

DE WERKELIJKHEID IS EEN CREATIE, GEEN CONSTRUCTIE

Jan Bauwens

D/2003/Jan Bauwens, uitgever

NUR: 705,707,708,733

ISBN: 90-77532-04-8

Copyright: J. Bauwens

De werkelijkheid is een creatie, geen constructie, vormt een synthese van enkele kerngedachten uit
Bauwens' *Trans-atheïsme; de metafysica van het Lam*, Serskamp 2003, ISBN 90-9017181-9.

Woord Vooraf

In dit boekje willen wij enkele kerngedachten weergeven uit een uitgebreider werk^[1], dat ontstond vanuit een bezorgdheid naar aanleiding van het ons inziens onterechte en vaak misleidende succes van bepaalde fysicalistisch geïnspireerde wereldbeelden. We trachtten een kritiek te formuleren en een alternatief aan te reiken waarmee wij tegen het al te voorbarige doodvonnis van het Christendom in beroep gaan.

In het eerste gedeelte volgen enkele bedenkingen bij een model van een fysicalistisch mens- en wereldbeeld. In een tweede gedeelte geven wij een alternatieve metafysica.

J.B., 1998

Inhoudsopgave

I. DE WERKELIJKHEID IS GEEN CONSTRUCTIE. OVER DE DUISTERNIS VAN HET FYSICALISME.....	3
1.1. Inleiding.....	3
1.2. Vermeersch' antropologie en kenleer.....	5
Enkele algemene bedenkingen.....	5
Informatie is enkel 'informatie-voor-ons'.....	5
Het instrument is slechts zijn 'functie-voor-ons'.....	6
Ons lichaam als ultieme parameter van de wereld.....	6
Turing.....	6
Doelgerichtheid.....	7
Introspectie.....	7
Kunnen is kennen?.....	7
De kabouter in de kast.....	8
Hersenen en gedachten.....	9
1.3. De waan van het microreductionisme.....	9
Circulariteit en contradictie[19].....	9
Toeval en contingentie.....	10
Musiceren zonder geluid.....	11
1.4. Rationaliteit, vrijheid en creativiteit.....	12
Beperkte rationaliteit.....	12
Scheppende rationaliteit.....	12
Vrijheid.....	13
1.5. De mens is geen machine.....	14
Interactie en communicatie.....	14
Actie als informatiefunctie.....	15
1.6. De circulariteit van de informatietheorie.....	16
Vormherkenning.....	16

Behoeften.....	16
Existentiële contradictie.....	17
1.7. Het tekort van het darwinisme.....	18
Determinisme, teleologie, vrijheid en zin.....	19
1.8. Het tekort van het fysicalisme.....	21
Logica.....	21
Tekorten in het fysicalistisch cultuurconcept.....	21
Natuur en cultuur.....	22
1.9. De fysicalist zet ten onrechte Spinoza naar zijn hand.....	23
1.10. Het subject is niet reduceerbaar tot object.....	24
1.11. Waarom de mens niet namaakbaar is.....	26
1.12. Een toepassing: de irrelevante 'vormenleer-esthetica'.....	27
1.13. Conclusies.....	30
II. EEN CHRISTELIJKE METAFYSICA EN ETHIEK ALS ANTWOORD OP HET FYSICALISME.....	31
2.1. Inleiding.....	31
2.2. Het licht schijnt in de duisternis.....	33
2.3. Het leed en de ziel.....	36
'Sein' en 'Sollen'.....	36
Het lijden en het denken over het lijden.....	37
Lijden 'ter wille van'.....	37
De verantwoordelijkheid voor het leed van de ander.....	38
Het 'mind-bodyproblem'.....	38
Onsterfelijke ziel.....	40
Onherleidbaar subject.....	40
Ethische identificatie.....	40
Het 'objectieve kwaad'.....	41
De zin van het lijden.....	41
Ethiek, de levensadem van de ziel.....	41
De vrije wil.....	42
2.4. Werkelijkheid en waan.....	43
Waarneming is waarneming van betekenis.....	43

Idee en ding.....	44
Leven leidt noodzakelijk tot bewustzijn.....	44
Waarneming, erkenning en kennis.....	46
Waarneming en Liefde.....	46
Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas en de waarneming	47
Werkelijkheid met betrekking tot geloof, recht en zin.....	48
De ‘hogere’ waarnemingen funderen de ‘lagere’	48
Onze wereld is ons loon.....	49
De zin van het lijden.....	50
De levenden en de doden.....	50
Ziel en werkelijkheid als absolute creatie.....	51
2.5. Grenzeloze, ondoordringbare orde.....	52
Het Schone.....	52
Het schone handelen.....	53
Het wezen van de kunst.....	53
Het heilige en de Liefde.....	53
De metafoor.....	54
2.6. Rede en geloof.....	56
2.7. God.....	57
Conclusies.....	57
Literatuur.....	58
Noten.....	60

I. DE WERKELIJKHEID IS GEEN CONSTRUCTIE. OVER DE DUISTERNIS VAN HET FYSICALISME

1.1. Inleiding

Soms wordt de metafysische vraag naar de ultieme zijnsgrond van de werkelijkheid verengd tot de technische vraag naar haar ultieme bouwstenen. Ten onrechte, want de werkelijkheid is geen constructie. Kant wijst er op dat wij de natuur pas kunnen kennen in de mate dat wij in staat zijn om hem zelf te maken; waarmee hij in feite zegt dat wij de natuur niet kunnen kennen, want niet kunnen maken^[2]. En Spinoza onderscheidt, enerzijds, datgene wat zijn oorzaak in zichzelf heeft (God, de Natuur) en, anderzijds, de dingen die hun oorzaak buiten zichzelf hebben^[3]. Ook Gödel wijst op het onderscheid tussen het *scheppen* van iets (- uit niets) en het *construeren* van iets *uit iets anders* (- uit iets dat reeds geschapen *is*).^[4] Allen worden zij voorafgegaan door Augustinus, die de ongelovigen bekritiseert omdat zij, vanuit hun lijfelijke vertrouwdheid met werklieden en bouwmeesters, denken dat alle dingen samengesteld zijn uit grondstoffen, en zo ook de door God geschapen werkelijkheid.^[5]

Als we eventjes abstractie mogen maken van kunst en ethiek, kunnen we zeggen dat alle door mensenhanden gemaakte dingen werktuigen zijn, verlengstukken van ons lichaam. Onze wereld is een instrument, hij is ons gemeenschappelijk, uitgebreid lichaam. De grondstof voor dat instrument rekruteren wij uit de natuur. Omdat onze wereld een constructie is van onze handen, neigen wij er toe om ook de natuur als

een constructie op te vatten. Een bouwwerk dat wij afbreken om er het onze mee op te richten. Maar dat is een vergissing. De natuur is niet op zijn beurt opgebouwd uit grondstof die weer van elders komt. Waar wij dat geloven, achten wij onszelf potentiële natuurmakers of goden.

Zo laakt Carnap de metafysica omdat haar uitspraken niet experimenteel verifieerbaar zijn. Maar de eis van toepasbaarheid van dit beginsel op de *ganse* werkelijkheid, verkapt eigenlijk de overtuiging van de (na-)maakbaarheid van de werkelijkheid. In het Logisch Positivisme, in het fysicalisme, het microreductionisme, hebben we dus te maken met de misvatting waarvoor onder meer Augustinus, Kant, Spinoza en Gödel waarschuwen. Daar acht de mens zichzelf God. Hij is dat niet, zegt Spinoza, want hij is niet zijn eigen oorzaak.

Het wereldbeeld dat wij voorstaan is er een van een wereld die zijn fundamenteen vindt in zijn doel: al het ‘lagere’ komt voort uit het ‘hogere’, het vindt er zijn bestaansreden én zijn ultieme zijnsgrond. Het is onze overtuiging dat zich alleen zo een bevredigende ‘verklaring’ van de ganse werkelijkheid kan openbaren.

Haaks op dat wereldbeeld staat het vandaag even succesrijke als kwaadaardige wereldbeeld van het fysicalisme, de nieuwste variant van het materialisme. Daar worden de zaken op hun kop gezet. Het materialisme heeft de waarschuwingen van de genoemde filosofen niet begrepen.

Het fysicalisme zit principieel vervat in elk atheïsme, omdat dit ruimte laat voor toeval, terwijl het elke vorm van teleologie loochent: het wijst

de zinvraag *a priori* van de hand en veinst bevrediging te vinden in reductionistische *know-how* van micro- en macrokosmos die eigenlijk niet anders dan als een toevallige buit worden opgevat. Het is ethisch onverantwoord dat het fysicalisme de mens verweesd achterlaat. Hier echter zal in de eerste plaats de cognitieve onverantwoordbaarheid van het fysicalisme ons aanbelangen.

In het eerste gedeelte van deze tekst zullen we enkele bedenkingen uiten bij het fysicalisme. Als model ter kritisering, bekijken we de vormenleer van Etienne Vermeersch.^[6] We geven een beknopte weergave van Vermeersch’ basisintuïties. Dan volgen enkele algemene bedenkingen daarbij. We behandelen Vermeersch’ versie van het microreductionisme, zijn rationaliteitsconcept in relatie tot zijn concept van filosofie, zijn vormentheorie en, meer algemeen, zijn fysicalisme. We wijzen op enkele tekorten in Vermeersch’ fysicalistisch cultuurconcept en we bestrijden de door hem verdedigde stelling van de principiële namaakbaarheid van de mens.^[7]

1.2. Vermeersch' antropologie en kenleer

Elke wetenschap en elke wijsbegeerte heeft een eigen perspectief op de werkelijkheid en een verklaringsmodel daarvoor. Vermeersch betreft de onderlinge onvergelykbaarheid van de verschillende wetenschappelijke en wijsgerige disciplines. Daarom gelooft hij de ware kennis te zullen vinden in een eenheidswetenschap. In het spoor van David Hume, gelooft hij dat we dan eerst het kennisproces zelf grondig moeten onderzoeken: wat doet een mens precies wanneer hij informatie verwerkt en communiceert? Samen met Vermeersch' vormbegrip dat zijns inziens ondubbelzinnig het wezen van de kennis kan beschrijven, verschaffen de cybernetica en de informatietheorie de terminologie voor een model van het specifieke informatiesysteem dat de mens is, alsook een werkmethode waarbij het model centraal staat: wat bewustzijn eigenlijk is, zal men pas weten als men een machine kan bouwen welke de kenmerken vertoont die ons bij andere mensen tot de aanwezigheid van bewustzijn doen besluiten, want het *kunnen* bewijst het *kennen* - aldus Vermeersch. Vermeersch' poging onderwerpt zich aan Poppers falsificatiecriterium, doch maakt ook aanspraak op bestaansrecht zolang haar absurditeit niet bewezen werd: gebeurlijke veroordelingen moeten hard worden gemaakt op straffe van onwetenschappelijkheid. Tenslotte gelooft Vermeersch dat ook het menswetenschappelijke tot het louter fysische herleidbaar is; hij wil definitief afrekenen met "*the ghost in the machine*"[8].

Enkele algemene bedenkingen

Eigenlijk volstaat het dat wij aantonen dat het toepassen van het verificatieprincipe van Rudolf Carnap op de *ganse* werkelijkheid irrelevant is, teneinde de basisintuïties van het fysicalisme en haar verwerping van de metafysica ongeldig te kunnen verklaren. Verblind door overmoed, is de fysicist echter geen goede verstaander. Daarom zullen we hem tegemoet komen op zijn eigen terrein, en zijn stellingen van binnenuit aanvechten.

