of a "misunderstanding of the logic of our language". 'Philosophy' has a dual sense. On the one hand, Wittgenstein uses it to denote what we traditionally call philosophy, on the other he uses it to denote his own project of clarification. Wittgenstein's vision of philosophy as a clarification-project is directly related to the problems considered by earlier philosophy. All philosophical problems are a consequence of earlier philosophy's inability to establish clarity about the "logic of our language". The problem of philosophy is to get rid of all earlier philosophy by revealing it to be (linguistic) "nonsense" (TLP; 4.003). However, the elimination of earlier philosophy is only a by-product of a more general aspect of the clarification-project. In the preface, Wittgenstein states that he wants to "draw a limit to thought"[7], by which he means that he wants to get clear about what we *can* think. In the process of doing this, we come to see that earlier philosophy tries to think what *cannot* be thought. We must therefore discard it.

It is worth noting that here I assimilated the (un)clarity of thought with the (un)clarity of language. Wittgenstein wants clarity about thought, but needs a *method* that *gets him there*. The only way to achieve clarity about thought, is by clarifying the language in which we must always express thought. Clarifying what we *can think* amounts to finding out what exactly it is that we *can meaningfully express* in language. That this must be so is a consequence of our "not being able to think illogically" (TLP; 3.03)[8], but our perfect ability to utter meaningless sentences. It is impossible to try to find out what we *can* think by thinking what we *can't* think: what we *can't* think, we *can't* think.[9] What remains is the meaningful expression of thought. Meaningful linguistic

expressions correspond to meaningful thoughts: they gain meaning by expressing a thought. Expressions lack meaning when they do not express a thought. Precisely because of this, as Hacker points out, the clarification-project must begin with the specification of "the conditions which must be fulfilled by any language".[10] We must find out *how to meaningfully express* any thought. The conditions Hacker mentions are logical conditions; they are the conditions any linguistic expression must *necessarily* obtain to be meaningful. Philosophy wants to draw the "bounds of thought", but can only do this by drawing the "bounds of sense (meaning)".

In this regard, it is a "critique of language" (TLP; 4.0031).[11] Much like Kant's critique makes clear the boundaries of valid knowledge by identifying its necessary preconditions, Wittgenstein's critique makes clear the boundaries of valid (meaningful) language by identifying the linguistic rules that are its preconditions.[12] These rules are the "logical syntax" of language, its "logical grammar" (TLP; 3.325).[13] It is important to notice that these rules are logico-formal rules. In order to have meaning, an expression must be of a valid logical form. Ordinary language hides this logical grammar and makes it impossible to tell what the exact logical structure of a certain expression is.[14] Philosophy should therefore devise a notation (sign language) that "obeys the logical grammar" (TLP; 3.325).[15] In such a system we can see beyond surface-grammar and reveal the true logical form of an expression. Connecting this to Wittgenstein's aim of getting rid of all earlier philosophy, we come to see that it is ordinary language that misleads us into thinking that the 'philosophical propositions' of the past were meaningful. Logical analysis shows them to be the result of fundamental confusion about the logical conditions of meaning. They lack meaning and they do not express a thought: their form is therefore 'illogical', the expression is nonsense. According to the TLP it is the essence of meaningful expressions to describe possible facts; anything else is not meaningful.[16]

Getting clear about the logical syntax of language is the central goal of philosophy. Because of it, we reach "a correct logical point of view" that enables us to get clear about what we *can think* by delineating what we *can meaningfully say*. Along with this, we can expel all earlier philosophy as misguided nonsense.[17] Philosophy is not a cognitive, but a clarifying discipline; the aim is not knowledge, but clarity about that which *can be said* (and thus thought).

3. WITTGENSTEIN'S LATER CONCEPTION OF PHILOSOPHY

In this section I discuss Wittgenstein's later conception of philosophy as he develops it in the *Philosophical Investigations* (from now on: PI). The PI is the main work of Wittgenstein's later philosophy and got published posthumously in 1953.[18] In this section I will focus on the *teleological* part of the conception and its relation to the TLP. In opposition to what Baker and Hacker argue[19], I think that there is much to be

learned from examining this relation. The *methodological* plane will mainly be discussed in section (3).