Om te beginnen valt het op dat Vermeersch' basisintuïtie, namelijk: *dat de kennis over de kennende ons meer kan leren over de kennis van de kennende*, extreem evident is. Immers, ook de kennis *over*, is een kennis *van* de kennende. Zodat deze intuïtie weinig meer zegt dan dat kennis baat vindt bij kennis.

Informatie is enkel 'informatie-voor-ons'

Met betrekking tot de nagestreefde beschrijving van de kennende instantie in termen van het machinale, moeten vooreerst twee opmerkingen worden gemaakt. Ten eerste is een informatiesysteem geen kennende instantie maar een werktuig: het ontleent zijn zin aan de (werkende) mens: zoals een tang niet zelf nijpt, zo ook doet een informatiesysteem niets: het is hun bedienaar die de act voltrekt. Ten tweede is de vermeende kennis met betrekking tot de ken-act zelf onderworpen aan de zelfreferentieproblematiek: informatie en ken-act zijn fundamenteel discrepant: *zonder de ken-act geeft een tekst geen informatie*.

Merken we hierbij nog op dat dit ook geldt waar deze informatie inhoudt dat er structuurgelijkheid is tussen het ding en het begrip van dat ding: in zijn vormentheorie stelt E. Vermeersch namelijk dat structuurgelijkheid materieel van aard is, terwijl wij betogen dat ook structuurgelijkheid informatie is, en dus niet kan bestaan als zij niet wordt vastgesteld - door een subject.

Het instrument is slechts zijn ‘functie-voor-ons’

De mens instrumentaliseert de op zich neutrale werkelijkheid door betekenisgeving en bewerking tot zijn eigen wereld. Hij doet dat in functie van zichzelf: hij wil leven en steeds beter leven. Die wereld is slechts een oppervlakteverschijnsel: voor een dier valt hij niet te onderscheiden van de rest van het landschap: onze huizen zijn slechts rotsen, onze taal is slechts geluid. Geen wezen ziet verder dan tot waar het zelf reikt. Onze instrumenten, bij uitstek onze wereld zelf, hebben geen ander wezen dan hun functie-voor-ons: net als de simpele hefboom, bestaan zij alle uit natuurwetten die wij naar onze hand hebben gezet teneinde aldus onze armslag te vergroten. En dat geldt vanzelfsprekend ook voor onze informatie- en communicatiewerktuigen: zij hebben geen eigenheid, geen behoeften, en zeker geen behoefte tot communicatie.

Ons lichaam als ultieme parameter van de wereld

De wereld is zichtbaar, de grond begaanbaar, de regen is nat en de wind is koud: de eigenschappen van de dingen, en op een uitnemende manier de eigenschappen van onze instrumenten, sluiten aan bij *onze*

lichamelijkheid, noodzakelijk onze finale parameter. Het boek, als machine, ontleent zijn functionaliteit of zijn wezen aan het schrijven en het lezen. Ook benoemen wij een informatiesysteem middels begrippen die wij aan onze eigen informatieverwerkende activiteit ontleen: de termen 'zender' en 'ontvanger' zijn niets anders dan algemene termen voor 'spreker' en 'toehoorder' of 'schrijver' en 'lezer'. Zoals elk werktuig wordt ontworpen naar het voorbeeld van - want als een verlengstuk van - het lichaam, zo gebeurt dat ook met het informatiesysteem: de menselijke communicatie staat model voor het informatiesysteem.

Vermeersch nu wil de terminologie en het machinaal model uit de informatietheorie aanwenden voor de mens en zijn communicatie, en hiermee *zet hij de zaken op hun kop*: hij neemt het vliegtuig, waarvoor de vogel model stond, op zijn beurt weer als model voor de beschrijving van de vogel.[\[9\]](#)

Turing

Als een expert telefoneert met een computer, en hij komt er niet achter dat hij geen mens aan de lijn heeft, dan moet men besluiten tot de gelijkwaardigheid van die computer aan de mens - aldus Alan Turing[\[10\]](#). Het gaat dan om een computer met een eigen 'ik'. We kunnen het bestaan van dat 'computer-ik' weliswaar niet bewijzen, maar Turing zou antwoorden dat we ook het bestaan van het 'ik' van een andere mens niet kunnen bewijzen: we moeten dus vertrouwen op de expert, de 'kenner'.

Alle gekheid op een stokje, maar het is experimenteel aantoonbaar dat de betrouwbaarheid van de expert geen sinecure is. Turing's computer is

een *trompe l'oeil*. De legendarische Tijn Uilenspiegel laat ook vandaag nog de hypocriete hofhoudingen applaudisseren voor lege doeken. En we herinneren ons het overlijden in verdachte omstandigheden van Van Meegeren, nadat hij, alle expertises ten spijt, bekend had de auteur te zijn van een vermeende Vermeer.

Doelgerichtheid

Geen machine kan op zichzelf het initiatief nemen tot het creëren van om het even wat. *Maar precies dit initiatief, deze specifieke doelgerichtheid, is essentieel inzake de act.*

Omgekeerd hebben de instrumentisten in een orkest dat de Brandenburgse concerten uitvoert, enkel een technisch aandeel in deze creatie: ze functioneren in die hoedanigheid louter als instrumenten van de componist; ze worden door Bach gestuurd, ook al is deze lijfelijk afwezig; de subjectiviteit van een uitvoerder is niet essentieel want de muzikant is vervangbaar. Maar die onvervangbaarheid van de muzikant betreft enkel zijn bereidheid tot instrumentaliteit. Zo kan geen mens oordelen over de esthetische kwaliteiten van een uitvoerder bij een 'correcte' weergave van een (onbekend) muziekstuk. Die uitvoerder kan immers iemand zijn die perfect de technische vaardigheden beheerst welke worden nagebootst middels muziekrol en pianola. Het mag trouwens worden opgemerkt dat ons huidige onderwijs zich jammer genoeg vaak tevreden lijkt te stellen met het bijbrengen van dergelijke acrobatieën: het oplossen van problemen volgens eerst aangeleerde programma's kan immers geen probleemoplossing genoemd worden, maar is nog louter programmatoepassing of -uitvoering - een gang van zaken die elke creativiteit negeert vanuit een fundamenteel wantrouwen

in de menselijke persoon en een geloof in 'l'homme machine'...

Introspectie

Om kort te gaan: derden kunnen niet met wetenschappelijke zekerheid oordelen over de intenties van een (al dan niet vermeend) subject: niet over zijn kennis, zijn leercapaciteit, zijn gevoel of zijn bewustzijn. Want een criterium tot het aantonen van de aanwezigheid van dergelijke bewustzijnsinhouden zal zich noodgedwongen beperken tot (dubieuze) *uiterlijke* kenmerken: *een één-éénduidige band van uiterlijke kenmerken met het innerlijke kan niet worden aangetoond, alleen al omdat, behalve via introspectie - een methode zonder positief wetenschappelijk statuut - het innerlijke enkel en alleen middels eventueel uiterlijke kenmerken gekend kan worden!*[\[11\]](#)

Kunnen is kennen?

Franklin's bliksemafleider maakt brandhout van alle vroegere theorieën, omdat het *kunnen* een bewijs is van het *kennen*, aldus Vermeersch.

De urgentie van de praktijk bewaarde weliswaar dat elke probleemoplossing de problematisering overbodig maakt; nochtans kan het kunnen het kennen niet exhaustief bewijzen. Voorbeeldig is hier het probleem van de kennisextractie: een expert lost een probleem op zonder zich bewust te zijn van de gehanteerde methode. Een vruchtbaar menselijk paar kan een kind verwekken; maar hebben de betreffenden ook kennis van wat ze doen? Ik *kan* leven, want ik leef, maar van het leven *ken* ik om zeggens niets. '*Kunnen*' is geen bewijs van '*kennen*',

omdat diegene die handelt, en aan wie het 'kunnen' wordt toegeschreven, in feite niet louter met verstandelijke vermogens handelt. De leeftijd waarop men het gemakkelijkst een taal onder de knie krijgt, ligt ver beneden de leeftijd waarop men zich enigszins rekenschap geeft van wat taal eigenlijk is. Misschien vormt de kennis *over* de taal hier een hinderpaal voor het spreken. *Bijgevolg is het niet te verwonderen dat het nadenken over de denkende mens, een hinderpaal blijkt voor zijn denken zelf - zoals de hier geformuleerde kritieken suggereren.* De zelfreferentieproblematiek lijkt als een vloek elke onderneming in deze zin *a priori* te zullen dwarsbomen. Bovendien is Vermeersch' illustratie bij de stelling dat het kunnen het kennen bewijst, misleidend[12]: weliswaar is alleen een uitstekend musicus in staat tot het bouwen van een machine die adagio's produceert, maar dit snijdt geen hout in het voorbeeld waar een godmens al het natuurlijke leven overbodig zou maken door dit tot een product van het eigen brein te herleiden. Want het zichzelf aldus onbeperkt reproducerend product zou hiermee de problematiek van de dood allerminst hebben opgelost: indien ik na het kopiëren van een mens het origineel zou vernietigen, ware dit niettemin moord.[13] Het **existentiële** niveau van de werkelijkheid blijft voor de machine fataal onbereikbaar.

De kabouter in de kast

Vermeersch onderwerpt zich aan het *falsificatiecriterium* van Popper ter beoordeling van de waarde van een theorie. Dat criterium houdt in: "*dat een theorie die niet kan gefalsificeerd worden (waaruit geen fenomenen afleidbaar zijn die de theorie zouden doen verwerpen als ze zich niet voordeden) cognitief gezien waardeloos is*"[14]. *Het is meteen duidelijk dat de basisintuïties van Vermeersch, welke zijn hele opzet grondvesten,*

niet falsificeerbaar zijn, en, volgens dit criterium, dus cognitief waardeloos. De basisintuïtie waarvan sprake is, namelijk dat kennis *over* de kennende ons meer kan leren over de kennis *van* de kennende, is nietszeggend, en bijgevolg niet falsificeerbaar. De cognitieve waarde van de theorie berust op de waarde van de basisintuïtie, en is bijgevolg in hetzelfde bedje ziek. Gödel voorziet het bestaan van waarheden die niet bewijsbaar zijn terwijl zij tevens niet weerlegd kunnen worden, maar Vermeersch' stelling illustreert dit theorema geenszins, omdat ze zonder inhoud is.[15]

Vermeersch eist namelijk dat tegenspraak in principe moet kunnen worden bewezen op straffe van onwetenschappelijkheid. Nu verkondigt Vermeersch de (principiële) namaakbaarheid van de mens, en ontzegt elke tegenstander het recht op spreken, zolang deze de stelling van de menselijke onnamaakbaarheid niet bewijst. Het absurde van deze houding wordt duidelijk middels een door Vermeersch zelf gebruikt schoolvoorbeeld. Stel dat ik beweer dat er een kabouter in de kast zit, een kabouter die echter verdwijnt van zodra ik de kast open. Deze stellingname is niet falsificeerbaar en dus cognitief waardeloos, maar dat is de basisintuïtie van Vermeersch ook. Kan ik, die beweer een kabouter in mijn kast te hebben, nu eisen van mijn tegensprekers dat ze de waarheid van hun standpunt bewijzen? Mijn nietszeggende en bijgevolg niet-falsificeerbare theorie kan bewezen noch verworpen worden: het hard maken van een verwerpingstheorie is dus onmogelijk. Toch is het dit wat Vermeersch van zijn tegenstander eist: Vermeersch' 'kabouter in de kast' is zijn 'maakbare mens', zijn 'mens in de machine'. Tegelijk kent hij zichzelf het recht toe om ongestoord door te gaan met zijn onderzoek: "*In gevallen waar geen oplossing gevonden werd moet elke nieuwe poging op haar waarde getoetst worden zolang de absurditeit ervan niet aangetoond werd*"[16].

Vermeersch gaat nog verder: naast de mens, zouden ook zijn creaties kunnen gereduceerd worden tot “*een complex geheel van eenvoudige fysisch beschrijfbare basiselementen*”[\[17\]](#). Maar dit extreem microreductionisme zou vanzelfsprekend een onderdeel van zichzelf moeten zijn om waar te kunnen zijn![\[18\]](#) Wie - of wat - voltrekt de jacht op *the ghost in the machine*? Is het niet *the machine in the ghost*?

Hersenen en gedachten

Merken we tenslotte nog op dat de fysicist aanneemt dat het denken ontspringt aan de werking van de hersenen. Hij ziet hierbij over het hoofd dat de 'zekerheid' waarop hij steunt om het denken te verklaren, onzekerder is dan het denken zelf: de hersenwerking komt immers pas binnen het denken tot ons: we *dénken* de werking van de hersenen, net zoals we het bestaan van de stoel denken. Maar zoals we over het bestaan van de stoel niets kunnen zeggen, kunnen we dat vanzelfsprekend ook niet doen met betrekking tot het bestaan van de hersenwerking. *Dat de hersenwerking moet verondersteld worden op straffe van de onmogelijkheid tot een physicalistische verklaring van het denken, is alles wat men met zekerheid kan zeggen: de hersenwerking is met andere woorden hypothetisch en aan het denken zelf ondergeschikt.*

1.3. De waan van het microreductionisme

Inherent aan het fysicalisme is het microreductionisme, waarin de geest herleid wordt tot een biologisch proces, en de biologie tot de fysica. Het heelal zou ‘opgebouwd’ zijn (- ziedaar opnieuw de gevaarlijke reductie van de schepping tot een constructie! -) uit elementen die steeds complexere gehelen vormen. De aldus 'bestaande objecten' worden dan in acht niveaus ingedeeld: op niveau nul staan de logisch-mathematische objecten, op niveau één, de quarks of de meest elementaire bouwstenen van de werkelijkheid, en dat gaat dan over atomen en moleculen tot men uiteindelijk, op niveau zeven, de groepen van meercellige organismen en, op niveau acht, hun producten, situeert. Er wordt gesteld dat er een parallel bestaat tussen, enerzijds, de geschetste niveaus en, anderzijds, de algemeenheid van de theorieën over de objecten binnen de respectievelijke niveaus en het aantal structuurbeschrijvingen met betrekking tot de typen van objecten. In het eerstgenoemde parallel is sprake van omgekeerd evenredigheid, in het tweede van recht evenredigheid.

Circulariteit en contradictie[\[19\]](#)

Merken wij vooreerst op dat zo'n indeling nu precies berust op de graad van algemeenheid en op de graad van structuurherkenning bij het *beschouwen* van deze objecten. Met andere woorden: bekijkt men de dingen vanuit hun algemeenheid, dan *creëert* men, precies door deze visie, de niveaus 0, 1, 2 of 3. Bekijkt men de dingen echter veeleer met het oog op het ontdekken van structuren, dan *creëert* men zo doende

bijvoorbeeld de niveaus 5, 6 en 7. Het is, met andere woorden, tautologisch om te stellen dat men kan vaststellen dat bijvoorbeeld aan de niveaus 0 tot 3 algemenere theorieën en minder structuurbeschrijvingen beantwoorden in de betreffende wetenschap, terwijl bijvoorbeeld aan de niveaus 5 tot 7 meer specifieke theorieën en meer structuurbeschrijvingen beantwoorden in de betreffende wetenschap. Nog anders uitgedrukt: *de feitelijkheid van de algemeenheid van de theorieën en van de specificiteit van de structuurbeschrijvingen volgt niet uit de niveaus, maar het 'bestaan' van de niveaus berust precies op de wijze waarop men de bestaande dingen bekijkt*. Nog anders uitgedrukt: als men z'n aandacht toespitst op wat de dingen gemeenschappelijk hebben, creëert men zo doende niveau 0 of niveau 1. Spitst men daarentegen z'n aandacht toe op de onderlinge verschillen tussen de dingen, dan creëert men bijvoorbeeld de niveaus 5, 6 of 7.

Maar wat meer is: volgens dit schema zal het microreductionisme zelf behoren tot niveau 8: het zal dus een onderdeel van zichzelf moeten zijn teneinde waar te kunnen zijn. Doch dit is onmogelijk want iets kan niet tegelijk zichzelf en niet zichzelf zijn, of, anders uitgedrukt: iets kan niet waar zijn, tenzij het gelijk is aan zichzelf.[\[20\]](#)

Toeval en contingentie

Het bestaan van de mens is onnodig voor het bestaan van om het even wat anders, zegt de microreductionist. Met andere woorden: de mens is het meest contingente wezen.

Nu zegt de microreductionist dat de elementen van het heelal zich

samenstellen tot steeds complexere gehelen. Als men nu de mens, die in deze visie reeds een tamelijk complex geheel vormt, als zijnde contingent beschouwt, dan moet men insgelijks oordelen over de wetten die hem tot stand hebben gebracht uit meer elementaire onderdelen, en insgelijks moet men oordelen over deze meer elementaire onderdelen zelf. Gaat men zo door naar het steeds meer elementaire toe, dan moet men tenslotte oordelen dat *niets* noodzakelijk is. Maar indien niets noodzakelijk is, is het begrippenpaar 'noodzakelijkheid-contingentie' irrelevant.

Acht men de mens daarentegen een noodzakelijk wezen, dan moet men ook zijn producten, onder meer het microreductionisme, noodzakelijk achten. Maar een noodzakelijke wetenschap kan niet beweren dat de mens contingent is, zonder zichzelf tegelijk als contingent te beschouwen. Deze veronderstelling resulteert dus in een contradictie en is daarom absurd.

Onderzoeken we vervolgens de stelling dat het bestaan van de mens niet noodzakelijk is voor het bestaan van iets anders. In het microreductionisme wordt het bestaan van doelen weliswaar miskend, maar geldt tevens dat alles een bestaansoorzaak heeft, en dus dat alle niveaus (die aan de mens voorafgaan), noodzakelijk zijn voor de daaruit volgende niveaus. Maar dan moet tevens aangenomen worden dat uiteindelijk iets noodzakelijk is voor het bestaan van quarks. Aangezien nu de quarks hypothetische constructies zijn, bestaat hun mogelijksvoorwaarde uit niets anders dan het menselijk bewustzijn. Maar daaruit volgt dat de mens niet het meest contingente wezen is, aangezien hij noodzakelijk is voor het bestaan van quarks én voor alles waarvoor die quarks noodzakelijk zijn. Het gaat hier met andere woorden niet om de noodzaak en de contingentie van werkelijke dingen

maar van veronderstelde dingen of ideeën, wat betekent dat alleen noodzakelijke en contingente *veronderstellingen* hier relevant zijn. Het gaat hier om een voorwaardelijk denken, om een implicatie-logica, en allerminst om feiten.

Beschouwen we vervolgens het concept 'toeval' meer algemeen. Men spreekt over 'toeval', wanneer zich een gebeurtenis voordoet die afwijkt van de voorspellingen vanuit een theorie. Dit is duidelijk een zich bezondigen aan inductie. Dat ik een gebeurtenis niet kan voorspellen middels mijn ordenende theorie, geeft mij niet het recht om die gebeurtenis 'toevallig' te noemen. Ik handel pas correct indien ik in zo'n geval zeg dat mijn theorie onvolkomen is. Immers, het feit is, alleen al krachtens zijn feitelijkheid, noodzakelijk. Het enige wat ik over een onvoorspelbare gebeurtenis kan zeggen, is dat ze feitelijk in strijd is met mijn voorspelling en dat haar onvoorspelbaarheid niet toevalsmatig is, doch noodzakelijk resulteert uit de onvolkomenheid van mijn theorie. Met andere woorden: indien ik de onvolkomenheid van mijn theorie aanneem, dan zal ik ook de noodzaak van het zich voordoen van een onvoorspelde gebeurtenis moeten erkennen, en dan kan ik deze gebeurtenis zelf niet 'toevallig' noemen. Een toepassing met betrekking tot het Darwinistisch selectieproces, volgt in de paragraaf 1.7.

Musiceren zonder geluid

Kant schreef reeds dat wij de natuur pas kunnen kennen in de mate dat we in staat zouden zijn om hem zelf te maken. De betekenis van deze uitspraak mag niet worden onderschat: wij kunnen de natuur niet (na)maken, omdat de natuur geen maaxsel is. Omdat al datgene wat wij met onze plannen en handen tot stand brengen, opgebouwd wordt uit

elementen (die wij in de natuur aantreffen), hebben wij de neiging om te denken dat ook de natuur zelf het resultaat van zo'n bouwproces zou zijn. Geven wij aan deze neiging toe, dan bezondigen we ons aan inductie. Wanneer wij een boom materieel ontleden, vinden wij daarin stoffen zoals water, koolstof, en nog andere elementen. In wezen is die boom helemaal niet het resultaat van zo'n 'samenstelling van elementen', en een hersamenstelling zou ons dan ook geen boom opleveren. In onze analyse hebben we ons immers beperkt tot de *materiële* analyse van *één specifieke* boom. Wat daar boven uitstijgt, kan niet meer worden geanalyseerd, wat 'namaak' uitsluit. Maar vooral is 'namaak' onmogelijk omdat een boom, en in het algemeen: de natuur, geen maakwerk is. Het is bijvoorbeeld mogelijk voor een papegaai om een menselijke uitspraak na te zeggen, maar de essentie van de uitspraak, namelijk zijn betekenis, kan door de papegaai niet worden gevat, wat zijn prestatie irrelevant maakt. In zijn overmoedig geloof in de (principiële) namaakbaarheid van de schepping, gelijkt de mens nu op zo'n sprekende ara, zich niet bewust van zijn potsierlijkheid. De mens met een mechanicistische wereldvisie is vergelijkbaar met de instrumentist die niet in staat is om ook maar het minste greintje gevoel te koesteren bij zijn eigen muzikale uitvoeringen, omdat hij doof is: voor hem is musiceren een harde labour, iets zoals het sturen van een ingewikkelde machine. *Nu geloven physicalisten dat de natuur zo'n absurd orkest is zonder klank, alleen omdat zij niet in staat zijn te horen.*