As we saw in section (1), Wittgenstein turns philosophy's attention to language. This is commonly referred to as the 'linguistic turn' in philosophy. Wittgenstein characterised this as the "transition from the quest for truth, to the quest for sense".[20] Wittgenstein's vision of the purpose of philosophy in the TLP was one of clarity. Philosophy needed to be the guardian of sense: it needed to provide the means (method) to separate meaningful from meaningless expressions, and rid us of earlier philosophy on the way. In the later Wittgenstein's conception of philosophy, this teleological vision remains the same and is even radicalised. The methodological plane, however, changes drastically.

Wittgenstein's project in the TLP had two parts: setting out the logical conditions of any meaningful language and jettisoning earlier philosophy as meaningless nonsense. These two parts were only contingently related. Getting rid of earlier philosophy was implied by gaining clarity about the conditions of meaning; it was only a (necessary) by-product of the first part of the project. If earlier philosophy wouldn't have been meaningless, we shouldn't have to rid ourselves of it now. I would argue that the later Wittgenstein's attention is pointed immediately towards the second part of the original project. As Glock puts it, philosophy becomes a "therapeutic practice": the goal for philosophy is to *heal* itself from earlier philosophy by making its problems (and the answers given to it) *dissolve*.[21] I believe that this is the result of a change of conception affecting the first part of the project (which also prompts the drastic methodological change).

The change is a rejection of the "logical syntax" Wittgenstein describes in the TLP and which, hiding beneath the surface of ordinary language, makes up the "logical conditions of meaning". In his later philosophy, Wittgenstein comes to see that philosophy "leaves everything as it is" (PI; §124).[22] This means that there can be no such thing as a logical syntax hiding beneath the surface of our ordinary language that makes it possible for this language to have meaning. We don't need to impose the bounds of sense on language or devise a perfect logical notation, because language sets these bounds for itself and is perfectly alright as it is. We use language in a perfectly meaningful way. Problems of meaning arise only when "language goes on holiday" (PI; §38); this is what happens in philosophy.[23] In a sense Wittgenstein already saw this in his TLP, when he said that our ordinary language is in "perfect logical order" (TLP; 5.5563) but then succumbed to theorising why this is so.[24]

Consequently, Wittgenstein's later philosophy is a radicalisation of the earlier philosophy because it is posited to be nothing more than the guardian of sense. In the TLP Wittgenstein famously confesses its theorising about the logical preconditions of language to be nonsensical (yet true) in order to save his philosophy from having any cognitive qualities; we need to *transcend* the theses of the TLP in

order to attain a correct logical point of view.[25] Wittgenstein now comes to see that this is completely misguided. If philosophy really is to be the guardian of sense, it must *leave everything as it is* and does not need to 'uncover' some hidden "logical syntax".

As Baker and Hacker show in their commentary on the PI, the positive aims of Wittgenstein's later philosophy serve its negative aims.[26] The positive part corresponds to what I call the *methodological plane*, the negative part to the *teleological plane*. The *method* Wittgenstein advances in his later philosophy is devised to dispense with the meaningless expressions earlier philosophy abounds with and reflects his changed view of language; the view that *nothing is hidden*. 'Grammar' is the central feature of this method, but differs completely from the "logical grammar" of the TLP. According to Forster grammar consists of the "rules which govern the use of a word, and which thereby constitute meanings".[27] Waismann characterises it as the "installation of a system of signs, in preparation for their use".[28] Language as Wittgenstein sees it, is rule-governed. Precisely because of this, we can use it.

4. THE GRAMMATICAL REVOLUTION

In this section I delve into the notion of grammar that is central to the *methodological* plane of Wittgenstein's later philosophy. I will elucidate this notion and make clear why it is the revolutionary aspect of Wittgenstein's philosophy.

An useful analogy Wittgenstein makes to help us understand this is the analogy of language as games.[29] Games are rule-governed. The rules of a game prescribe which moves we can validly make. This restriction of validity makes possible that we can make moves altogether. Without the rules there would be no such thing as a valid 'move', a move we can understand. In the same way as the rules of a game make possible valid moves in this game, grammar makes possible meaningful linguistic expressions. It is only because we *cannot* validly express some things, that we *can* validly express other things.[30]

Although the notion of grammar seems similar to the TLP's "logical syntax" which determines and makes possible meaning, it is very different from it in the three important respects of *not being hidden*, being *more game-like* and being *autonomous*. In the course of considering these differentiating features of grammar, I will discuss the sources of philosophical error. Error comes forth out of not being able to recognise the grammar that rules our language. Examining philosophical error compels me to examine the *method* by which we can remove *error*. This method rests on a correct general understanding of the features of grammar, because philosophy describes the grammar of *actual* linguistic expressions in order to spell out philosophical misconceptions.