1.4. Rationaliteit, vrijheid en creativiteit

Het Logisch Positivisme is van mening dat de filosofie maar het best kan ophoepelen. De metafysica kan immers niet onderworpen worden aan Carnap's verificatieprincipe, want metafysische experimenten zijn er niet[21]. Etienne Vermeersch heeft het over het geringe rationaliteitskarakter van de filosofie: men kan van filosofische uitspraken niet zeggen dat ze door en door rationeel zijn. Wetenschap daarentegen zou, als middel om betrouwbare kennis te verwerven middels een heldere taal, logisch-mathematische systemen en falsifieerbare uitspraken, wel door en door rationeel zijn. Als men aan uitspraken een rationaliteitsindex zou toekennen gaande van 0 tot 1, zou de wijsbegeerte een index van slechts ca. 0,5 krijgen. Want naarmate het aantal behandelbare problemen groter wordt, wordt de rationaliteitsindex van de uitspraken daarover kleiner, aldus Vermeersch.[22]

Beperkte rationaliteit

Wij sluiten ons aan bij de opvatting die verdedigd wordt in het intuïtionisme van L.E.J. Brouwer, namelijk dat de rekenkunde een product is van de menselijke creativiteit.[23] Maar om methodologische redenen zullen we de positivisten hier even volgen, en zullen we veronderstellen dat er een klassieke rekenkunde bestaat, die gebaseerd is op een aantal afspraken met betrekking tot haar elementen en de bewerkingen op deze elementen. In zo'n rekenkunde zouden uitspraken, bijvoorbeeld de uitspraak " $1+1=2$ ", perfect falsifieerbaar zijn. Maar merk op, dat hier slechts sprake kan zijn van falsifieerbaarheid krachtens

de afspraken die deze rekenkunde constitueren, en middels welke zich deze falsifieerbaarheid kan voltrekken. Dit impliceert, dat de rationaliteit van deze rekenkunde identiek is aan de mogelijkheid tot het naleven van de afspraken die deze rekenkunde constitueren. Anders gezegd: rationeel handelen binnen deze rekenkunde betekent niets anders dan het naleven van de afspraken die deze rekenkunde constitueren. Maar omdat elk handelen binnen deze rekenkunde, krachtens de elementen en de wetten die haar constitueren, geanticipeerd wordt, gaat het telkens om een 100 percent voorspelbaar handelen. Een 100 percent voorspelbaar handelen nu, is per definitie een handelen zonder vrijheid. En een handelen zonder vrijheid is geen 'handelen' maar een 'ondergaan'.

Waar de positivisten nu beweren dat zo'n rekenkunde een rationaliteitsindex heeft die gelijk is aan 1, beweren ze aldus tegelijk dat rationaliteit identiek is aan gedetermineerdheid.[24]

Scheppende rationaliteit

Nemen we als tweede voorbeeld de bovenstaande redenering, waarbij we tevens veronderstellen dat ze kan beschouwd worden als behorend tot het terrein van de wijsbegeerte, zodat ze, volgens Vermeersch, een rationaliteitsindex gelijk aan ca. 0,5 moet toegewezen krijgen. Herinneren we er nu aan dat de positivisten impliciet de rationaliteit impliciet definiëren als gedetermineerd handelen. Welnu, indien deze definitie van rationaliteit klopt, dan moet ze als noodzakelijk bestempeld worden, en krijgt ze aldus zelf een rationaliteitsindex gelijk aan 1. Maar tegelijk hebben we het expliciet maken van deze impliciete definitie als een wijsgerige activiteit beschouwd. Dus moeten we, althans volgens dezelfde redenering, ook aan de wijsbegeerte een rationaliteitindex

gelijk aan *I* toekennen.

We herinneren hier nogmaals aan het feit dat we hier om methodologische redenen het bestaan van een dergelijke volstrekt gedetermineerde rekenkunde vooronderstellen. Het betreft weliswaar een naïeve opvatting van de rekenkunde, maar het valt niet in te zien op welke andere wijze het door Vermeersch “door en door rationeel” geacht wetenschappelijke zich anderszins zou kunnen onderscheiden van het door hem gelaakte wijsgerige. Blijkbaar vergeet Vermeersch dat de basis van elke zogenaamd door en door rationele wetenschap niets anders kan zijn dan het resultaat van een wijsgerige en dus creatieve, menselijke en niet-absolute of feilbare activiteit. Zo’n rekenkunde en de wijsbegeerte onderscheiden zich dan hierin, dat die rekenkunde geconstitueerd en dus 'af' is, terwijl de wijsbegeerte 'onaf' is[25]. Die rekenkunde heeft slechts te bieden wat ze *is*, en haar beoefenaar *ondergaat* ze. De wijsbegeerte daarentegen *wordt*, en haar beoefenaar *maakt* ze. Die rekenkunde heeft betrekking op haar eigen 'irreële' wereldje, terwijl de wijsbegeerte verwijst naar de dingen zelf. Wie de wijsbegeerte irrationeel acht, moet, zoals aangetoond, de irrationaliteit gelijkstellen met de vrijheid. Merken we hierbij tenslotte nogmaals op, dat zelfs zo’n rekenkunde niet kan beantwoorden aan de geschetste 'volmaakte' rationaliteit, zoals het in de kansrekening bekende *problème des partis* aantoonde: zij is uliem betrokken op rechtvaardigheid, vrijheid, kortom op het maatschappelijke[26].

Verder behoort het nastreven van rationaliteit niet tot het rationeel handelen, maar tot het streefhandelen, het passionele, zodat het, extreem doorgedreven, kan ontaarden in de door Jon Elster genaamde 'hyperrationaliteit'[27], die zich van haar uiteindelijke gronden, namelijk de gevestigde waarheden en waarden, niet langer bewust is, wat haar des

te gevaarlijker maakt.

Vrijheid

Betreffende de vrijheid geven we hier enkel onze stellingen beknopt weer. De bewijzen zelf moeten we in dit bestek achterwege laten.[28]

(1) Vrijheid is steeds de vrijheid van een *subject*. (2) Dit is steeds *keuzevrijheid*. (3) Mijn vrijheid wordt geconditioneerd door de mate waarin mijn *actie* waarvoor mijn vrijheid een conditie is, determinerend is met betrekking tot al mijn andere acties. (4) Het identificeren van Vrijheid met Rationaliteit, waarbij Rationaliteit geïdentificeerd wordt met Gedetermineerd Handelen, impliceert een specifieke opvatting omtrent Vrijheid, waarvoor geldt dat deze opvatting de mogelijkheid tot Vrijheid uitschakelt terwijl ze de term, aldus ingebed in zijn specifieke definitie, laat bestaan. Verder wordt zodoende ook het begrip Rationaliteit ten onrechte geponeerd.

Wie vrijheid definieert als gedetermineerd handelen, ontkent de discrepantie tussen het ontische en het epistemische en sluit ethiek uit. In zo’n visie zou bijvoorbeeld ook datgene wat een zuurstofatoom doet als het zich verbindt met waterstof, 'rationeel' moeten heten. De subjectiviteit wordt hier ontkend.[29]

Het concept 'vrijheid' kan ook beschouwd worden als volgend uit een ongeoorloofde inductie van het epistemische naar het ontische gebied: de ervaring van de gevangenschap gaat noodzakelijk vooraf aan het begrip van de vrijheid.[30] Anders gezegd: de vrijheid wordt niet ervaren tenzij als een resultante van de ervaring van de afwezigheid

ervan. Vervolgens kan ook de 'noodzakelijke vrijheid' onder de loep genomen worden, en daarbij kan men tot de verhelderende vaststelling komen dat de vrijheid gefundeerd wordt op de mogelijkheid tot vernietiging: men is namelijk vrij om daaraan te verzaken. Hieruit volgt tenslotte *dat ik mezelf determineer tot het al dan niet vrij zijn*. Want het niet-vernietigde bestaat binnen mijn vrijheid vanaf het ogenblik dat ik aan de vernietiging heb verzaakt.

1.5. De mens is geen machine

Fysicalisten vergelijken de mens graag met een machine, en ze nemen dan ook aan dat de mens kan beschouwd worden als een machine die alleen maar wat complexer is dan de machines die we tot heden geproduceerd hebben. In principe zou de mens dus namaakbaar zijn. De ethische consequenties van zo'n theorie zijn verregaand: de robot verdient respect als Turings expert daar zo over oordeelt. Tegelijk degradeert de mens zelf naar het niveau van de machine: er is niets méér aan een mens, dan aan een heel complexe machine.

De fysicalisten zien hiermee enkele fundamentele zaken over het hoofd. Eerder gaven we reeds een globale kritiek op de fysicalistische basisintuïties. We gaan daar nu wat dieper op in.

Interactie en communicatie

Fysicalisten hebben een ware kluit aan de informatietheorie[\[31\]](#), en ze spreken over *"de communicatie tussen machine en machine, zoals de zender en de ontvanger van radarseinen"*. Het is echter een zeer ongelukkige zaak om hier over 'communicatie' te spreken, want communicatie veronderstelt de aanwezigheid van tenminste twee entiteiten (zelfs in het geval waarbij iemand met zichzelf praat, moet hij zich 'ontdubbelen'). Een zender en een ontvanger vormen echter geen twee entiteiten: beide behoren ze tot de natuur, waarvan ze niet te onderscheiden zijn, tenzij door de mens zelf, en vanaf dat moment worden ze 'cultuurobjecten': vormen die door de mens bepaald zijn.

Verdwijnt de mens, dan zijn de zender en de ontvanger niet langer cultuurobjecten, maar gaan ze behoren tot de chaos: ze verliezen dan hun entiteitskarakter en van twee entiteiten, laat staan van communicatie, kan dan geen sprake meer zijn.

Houdt men er niettemin aan dat de fysische interactie tussen zender en ontvanger als 'communicatie' moet bestempeld worden, dan moet men, zoals we eerder opmerkten, meteen alle natuurlijke processen 'communicatieve processen' noemen. Het begrip 'communicatie' verliest dan zijn inhoud.

Wil men desondanks het onderscheid tussen niet- en wel-communicatieve processen blijven behouden, dan is het duidelijk dat daartoe een criterium moet aangegeven worden. Maar omdat de fysicist het subject (de mens) als criterium verwerpt (- Vermeersch spreekt immers over *"de communicatie tussen machines onderling"*), moet hij een (ander) criterium aanduiden binnen de wereld van de objecten, meer bepaald binnen de wereld van de natuurlijke objecten (- immers, van cultuurobjecten kan geen sprake zijn zonder de mens). Het is nu evident dat de chaos geen criterium kan bieden, want hij laat zelfs geen onderscheiden objecten of entiteiten toe; een object is er immers pas mits er ook een subject is.

Zoals reeds werd opgemerkt, moet elke machine daarentegen beschouwd worden als een instrument, een werktuig van een subject, een deel van de natuur dat door menselijke interpretatie (al dan niet gepaard gaande met be-hand-eling) tot een verlengstuk wordt van één of meerdere van de lichamelijke werkzaamheden (de spierkracht, de zintuigen, de hersenen...) van het subject.

Actie als informatiefunctie

De informatietheorie stelt *"dat de informatiemaat van het bericht afhangt van de mate van onze onzekerheid over de toestand van de bron en dat deze onzekerheid vooreerst afhangt van het aantal mogelijke keuzen die kunnen gedaan worden"*. Bijvoorbeeld: *"wanneer onze bron slechts een gering aantal letters bevat, is onze onzekerheid over de keuze van het bericht niet zeer groot; we hebben een goede kans vooraf reeds het juiste bericht te raden. Bij een groot aantal mogelijke berichten wordt deze kans klein"*.