Since it is method which interests me in in this essay, I will focus only on the first feature of grammar *not being hidden*. This feature determines Wittgenstein's later method and the radical rupture with his earlier philosophy the most. I will, however, shortly present the two other features: being *game-like* and being *autonomous*. In many games rules are not strictly, or not even explicitly stated (PI; §99).[31] The same goes for language; the rules governing our language are, in many cases, not strict or explicit.[32] This goes against the TLP-idea of strictly logical rules that can be stated and the requirement that every proposition must have a "determinate sense".[33] Just like the rules of games, the rules of grammar are a matter of "convention".[34] In the TLP Wittgenstein develops the theory that the logical syntax of language is dictated by the logical structure of the world.[35] The task for philosophy now changes; it needs to formulate the "tacit conventions" that govern our language, not the hidden structure of the world.[36]

The first feature, *not being hidden*, is the feature that rightfully gets stressed the most in interpretations of the grammar-notion. In opposition to the logical syntax of the TLP, grammar is not a body of rules describing the underlying logical form of expressions and philosophy does not have to 'discover' this logical form through some form of depth-analysis. Grammar consists of *the rules we have been using all along*. In philosophy we describe, and therefore "properly realise what rules govern our speech".[37] The reason philosophy does this is because it is, as we saw in section (2), a "therapeutic practice". Philosophical problems need to be resolved, yet their resolution is quite different from the theory-construction of earlier philosophy; even more so, these theories are part of the problem because they do not understand its source. Philosophical problems arise from an "unclarity about grammar", they rest on "conceptual misunderstandings".[38]Whereas we are normally perfectly capable of using language, in philosophy the grammar of our language misleads us.

The concept of 'number', for example, never puzzles us. In philosophy however, we feel the urge to ascribe to it an ontological status while we ponder the question 'What is number?'. It has to be an entity of some sort; the word is a substantive, and substantives denote entities. But as it is clearly not a 'regular' (material) entity, it has to be an entity residing in some abstract realm. We are confused because the "superficial similarities of grammatical form conceal differences of use".[39] Although the word 'number' is a substantive, this does not mean we use it in the same way as we use other substantives to denote entities. As Wittgenstein puts it in the 'Blue Book': "the characteristic of a metaphysical question [is] that it expresses an unclarity about the grammar of words in the form of a scientific question".[40] We think that the question concerning the ontological status of 'number' can be answered in the same way as we answer scientific questions. The answer is either right or wrong, and a right answer yields 'metaphysical knowledge'. We find ourselves in a grammatical 'muddle'.

The scientific formulation of the question is the result of a confusion about the rules of grammar, which we normally do not contemplate.[41] As Wittgenstein says in the PI: "what a mathematician is inclined to say about the objectivity and reality of mathematical facts, is not a philosophy of mathematics, but something for philosophical treatment" (PI; §254).[42] Philosophy has to cure philosophical misunderstanding by giving an "*overview*" (PI; §122) of the rules of grammar which are "relevant for a given problem".[43] As opposed to the TLP's "logical point of view", giving a "survey" of grammatical rules does not entail digging into the 'deep logical structure' of expressions. The classic analogy used to make this clear is the distinction between geology and geography. The philosopher is a "conceptual geographer"; the problem they encounter is not a lack of knowledge of the deep structure of language, but the lack of a "synoptic view" of "the use of an expression, its salient grammatical features and relevant conceptual relationships".[44] Not a "crystalline pure logic" (PI; §107), but "usage sets the standard of correct use"; describing our actual usage resolves philosophical issues by reminding us of he we actually use words.[45]