We kunnen daarentegen middels een tegenvoorbeeld aantonen dat de onzekerheid onafhankelijk is van het aantal mogelijke keuzen die kunnen gedaan worden.

Stel dat een Amerikaans ontvanger wacht op een bericht van één teken, hetzij '+', hetzij '-', in verband met het al dan niet droppen van een atoombom op Hiroshima. Op een bepaald moment komt een bericht door dat één teken telt, maar wegens een defect van het communicatiesysteem, krijgt hij het teken 'x'. Hij kan dit slechts op twee manieren interpreteren: hetzij als '+', hetzij als '-'. Toch is zijn onzekerheid maximaal.

De informatietheorie antwoordt hierop het volgende: *"Zodra we echter de hoeveelheid informatie gaan meten aan de belangrijkheid ervan, bevinden we ons in een louter subjectieve situatie. Het is veiliger vast te stellen dat we de hoeveelheid informatie van een bericht alleen zullen beschouwen als een functie van de waarschijnlijkheid ervan. (...) Men kan dit een eng standpunt vinden, maar het is het enige dat voorlopig een objectieve maatstaf toelaat en het is voldoende intuïtief"*

aanvaardbaar om het waardevol te vinden".

Welnu, omdat een bericht slechts relevant is op voorwaarde dat het een betekenis draagt voor een subject, is de informatiemaat in de eerste plaats afhankelijk van die betekenis. De wens tot de objectivering van het bericht als dusdanig ligt aan de basis van de miskennis van dit relevantiecriteria. Het is bijvoorbeeld mogelijk dat een onzekere informatie, hoe waarschijnlijk die ook is, geen enkele *informatie in functie van een actie* geeft.[\[32\]](#)

1.6. De circulariteit van de informatietheorie

Vormherkenning

E. Vermeersch definieert informatie als een vorm[\[33\]](#): een verzameling van toestanden van een energetisch of materieel substraat die met elkaar geïdentificeerd worden en die van andere gediscrimineerd worden. Vermeersch: *"Nu zijn er pas vormen, op voorwaarde dat een informatiesysteem bepaalde dingen als vormen herkent"*.[\[34\]](#)

Een hefboom heft niet: het subject heft, en het bedient zich daarbij van de hefboom als hulpmiddel. Zo ook bedient het subject zich van het teken voor het dragen van de betekenis. Het teken zelf draagt geen betekenis (en *is* dus ook geen teken) tenzij 'in opdracht van' ('door toekenning van') het subject. Zonder het subject is de hefboom geen hefboom en is het teken geen teken. Zonder het subject valt er in het 'teken' helemaal geen betekenis te herkennen. En een informatiesysteem is geen subject.

Behoeften

De physicalist beweert dat het al dan niet aanwezig zijn van bewustzijn bij door de mens ontworpen robots, evenmin controleerbaar zou zijn als bij onze medemensen zelf. Als men tenminste het solipsisme afwijst, en men blijft redelijk, zou men hieraan niet mogen twijfelen.

Het is feitelijk dat machines energie en materie transformeren, maar een *behoefte* om energetisch-materiële transformaties te verrichten, hebben machines niet. Bij de mens daarentegen is dat wel het geval: hij transformeert energie en materie vanuit zijn eigen behoefte, en in het perspectief van dit onderscheid kunnen machines gezien worden als energie- en materie-transformatoren in functie van *menselijke* behoeften. De menselijke behoefte bewerkstelligt dus deze transformaties zowel door middel van het eigen lichaam als door middel van werktuigen. Machines zijn werktuigen: ze nemen functies van het menselijk lichaam over, maar geen behoeften. Waar men zegt dat een motor behoefte heeft aan benzine, moet men onthouden dat hier pas *in functie van de mens* van 'behoeften' sprake kan zijn. Voor de motor is het eender of hij al dan niet benzine krijgt.

De actiefunctie is hier behoeftebevrediging, zodat de actiefunctie van een machine, omdat ze zelf geen behoeften heeft, haar vreemd is. De machine 'ageert' dus niet, doch 'ondergaat'.

Waar de specifieke behoefte aan kennis centraal staat, blijft dit onderscheid tussen de mens en de machine gelden: "(...) *wanneer de mens via een meta-mathematische redenering aantoont dat de Gödelzin waar is, 'weet' hij dat hij iets bewezen heeft*" - de machine niet, aldus R. Hendrickx.[\[35\]](#)

Existentiële contradictie

Indien men nu aanneemt dat een tang niet de behoefte heeft om te nijpen, dan moet men hetzelfde aannemen voor een complexer werktuig of een machine. Neemt men dit niet aan, dan moet men besluiten dat een

bepaalde graad van complexiteit van een systeem het bewustzijn schept[\[36\]](#).

En dan is er nog het ethisch probleem. Stel dat een mens perfect wordt nageemaakt: dan zou hij tegelijk object (bezit van zijn maker) en subject moeten zijn, wat in tegenspraak is met de condities voor de werkelijkheid.

1.7. Het tekort van het darwinisme

Eerder hebben we er reeds op gewezen hoe in de individuele keuzedaad precies die mogelijkheid geactualiseerd wordt die van het individu wordt afgedwongen door het externe - het probleem - en dit op straffe van de ondergang van dit individu. Hiermee hebben we dan ook impliciet het individuele anticiperen of het denken omschreven in termen van het darwinistisch selectieproces. Verduidelijken we eerst wat we hiermee bedoelen.

In de ethologie wordt het gedrag van de lagere diersoorten als onberedeneerd en mechanisch verklaard, ook al lijkt het heel vernuftig: het efficiënt gedrag wordt daar toegeschreven aan een natuurlijk selectieproces. We kunnen deze natuurlijke selectie hier "selectie door de groep" noemen, en analoog kunnen we dan het anticiperen of het redeneren de "selectie door het individu" noemen. Bij groepsselectie heeft niet het dier in kwestie, maar de hele verzameling van verschillend reagerende dieren, de inefficiënte reacties wegeselecteerd. Anticiperen of denken is, analoog, dus niets anders dan selecteren: het individu reageert beredeneerd of anticiperend als het inefficiënte reacties wegselecteert.

Merk nu op, dat geen van beide selectieprocessen hun bron vinden bij het individu of bij de groep: het genereren van een keuze door een individu, alsook het uitselecteren van de beste handeling binnen een groep, worden van dat individu of van deze groep *afgedwongen* door het externe.

Vergelijken we de selecterende natuur nu met een labyrint, dan is het de structuur van het labyrint die bepalend is voor wat er al dan niet doorheen geraakt. Maar dit betekent dat het resultaat van de gang door het labyrint reeds van op voorhand vastligt, net zoals het resultaat van het correcte (be)redeneren bepaald wordt door de premissen. Vandaar is het 'verklaren' van de huidige wereld en van de mens middels het mechanisme van de 'natuurlijke selectie' geen verklaring, maar betekent ze een *probleemverschuiving*. Of de mens nu geboetseerd wordt uit klei of uit natuur, maakt in wezen niets uit: zoals de klei niet verantwoordelijk is voor de vorm die eruit geboetseerd wordt, zo ook is de dode stof niet verantwoordelijk voor het labyrint dat eruit geboetseerd wordt en waaruit niets anders had kunnen voortkomen dan datgene wat eruit voortgekomen is.

Het argument van het bestaan van het 'toeval', waarbij een toevalsgebeurtenis gedefinieerd wordt als "een gebeurtenis die aan de causaliteit ontsnapt", snijdt geen hout, aangezien, totdat iets anders bewezen is, moet aangenomen worden dat daar waar wij geen causale ketens waarnemen, het tekortschieten van ons waarnemingsvermogen of van onze theorie en niet de afwezigheid van causale ketens daarvan de oorzaak is. Met betrekking tot eenzelfde werkelijkheid is het immers onmogelijk om aan te nemen dat sommige dingen onderhevig zouden zijn aan de causaliteit terwijl andere dat niet zouden zijn.

Als we een mooi beeld zien, of een schilderij, dan zullen wij niet veronderstellen dat een toevallige samenloop van omstandigheden zoals hagel, regen, toevallige spatten kleurstof en dies meer het tot stand bracht; we zullen veeleer denken aan een bewuste maker. Er is bijgevolg ook geen geldig argument dat het aannemelijker zou maken dat wij door toeval zouden bestaan, dan dat wij het werk zouden zijn van een bewuste

maker.[\[37\]](#)

Determinisme, teleologie, vrijheid en zin

Beschouwen we opnieuw het darwinistisch mechanisme van de natuurlijke selectie, en veronderstellen we ter vereenvoudiging dat slechts één toestandsbeschrijving per tijdstipmoment zou volstaan om de actuele situatie integraal voor te stellen, terwijl de differentiatie van het ene naar het andere moment een realisatie zou zijn van één van slechts twee (op dat moment nog niet geactualiseerde) mogelijkheden. Aldus verkrijgen we een eenvoudig schema in de vorm van een binaire boom waarbij elke knoop zich weer in een nieuwe tweekoppige splitsing splitst. Benoemen we de knopen in de boom met een rijtje natuurlijke getallen, waarvan de lengte het tijdstipmoment weergeeft. Dan krijgen we een schema dat er als volgt uitziet:

()	(1)	(1,1)	(1,1,1)
			(1,1,2)
		(1,2)	(1,2,1)
			(1,2,2)
	(2)	(2,1)	(2,1,1)
			(2,1,2)
		(2,2)	(2,2,1)
			(2,2,2)

Stel nu dat de verschillende toestanden die zich geactualiseerd hebben de volgende zijn: (), (1), (1,1) en (1,1,1). Indien nu het mechanisme van de natuurlijke selectie verantwoordelijk is voor deze specifieke (ontische) realisaties van (epistemische) mogelijkheden, dan betekent zulks niets anders dan dat de (epistemische) mogelijkheden (2), (1,2), (2,1), (2,2) enz., zich ontisch niet realiseerden en dus ontisch onmogelijk waren. Nogmaals: wat niet gebeurd is op tijdstip t , moet *na* het vergaan

zijn van dit tijdstip beschouwd worden als onmogelijk. Wat zich daarentegen voordoet op tijdstip t , moet *nadien* beschouwd worden als noodzakelijk. Immers: *niets is noodzakelijker dan het feit, en dit krachtens het feit dat het zich voordoet*. Als het vandaag maandag is, dan *moet* het morgen dinsdag zijn. Deze noodzaak is echter niet absoluut: ze geldt *krachtens de afspraak* dat op een maandag een dinsdag volgt. Stel dat de dag van morgen uitgeroepen wordt tot een zondag, dan is het morgen ook zondag, de noodzaak krachtens de eerdere, nu gewijzigde afspraak ten spijt. Het feit is steeds sterker dan de noodzaak, omdat ook de noodzaak geconditioneerd wordt door een feit (- bijvoorbeeld: een afspraak). Bekijken we de zaken vanuit het ‘einde der tijden’, dan zien wij de toestand () niet de *oorzaak* was van de toestand (1), doch andersom, dat het de toestand (1) is, die de overgang van () naar (1) noodzakelijk gemaakt heeft. Met andere woorden: het zijn de epistemisch mogelijke toekomstige toestanden die de huidige ontische toestanden in een specifieke evolutie drijven met *noodzaak*. Zodoende worden alle huidige toestandsveranderingen in een specifieke richting gestuurd door de toestanden die zich in de toekomst zullen realiseren, wat wil zeggen dat de toekomst (niet de mogelijke, maar de actuele toekomst) het heden bepaalt[38]. Nogmaals: dit is zo, omdat niets noodzakelijker is dan het feit.

Niets verplicht ons om de ‘goede’ weg te volgen, alleen zullen wij dan het einddoel niet bereiken. Stel nu eens dat om het even welke keuze naar het einddoel voer: dan zou de mogelijkheid om de eigen vrijheid te verwerpen, ontbreken. Het bestaan van een einddoel *vereist* aldus de mogelijkheid dat dit einddoel kan verworpen worden. Met andere woorden: de participatie aan het einddoel vereist specifieke verplichtingen van de participanten.

Merken we tenslotte nog op dat het concept 'vrijheid' vandaag de dag vaak totaal geperverteerd wordt: wat voor vrijheid doorgaat, is in vele gevallen niets anders dan de willekeur welke het bestaan van de Objectieve Orde verwerpt, met de zelfvernietiging als gevolg.[39] De aan vrijheid inherente zelfbeperking daarentegen, wordt veelal met onvrijheid geïdentificeerd. Hoe het zo ver is kunnen komen, is het verhaal van een waanzin die al even duistere gronden heeft als die van de afgoderij.[40]

1.8. Het tekort van het fysicalisme

Realist noemen zij zich, die zweren bij de fysica als overkoepelende methode om een adequaat wereldbeeld tot stand te brengen: het fysicalisme. De physicalist gelooft in het bestaan van energetisch-materiële substraten, volgens hem de enige basis van de werkelijkheid. Hij gelooft de objecten te kunnen ontdoen van datgene wat de subjecten daar ingestopt hebben, en hij beweert dat hij dan een energetisch-materieel substraat (afgekort: EMS) overhoudt.

Hierbij ziet hij echter over het hoofd, dat zo'n EMS niet kan gekend worden. Immers, indien iets daaraan gekend werd, dan zou dit gekende toe te schrijven zijn aan de kenner, en niet aan een van het bewustzijn onafhankelijke werkelijkheid als zodanig. Maar zulks impliceert vanzelfsprekend het bestaan van een werkelijkheid die voor het bewustzijn ontoegankelijk zou zijn. Het bewustzijn kon dan enkel datgene kennen wat die werkelijkheid niét is. *Zodoende neemt de physicalist impliciet het bestaan aan van een transcendente werkelijkheid.* [\[41\]](#)

Logica

Beschouwen we vervolgens het argument dat de physicalist hanteert om de fysica te verkiezen als basismethode voor het ontwerp van een werkelijkheidsbeeld. Hij argumenteert namelijk dat het een voor de hand liggende vaststelling is dat bijvoorbeeld theologieën elkaar

tegenspreken, terwijl er in de fysica een consensus bestaat met betrekking tot wat al dan niet waarheidswaarde heeft.

Maken we een veronderstelling ter verduidelijking van het tekort in dit argument. Stel dat er twee theologieën bestaan, genaamd *A* en *B*. *C* is een fysica. Zet nu *A*, *B* en *C* als verklaringssystemen op een rij, zonder dat je ze onderling groepeerd, dit wil zeggen: zonder dat je *A* en *B* theologieën en *C* een fysica noemt. Als je nu kiest voor een van de drie, ongeacht welke, dan is het evident dat je die keuze niet kan rechtvaardigen door te argumenteren dat er tussen de overige twee geen consensus bestaat.

Tekorten in het physicalistisch cultuurconcept

In functie van zijn 'vormenleer' werkt E. Vermeersch het cultuurconcept van Kroeber en Kluckhorn verder uit. Hij onderscheidt de *mentale vormen* van de *geëxterioriseerde*, onder meer op grond van het feit dat het substraat van de laatst genoemde voor derden toegankelijk is, terwijl dat van de eerst genoemde hetzij indirect wordt vastgesteld, hetzij wordt verondersteld. [\[42\]](#)

Problematisch is het impliciet criterium dat hier gehanteerd wordt om *direct* en *indirect* van elkaar te onderscheiden. Ik veronderstel dat men bijvoorbeeld bij de zintuiglijke waarneming van een ding kan spreken van een "direct en voor derden toegankelijk substraat". Bekijk ik de poot van een vlieg onder een microscoop met lenzen, dan is deze waarneming al indirecter, maar ik neem aan dat het hier nog steeds om een *geëxterioriseerde vorm* gaat. Gebruik ik echter een *waarnemingstoestel* waarbij ik mijn waarneming op de ene of andere manier moet

interpreteren, of nog: een waarnemingstoestel dat op grond van zijn constructie zélf reeds 'interpreteert', dan lijkt de grens tussen direct en indirect vager te worden. En verkeer ik in bepaalde gevallen niet in de onzekerheid omtrent de reproduceerbaarheid van wat ik geloof waar te nemen? In het geval dat ik blind ben, kan ik eventueel via consensus de betrouwbaarheid van aan mij doorgespeelde waarnemingen testen, maar hoe staat het met de consensus omtrent de betrouwbaarheid van waarnemingen via instrumenten die niet direct zintuiglijk waarneembare substraten waarneembaar maken? Men kan infra- of supersonische geluiden in beeld brengen, vervolgens kan men ze als werkelijke substraten beschouwen indien men ze definieert, ofwel als waarneembaar voor bepaalde niet-menselijke wezens, ofwel als golven. Maar merk op dat het laatst genoemde geval problematisch wordt aangezien de aanvankelijke definitie van geluid, als "iets dat (door een mens) gehoord kan worden", veranderd wordt tot "bepaalde golven in de lucht", waarbij men zich kan afvragen in hoeverre men een golf nog een substraat kan noemen, want niet de lucht als dusdanig, doch die specifieke bewegingen ervan maken 'geluid' mogelijk. Anderzijds kan men toch bezwaarlijk stellen dat onze oren zich vergissen telkens als we geloven geluiden waar te nemen, terwijl men, uitgaande van een fysische definitie van geluid, zou kunnen stellen dat geluiden eigenlijk geen geluiden zijn. Nemen we ons gehoor als criterium, dan kunnen we spreken van geluiden, maar nemen we een of ander instrument als criterium, dan komen we schijnbaar wel dicht bij het substraat, maar de essentie van het geluid, van waaruit we vertrokken zijn, namelijk 'datgene wat hoorbaar is', bestaat niet meer buiten bepaalde grenzen. Moet men dan niet besluiten dat geluiden zowel aan iets buiten ons als aan iets subjectiefs hun essentie danken, en dat het bijgevolg niet relevant is om naar het substraat ervan te zoeken omdat men zodoende de eigenlijke betekenis ervan voor een andere verwisselt?

Natuur en cultuur

Een andere impasse betreft het onderscheid dat de fysicist maakt tussen *natuurlijke* en *culturele* objecten. Zo noemt E. Vermeersch een berg een *natuurlijk object* "omdat de karakteristieken die hem als berg doen identificeren aan inwerking van natuurwetten te wijten zijn". Een ploeg daarentegen noemt hij een *cultuurobject* "omdat de karakteristieken die hem als ploeg laten herkennen aan de ingreep van de mens te danken zijn".

Het boven geciteerde onderscheid baseert Vermeersch op een onderscheid tussen de mens en de natuur, waarbij de mens niet beschouwd wordt als een deel van de natuur. Maar welke criteria laten Vermeersch toe om de mens van de natuur te onderscheiden? Immers, als hij de mens beschouwt als een informatiesysteem, en hij beschouwt een informatiesysteem als iets totaal natuurlijks, dan moeten, logischerwijze, de werkingen van een informatiesysteem wezenlijk als niet-onderscheiden van de werkingen van een dierlijk informatiesysteem of zelfs als niet-onderscheiden van om het even welke natuurlijke werkingen, zelfs als niet-onderscheiden van de werkingen van menselijke producten (bijvoorbeeld een windmolen) beschouwd worden. Men kan nu opwerpen dat men het complexiteitsverschil als criterium neemt. Dit is echter verwerpelijk, aangezien de complexiteit bij de verschillende entiteiten slechts gradueel verschilt in een haast continue ladder.

Hier tegenover stellen wij het criterium van subject-zijn, en dit meer bepaald aansluitend bij een tweede bedenking bij het door Vermeersch gemaakte onderscheid tussen een *natuurlijk* en een *cultureel object*. Want waar Vermeersch een berg een *natuurlijk object* noemt, ziet hij

over het hoofd dat hij aan een deel van de natuur (noodzakelijk) eerst een identiteit toekent, om het vervolgens als een object te kunnen beschouwen en benoemen. Men beschouwt iets als een onderscheiden object, wanneer het zich als betekenisdragend geheel voor een subject onderscheidt van de rest. Met andere woorden wordt de berg een object doordat hij geïnstrumentaliseerd wordt, wat wil zeggen: hij *wordt object-in-functie-van* een subject. Maar op zichzelf is hij geen van de rest van de natuur onderscheiden object. Met andere woorden: omdat wij dusdanig ontworpen objecten benoemen, zijn het onze namen, of wat daaraan ten grondslag ligt, die onderscheiden objecten creëren. En hieruit volgt dat zowel het object 'berg' als het object 'ploeg' cultureel zijn. Met andere woorden: *natuurlijke objecten* bestaan niet. Enkel 'de' natuur als geheel kan als een object beschouwd worden. Maar indien men dan aanneemt dat het subject er een deel van is, komt men tot een contradictie![\[43\]](#)

Tenslotte kan men in de stelling *dat cultuurobjecten vormen zijn die door de mens bepaald zijn*, de term 'bepaald' problematiseren, en men kan dan aantonen dat, indien er geen criterium aangegeven wordt dat de reikwijdte of de betekenis van de term 'bepaling' afbakt, deze definitie slaat op alle objecten die ook maar door de mens *waargenomen* kunnen worden (zoals zal blijken: krachtens het feit dat ze door de waarneming zelf, *vormen* worden). Immers, betreft zo'n 'bepaling' louter een 'behandeling' (met - al dan niet door instrumenten verrijkte - handen), of betreft ze ook 'interpretatie', 'betekenisgeving', 'benoeming'? De grenzen tussen deze verschillende manieren van 'bepaling' zijn vaag en dus onbestaande. Door de dingen een naam te geven, interpreteert de mens ze. Zo zijn er geen andere objecten meer tenzij cultuurobjecten. Want: wat houdt die 'bepaling' door de mens in?[\[44\]](#)

1.9. De fysicist zet ten onrechte Spinoza naar zijn hand

E. Vermeersch stelt: *"Een consequentie van het spinozisme die door Spinoza zelf niet werd getrokken is de volgende. Wanneer men stelt dat zowel de materiële als de geestelijke wereld volwaardige uitingen zijn van de godheid, dan suggereert men dat de godheid op een volledige wijze in de materiële wereld is uitgedrukt en daaruit kan de conclusie worden getrokken dat een 'geestelijk' attribuut overbodig is en dat men dus de werkelijkheid (de godheid) kan zien, als niets anders dan een oneindige materiële wereld"*.