As mentioned in section (2), there is a 'positive' and a 'negative' aspect to Wittgenstein's philosophy. The 'negative' aspect is the aim of *being destructive*. Earlier philosophy has erred and has erected idols. Confusions about grammar, for example, made us think that there exists a realm of abstract entities where 'numbers' reside. Philosophy "overthrows these idols" and gains its importance from the role these idols play in perpetuating philosophical perplexity.[46]
The 'positive' aspect serves the 'negative' aspect and revolves around the notion of grammar. The 'positive' aspect consists of describing the rules of grammar in order to make clear the confusions at play in earlier philosophy. The notion of grammar thus only comes into play, because it is the rules of language that puzzle us in philosophising. As I indicated earlier, we normally do not contemplate the rules of our language. Some philosophers have taken this as a reason for rejecting Wittgenstein's philosophy. I do not think this is a solid ground for rejection. It is true that we use language without even considering that there could be rules governing it. But, as Glock points out, philosophical issues force us to translate our usage of words into rules and the important thing is that this *can be done* and that this translation makes the problems dissolve.[47]

Because grammar is purely conventional, Wittgenstein can cut his philosophy loose from all metaphysical shackles and develop a philosophy that is completely *methodological*. The 'linguistic turn' is at the same time a 'methodological turn'. This is what is truly revolutionary about the later Wittgenstein's philosophy. He proclaims that, because of him, there can now be "skilful philosophers": philosophers who have mastered the skill of surveying grammar in order to *destroy* the idols of the past.[48] Glock rightly says that, in order not to be empty slogans, Wittgenstein's "methodological views must ultimately be judged by their results".[49] That is exactly

what he does. His later philosophical works are a mixture of methodological reflections and an application of this method to philosophical problems.[50] Philosophers have to become 'grammarians'; they have to describe our usage of words, but should not try and answer the question 'why' there are these usages.[51] The break with earlier philosophy is devastating. There can no longer be any philosophical 'theorising' or 'knowledge' as there is in science; both are symptoms of deep grammatical confusion.[52] All that remains is a 'philosophical method' to get rid of conceptual confusion. Philosophy is an a priori-discipline. It describes the linguistic rules we use every day. Everything it examines is *already there*. All there is to philosophy, is remembering what we already know to be the case.

5. CONCLUSION

My aim in this essay was to show that the later Wittgenstein's conception of philosophy *revolves* around the notion of grammar and that it is *revolutionary* precisely because of this notion. In section (1) I discussed his early conception of philosophy in order to be able to understand his later conception of philosophy (and why it is revolutionary), which I introduced in section (2). I argued that the similarities between the two conceptions were located mainly on a 'teleological' plane. Both conceptions had similar views on the goals of philosophy. In section (3) I discussed the notion of grammar and how it is central to the later conception of philosophy. This section made clear that the dissimilarities between the two conceptions were 'methodological', and a consequence of the introduction of grammar in his later philosophy. Wittgenstein's notion of grammar is revolutionary because it implies a change in the way we conceive of philosophy. Philosophy is now purely methodological and, because of this, occasions the "twilight (destruction) of the idols" earlier philosophers have constructed. The result of philosophy is not theory or knowledge, but grammatical clarity. The revolution Wittgenstein brings about is therefore a *grammatical revolution*, and his philosophy a *destructive philosophy*.

BIBLIOGRAFIE

Baker, G.P., and P. M. S. Hacker. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. 2nd, extensively rev. ed. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, v. 1. Chichester: Blackwell Publishing, 2005.

Forster, Michael N. *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Glock, Hans-Johann. *A Wittgenstein Dictionary*. The Blackwell Philosopher Dictionaries. Oxford; Cambridge, Mass.: Blackwell Publishing, 1996.

Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Repr. of the rev. and corr. 1989 ed. Wittgenstein Studies. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

Kanterian, Edward. *Ludwig Wittgenstein*. 1. publ. Critical Lives. London: Reaktion Books, 2007.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Twilight of the Idols*. Translated by Richard Polt. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 1997.

Waismann, Friedrich. *The Principles of Linguistic Philosophy*. Edited by Rom Harré. 2. ed. Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1997.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte. Rev. 4th ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.

———. *Philosophische Untersuchungen*. Edited by Joachim Schulte. Bibliothek Suhrkamp, Band 1372. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

———. *The Blue and Brown Books*. Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2007.

———. *Tractatus logico-philosophicus*. Edited by Joachim Schulte. 9. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019.

---

[1] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trans. Richard Polt (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 1997), 4.

[2] The TLP gives us a complete system of philosophy. I direct my attention towards one part: the conception of philosophy that is laid out in it. A system of philosophy, as Kant already indicated in his 'Prolegomena', is an organic whole. A complete account would require that, when we touch one part of the system, we touch all other parts and their relation to the whole. The following account of Wittgenstein's TLP is thus necessarily incomplete.