Vergelijkt men, bij wijze van voorbeeld, een ding met de definitie van dat ding, dan kan men zeggen dat deze definitie het ding op een volwaardige wijze uitdrukt. Dit betekent echter niet dat de definitie het ding overbodig maakt. De reden daarvoor is, dat de definitie het ding uitdrukt in een andere wereld dan de wereld waarin het ding bestaat. Om over te kunnen gaan van de definitie van het ding naar het ding zelf, moet men beschikken over de wereld van het ding. *Tenzij* men aanneemt dat er geen discrepantie bestaat tussen het epistemische en het ontische. Spinoza echter wil zo'n reductie niet doorvoeren. Vandaar zegt hij dat God zich zowel in het materiële als in het geestelijke uitdrukt. Hij zegt echter niet dat God zich uitdrukt in het materiële, en via het materiële in het geestelijke, dat dan een onderdeel daarvan zou zijn. Het is dan ook onjuist om de voorgestelde reductie door te voeren.[\[45\]](#)

1.10. Het subject is niet reduceerbaar tot object

Samen met Wittgenstein, aanvaardt E. Vermeersch de stelling dat een zin waar is, als voldaan wordt aan drie voorwaarden: (1) met het subject van de zin moet iets in de werkelijkheid overeenstemmen; (2) met het predikaat van de zin moet iets in de werkelijkheid overeenstemmen; (3) met de syntaxis van de zin moet een samenhang van de betreffende dingen in de werkelijkheid overeenstemmen.

Nu doet Vermeersch de volgende uitspraak ter definiëring van de mens. Hij reduceert zijn subjectiviteit tot een object (een machine) en stelt: *"Ik ben een subsysteem van een groter systeem"*. Onderzoeken we hier echter de gestelde voorwaarden ter verificatie van de waarheidswaarde van deze uitspraak, dan kunnen we onderzoeken of (1) 'ik' bestaat; (2) "een subsysteem van een groter systeem" bestaat; (3) de samenhang tussen 'ik' en "een subsysteem van een groter systeem" van een zekere aard is, namelijk dat ze gelijk zijn aan elkaar. Betreft de tweede voorwaarde: deze is een conventie waarvan ik me kan vergewissen. Betreft de derde voorwaarde: deze gelijkwaardigheid wordt door de theorie van Vermeersch zelf geponneerd. Betreft de eerste voorwaarde: deze moet aanvaard worden op straffe van falsificatie van de door Vermeersch geponneerde uitspraak dat ik een subsysteem ben van een groter systeem. Anders gesteld: de uitspraak van Vermeersch is waar, op voorwaarde dat met de term 'ik' in de werkelijkheid een 'ik' correspondeert. Maar dit werkelijke 'ik' moet dan ook als een evidentie aanvaard worden, wil men daaromtrent ware uitspraken kunnen doen. Want vanaf het moment dat men 'ik' definieert, krijgt men opnieuw te

maken met zinnen waarvan de waarheidswaarde, volgens de door Vermeersch zelf gestelde theorie, afhankelijk zal zijn van het feit of ze aan de drie gestelde eisen voldoen. En zo kan men eindeloos doorgaan zonder ooit de waarheidswaarde van deze zin te hebben bewezen.

Het is nu duidelijk dat de physicalistische uitspraak van Vermeersch pas correct kan genoemd worden *indien eerst "de wereld" geïdentificeerd wordt met "de wereld van de fysica"*. Zo kunnen we bijvoorbeeld de wereld van de muziek beschouwen, en stellen dat een pianist een sonate van Beethoven uitvoert in een concertzaal met een publiek van vijfhonderd zielen. Vervangen wij ter gelegenheid van een tweede uitvoering de pianist door een pianola en de vijfhonderd zielen door vijfhonderd stoelen. Welnu, in beide gevallen grijpt, fysisch gezien, met betrekking tot de klankenwereld, precies hetzelfde proces plaats. Doch in het laatste geval kan men niet spreken van muziek, want de wereld van de muziek is niet de fysische realiteit op zich, noch de fysische realiteit zoals hij door bijvoorbeeld honden wordt waargenomen. De wereld van de muziek is er pas met de mens die de schepper ervan is, *die zich ervan bewust is*. Zijn schepping vergt materie en energie, maar ze valt daar niet mee samen omdat haar essentie in haar vorm zit, dit wil zeggen in haar tekenwaarde.

Het aan elkaar gelijkstellen van de twee eerder geschetste gevallen, gebeurt op het moment dat men het voor mogelijk houdt dat een 'objectieve waarnemer' een realiteit beschrijft. Inderdaad, in de fysica wordt stelselmatig abstractie gemaakt van de subjectiviteit van de waarnemer, maar het waarnemerschap als dusdanig kan zelf niet meer geabstraheerd worden: *dit zou immers het uitschakelen van het bewustzijn impliceren.*[\[46\]](#)

De wereld van de muziek valt niet samen met de fysische realiteit van de klanken, maar zonder deze fysische realiteit kan de wereld van de muziek niet ontstaan. Betekent dit nu dat de wereld van de muziek minder reëel en minder waardevol is dan de fysische werkelijkheid?

Ter verduidelijking hiervan, vergelijken we de volgende twee uitspraken: (1) *Stikstofatomen zijn onmisbaar voor de mens maar toch is de mens belangrijker dan stikstofatomen;* (2) *Een zekere fysische realiteit is onmisbaar voor de muziek, maar toch is de muziek belangrijker dan die fysische realiteit.* Welnu, wanneer de fysicist beschrijft hoe bij de uitvoering van een muziekstuk, een fluitist handelingen verricht die met louter materie en energie verklaarbaar zijn, wordt hierbij *a posteriori* wel een energetisch-materieel causaliteitspatroon toegedicht aan dit complex van handelingen, maar het intentionele aspect ervan wordt over het hoofd gezien.

Het bestaan van het bewustzijn, dit wil zeggen: het bestaan van datgene wat niet samenvalt met zijn object terwijl het daarvan toch kennis heeft, is essentieel voor het bestaan van de mens en van zijn wereld. Het samenstellen van een machine die van die aard zou zijn dat ze bewustzijn zou hebben, is onmogelijk omdat ze moet samengesteld zijn uit louter objecten.

De stelling van de fysicist, nogmaals: *dat er in de wereld niets anders bestaat dan materie en energie*, kan twee dingen impliceren: ofwel impliceert deze uitspraak dat er ook buiten de wereld iets kan bestaan, ofwel bevat deze uitspraak overbodige informatie. We sluiten het tweede geval uit, en we concentreren ons op het eerste: in dat geval zal deze uitspraak een onderscheid impliceren tussen, enerzijds: 'bestaan', en, anderzijds: 'bestaan in de wereld'. Dan rest alleen nog de mogelijkheid

dat de term 'wereld' hier betekent: 'werkelijkheid'. Nu is het onmogelijk dat iets bestaat zonder dat het werkelijk bestaat, en dit krachtens het feit dat 'bestaan' betekent: 'zijn in de werkelijkheid'.

Betreffende de uitspraak van de fysicist (namelijk: *dat er in de wereld niets anders bestaat dan materie en energie*), is het dus duidelijk dat deze pas relevant kan zijn op voorwaarde dat een waarheids criterium wordt aangegeven. In dit geval (waar 'de wereld' wordt vervangen door 'de wereld van de fysica') wordt de uitspraak dan ook tautologisch.

1.11. Waarom de mens niet namaakbaar is

"Kennen is kunnen", zo luidt een devies in de physicalistische antropologie van Etienne Vermeersch: wat wij ten gronde kennen, kunnen we in principe (na)maken. Aangezien de fysicist gelooft dat alles, en dus ook de mens, bestaat uit *EMS (Energetisch Materiële Substraten)*, gelooft hij dat ook de mens, in principe althans, namaakbaar is.

Vragen we ons eerst af wat een verklaring, de doelstelling van elke wetenschap, inhoudt, dan moeten we tot deze conclusie komen: als we X willen verklaren, dan moeten we (1) X problematiseren; (2) X plaatsen in een context van niet-geproblematiseerde en/of gedeproblematiseerde dingen A_1, A_2, \dots, A_n , en wel op zo'n manier dat het niet problematisch is om aan te nemen dat X kan afgeleid worden uit A_1, A_2, \dots, A_n , en met als resultaat dat X aanvaard wordt.^[47] Onze *eerste regel* luidt, *dat het dus evident is dat verklaringen enkel mogelijk zijn indien niet alle dingen geproblematiseerd worden.*

Nu lijkt het zo, dat de act van het problematiseren van specifieke dingen (die, ingevolge regel 1, tegelijk inhoudt dat andere specifieke dingen *niet* geproblematiseerd of dus aanvaard worden) een evidentie is. Merk echter op dat een evidentie steeds een evidentie is met betrekking tot een subject. Ik kan bijvoorbeeld insecten problematisch achten en ze besproeien met een insecticide, maar deze insecten beschouwen deze insecticide als problematisch en immuniseren zich ertegen. Vandaar komen we tot de formulering van een *tweede regel*: *verklaringen (en dus*

ook problematiseringen én aanvaardingen) zijn steeds subject-gebonden.

Nu kunnen ook waarden of waarderingen geproblematiseerd worden, en dit vertaalt zich tot de vraag: welke waarden zijn belangrijk? Merk op dat het problematiseren van specifieke waarden (dit wil zeggen: het problematiseren van de subject-gebonden en specifieke problematiseringsactiviteit) *prioritair* is aan het verklaren (of: het problematiseren) zelf, en dit krachtens het wezen van een verklaring, zoals eerder gedefinieerd.^[48]

Ter vervollediging kan het kritieke moment binnen het microreductionisme nog worden vermeld, namelijk de evidentie van het feit dat de allerlaatste bouwstenen van de dingen onverklaarbaar en dus problematisch zullen moeten blijven, krachtens het wezen van de verklaring zelf - een kritiek moment dat *avant-la-lettre* reeds werd aangeduid door Thomas Aquinas, als de *eerste oorzaak* of de *onbewogen beweger*.

Nu kan hieruit afgeleid worden dat wetenschap berust op datgene wat in de ethiek "de ethische act" zou kunnen genoemd worden. We stellen dus dat de "ethische act" prioritair is ten aanzien van de wetenschap zelf. Met andere woorden: *elke wetenschappelijke activiteit is gebaseerd op ethische handelingen. Wetenschappelijke activiteit is wezenlijk ethische activiteit.*

De stelling *dat kennen gelijk is aan kunnen*, blijkt ook ongeldig wegens het wezenlijk voorlopigheidskarakter van het epistemische dat in fel contrast staat met het absoluut definitieve karakter van het ontische. Waaruit volgt dat de mens principieel onnamaakbaar is.

Hiermee hopen we tevens aangetoond te hebben dat het filosofisch probleem waarmee onder meer Augustinus kampte, meer bepaald het onvermogen om, zonder tussenkomst van God, te verklaren hoe kennis van de werkelijkheid mogelijk is, ook door de vormenleer en de informatietheorie niet opgelost werd.

1.12. Een toepassing: de irrelevante ‘vormenleer-esthetica’

In de voorgaande hoofdstukken hebben we het fysicalisme aan kritiek onderworpen. Maar het fysicalisme is niet zomaar een (weerlegbare) visie: het breidt haar tentakels uit en wil uiteindelijk het laatste woord krijgen op alle terreinen van het menselijk bestaan. Zo bijvoorbeeld ontwikkelt het ook een eigen esthetica: het pretendeert ook over het Schone het laatste woord te kunnen hebben. De fysicalistische definitie terzake klinkt, karikaturaal genoeg, als volgt: *"Het Schone wordt geconstitueerd door de optimale verhouding tussen redundantie en informatie"*[\[49\]](#).