[3] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. Joachim Schulte, 9. Auflage (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019), 115.

[4] Wittgenstein, 38–39. **All translations of the TLP are my own**.

[5] P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Repr. of the rev. and corr. 1989 ed, Wittgenstein Studies (Bristol: Thoemmes Press, 1997), 19.

[6] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7.

[7] Wittgenstein, 7.

[8] Wittgenstein, 17.

[9] Wittgenstein, 7.
[10] Hacker, *Insight and Illusion*, 17.
[11] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 30.
[12] Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, 293.
[13] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 25.
[14] Hacker, *Insight and Illusion*, 15.
[15] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 25.
[16] Edward Kanterian, *Ludwig Wittgenstein*, 1. publ, Critical Lives (London: Reaktion Books, 2007), 170.
[17] Hacker, *Insight and Illusion*, 23.
[18] Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, ed. Joachim Schulte, Bibliothek Suhrkamp, Band 1372 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 281.
[19] G.P. Baker and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 2nd, extensively rev. ed ed., An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, v. 1 (Chichester: Blackwell Publishing, 2005), 305.
[20] Baker and Hacker, 285.
[21] Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, 294.
[22] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte, Rev. 4th ed (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), 55.
[23] Wittgenstein, 23.
[24] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 85.
[25] Hacker, *Insight and Illusion*, 26.
[26] Baker and Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 284.
[27] Michael N. Forster, *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 7.
[28] Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, 14.
[29] Forster, *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*, 8–9.
[30] Another example which can help in making clear how grammar is rule-governed and makes possible meaningful language because of this, is 'Oulipo', a French writers' collective. Writers belonging to this collective set themselves formal constraints, such as not being allowed to use the letter '-e-' in their writing of a coherent text. This formal constraint (rule) makes possible a certain content (expression): a coherent text lacking the letter '-e-'.
[31] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 49–50.
[32] Forster, *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*, 9.
[33] Baker and Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 305.
[34] Forster, *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*, 9.
[35] Baker and Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 272.
[36] Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, 14.
[37] Waismann, 40.
[38] Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, 296; Baker and Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 277.
[39] Baker and Hacker, 277.
[40] Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2007), 35.
[41] Except, maybe, in that (academic/school) discipline we are used to calling 'grammar'.
[42] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 98.
[43] Wittgenstein, 54; Hacker, *Insight and Illusion*, 185.

[44] Baker and Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 284.
[45] Baker and Hacker, 291.
[46] Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, 78.
[47] Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, 152.
[48] Baker and Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 273.

[49] Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, 294–95.
[50] What remains a problem, however, is the status of Wittgenstein's remarks on method. They are not grammatical rules, nor do they seem to be real moves in the game of language. This is because the remarks take on a meta-perspective on language. They seemingly stand outside of language, but are linguistic expressions nonetheless. This problem is, I believe, similar to the problem of the status of the TLP-propositions. These lack sense, but can nevertheless be understood.
[51] Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, 40.
[52] Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, 295.

OPROEP EDITIE 2025

De redactie van Lichtung is opzoek naar nieuwe artikels voor de volgende editie. We roepen alle geïnteresseerden op om hun filosofische of moraalwetenschappelijke papers in te zenden en de kans te grijpen om hun stem te laten horen in de academische wereld.

Meer specifiek zijn we op zoek naar papers op bachelorproef niveau, waardoor je mits enige aanpassingen je bachelorthesis kan laten publiceren. Echter beperken we ons niet enkel tot bachelorproeven, maar ontvangen we meer algemeen ook essays van gemiddelde lengte; zolang het onderwerp past binnen de filosofische context van het journal en onze richtlijnen. (link naar volledige vereisten & richtlijnen)

Bij Lichtung proberen we een platform aan te bieden waarop hoogwaardige en uiteenlopende teksten kunnen worden gedeeld en gepubliceerd. Hoewel we ons in eerste instantie richten op bachelorproeven, moedigen we ook andere inzendingen aan zolang die passen binnen onze vereisten:

- woordaantal min. 5000 max. 7500 (excl. bibliografie)

- Times New Roman

- Interlinie: 1.15

- bibliografische stijl: Chicago Manual of Style 17th edition endnotes

- Duits, Engels, Frans en Nederlands

Stuur je bijdrage in via lichtung@ugent.be. We accepteren papers die passen binnen het brede domein van de filosofie en de moraalwetenschappen.