Ter verduidelijking van de nietszeggendheid van deze bepaling, zullen we hierna deze zaak vanuit drie invalshoeken bekijken. Vooreerst tonen we aan dat deze definitie niet exclusief en onvolledig is. Vervolgens problematiseren we het concept 'redundantie'. Ten derde tonen we aan dat het schone ten onrechte gereduceerd wordt tot een verhouding. Onze stelling dat elke poging om het schone tot een epistemische kwestie te reduceren absurd is, wordt hier niet uitgewerkt.

Betreffende onze eerste invalshoek merken we op dat de verzameling van de objecten die beantwoorden aan de fysicalistische definitie van schoonheid, ook dingen betreft die niets met schoonheid te maken hebben, terwijl er ook schone dingen zijn die niet aan deze definitie beantwoorden; bovendien grijpt deze definitie naast de essentie van het schone. Wanneer ik, bijvoorbeeld, hoorcolleges volg, kan ik ofwel heel wat daarin als redundant beschouwen, bijvoorbeeld alle illustraties bij de leerstof, ofwel kan ik oordelen dat niets daarin redundant is omdat datgene wat dit lijkt te zijn, een wezenlijk constituerende factor is in

functie van de informatieoverdracht. Immers, elke informatie is informatie-voor-iemand. Herhalingen van een *Leitmotiv* in een muziekwerk kunnen bezwaarlijk redundant worden genoemd, omdat zulke structurele variaties het *Leitmotiv* in een specifieke context plaatsen, dat precies daardoor informatief gaat variëren, een lading, een inhoud krijgt.

Maar stel je nu eens twee personen voor, waarvan de eerste een hoofd groter is dan de tweede, en vraag je, met Plato, af of het groter-zijn van de eerste veroorzaakt wordt door zijn hoofd, terwijl de rest van zijn lichaam redundant is in functie van zijn groter-zijn. Dat is duidelijk niet zo. Men kan praten over de grootte van dingen, in functie van de doeltreffendheid van deze specifieke abstractie, maar 'de' grootte bestaat niet, zoals 'het' getal niet bestaat, als we de dingen niet kunnen tellen. Welnu, de schoonheid van iets, is eveneens zo'n abstractie, en eveneens wordt ze geconstitueerd door concrete dingen die helemaal niet redundant zijn, want bij weglating daarvan was er geen dergelijke abstractie mogelijk.

Ten derde: waar E. Vermeersch stelt dat datgene als schoon ervaren wordt, waarin een evenwicht bestaat tussen informatie en redundantie, construeert hij deze bepaling vanuit zijn vormentheorie. We pogen hierbij aan te tonen, dat deze definitie het schone ten onrechte reduceert tot een kwestie van informatie. Bovendien betogen we dat informatie evenmin tot een kwestie van vormen kan gereduceerd worden.

Nemen we aan dat energetisch-materiële substraten 'dragers' zijn van vormen. Hierbij moet echter in acht genomen worden dat het maar relevant kan zijn om over 'vorm' te spreken, mits er 'vormherkenning' bestaat bij het subject. Het essentiële karakter van deze vormherkenning

wordt door Vermeersch erkend.

Als we, gelijklopend daarmee, stellen dat informatie de drager is van schoonheid, moeten we hierbij ook in acht nemen dat het maar relevant kan zijn om over 'schoonheid' te spreken, mits er 'schoonheidsherkenning' bestaat bij het subject.

In een noodzakelijk te veronderstellen substraat wordt een vorm verondersteld vermits een noodzakelijk te veronderstellen vormherkenning bij een noodzakelijk te veronderstellen subject aanwezig is. Zo ook wordt in een noodzakelijk te veronderstellen vorm een schoonheid verondersteld vermits een noodzakelijk te veronderstellen schoonheidsherkenning bij een noodzakelijk te veronderstellen subject aanwezig is. Dit op straffe van het illusoir zijn van respectievelijk vorm en schoonheid in het andere geval.[\[50\]](#)

Met andere woorden: als we stellen dat de vorm een werkelijkheidswaarde heeft, dan moeten we tevens aanvaarden dat (1°) het substraat een werkelijkheidswaarde heeft; (2°) het subject een werkelijkheidswaarde heeft, (3°) de vormherkenning bij het subject een werkelijkheidswaarde heeft. Of correcter nog: het bestaan van de vorm moet gedacht worden relatief te zijn aan het bestaan van het substraat, het subject en de vormherkenning bij het subject.

Analoog geldt dat, als we stellen dat de schoonheid een werkelijkheidswaarde heeft, we tevens moeten aanvaarden dat (1°) de vorm een werkelijkheidswaarde heeft, (2°) het subject een werkelijkheidswaarde heeft, (3°) de schoonheidsherkenning bij het subject een werkelijkheidswaarde heeft. Of correcter: het bestaan van de schoonheid moet gedacht worden relatief te zijn aan het bestaan van de

vorm, het subject en de schoonheidsherkenning bij het subject.

Zodoende kunnen we een optelsom maken en stellen: de schoonheid bestaat, op voorwaarde dat ook het substraat, de vorm, het subject, de vormherkenning bij het subject en de schoonheidsherkenning bij het subject bestaan.

Merk nu op dat we, aangezien we initieel de vorm en de schoonheid van elkaar onderscheiden hebben, we nooit de schoonheidsherkenning aan de vormherkenning kunnen relateren. Met andere woorden: tenzij elke vorm 'schoon' genoemd wordt, onderscheiden zich de vorm en de schoonheid wezenlijk van elkaar en zo ook de vormherkenning en de schoonheidsherkenning.

Indien men nu, zoals Vermeersch doet, de schoonheidsherkenning reduceert tot de herkenning van een evenwicht tussen informatie en redundantie (of desinformatie), dan moet men, analoog, ook de vormherkenning reduceren tot de herkenning van een evenwicht tussen materie en niet-materie (vorm).

Merk echter op dat, indien men zo te werk gaat, men noodzakelijkerwijze opnieuw een onderscheid moet maken tussen deze twee vormen van evenwichtsherkenning. Enerzijds wordt het subject verondersteld in staat te zijn om materie van niet-materie te kunnen onderscheiden (dit is dan de vormherkenning) en, anderzijds, wordt het subject verondersteld om, binnen de vormherkenning zelf, een supplementair onderscheid te kunnen maken tussen informationele en niet-informationele vormen. Hiervoor echter is er, behalve vormherkenning, ook informatieherkenning vereist, want hoe anders kan men informationele van niet-informationele vormen onderscheiden!?

Hieruit volgt dat reeds vormen en informaties wezenlijk van elkaar verschillen. Wil men bovendien schone van niet-schone informaties kunnen onderscheiden, dan zou dit, volgens de theorie van Vermeersch, neerkomen op het vermogen tot (1°) het onderscheiden van informationele van niet-informationele vormen, of dus het vermogen tot informatieherkenning, en (2°) het onderscheiden van schone en niet-schone informaties, of dus het vermogen tot schoonheidsherkenning. In geen geval zijn deze twee begrippen aan elkaar te relateren.

Bijgevolg is het onmogelijk om schoonheid te verklaren vanuit een informatietheorie, zoals het ook onmogelijk is (zoals we eerder bewezen hebben) om informatie te verklaren vanuit een vormentheorie.

Anders uitgedrukt: de stap van 'vorm' naar 'informatie' kan niet gebeuren middels het vooropzetten van vormherkenning. Immers, vormherkenning kan enkel 'vorm' van 'niet-vorm' onderscheiden (en dit is trouwens een onderscheid dat gebeurt op basis van een abstractieproces bij het subject, en waaraan slechts via inductie een werkelijkheid kan verondersteld worden te beantwoorden, met andere woorden: in werkelijkheid zijn materie (niet-vorm) en vorm vervlochten en hun vervlochtenheid is ontisch primordiaal, zoals ook bijvoorbeeld tijd en ruimte werkelijk vervlochten zijn, doch pas in onze begrippen 'tot een afzonderlijk bestaan komen'). Om de stap van 'vorm' naar 'informatie' te kunnen zetten, moet dus ook het vermogen tot het herkennen van informatie bij het subject verondersteld worden aanwezig te zijn. Analoog kan de stap van 'informatie' naar 'schoonheid' niet gezet worden, tenzij middels het vooronderstellen van het vermogen tot schoonheidsherkenning bij het subject.

Vandaar is ons besluit dubbel: vooreerst sluiten we de mogelijkheid

uit om het schone te definiëren middels een informatietheorie (die niet reeds het begrip 'schoonheid', namelijk als de mogelijkheid tot schoonheidsherkenning, bevat). Maar meer nog dan dat, sluiten we de mogelijkheid uit om een informatiebegrip te baseren op een vormentheorie (die niet reeds het begrip 'informatie', namelijk als de mogelijkheid tot informatieherkenning, bevat).

Hiermee hopen we tevens aangetoond te hebben dat het filosofisch probleem waarmee onder meer Augustinus kampte, meer bepaald het onvermogen om, zonder tussenkomst van God, te verklaren hoe kennis van de werkelijkheid mogelijk is, ook door de vormenleer, de informatietheorie of de daarop gestoelde esthetica niet opgelost werd.

1.13. Conclusies

De eis van toepasbaarheid van Carnap's Logisch Positivistisch criterium van de experimentele verifieerbaarheid op de *ganse* werkelijkheid verkapt de fysicistische overtuiging van de (na-)maakbaarheid van de werkelijkheid. Wij bevragen de relevantie van bepaalde op het fysicalisme gebaseerde wereldbeelden waarbij het werk van Etienne Vermeersch hier model staat. Om te beginnen kan de informatietheorie slechts binnen welbepaalde perken een relevant model vormen voor een antropologie. Een strikt onderscheid dient immers in acht genomen te worden tussen het (informatie)werktuig en het subject. Doelgerichtheid, behoefte, introspectie, creativiteit, vrijheid, communicatie, rechtvaardigheid, zin, en niet in het minst het *leven* zijn enkele van de eigenschappen van het subject die uiteindelijk nooit kunnen toegeschreven worden aan de machine, hoe gesofisticeerd die ook moge zijn. Waar deze discrepantie tussen mens en machine toch wordt genegeerd, stuit men op onontkoombare contradicties. Het lichaam is en blijft de ultieme parameter van de wereld. Informatie is er pas middels het subject. Elke behoefte, en dus ook de behoefte aan kennis, is vreemd aan de machine. De rationaliteit als automatisme is een wangedachte, en zo ook de machinale creativiteit, de vrijheid of de (passieve of actieve) artistiekheid waarvan sommigen gewag maken. Een beschrijving van de werkelijkheid als een constructie levert een eenzijdig, arm en onjuist beeld op met een uiterst beperkte verklaringscapaciteit.

II. EEN CHRISTELIJKE METAFYSICA EN ETHIEK ALS ANTWOORD OP HET FYSICALISME

2.1. Inleiding

De mens bekijkt de natuur met ogen die gevormd zijn door zijn eigen wereld. Onze wereld is een constructie, een maaksel uit reeds bestaande, natuurlijke elementen. Datgene wat 'nieuw' is aan onze wereld, bestaat echter niet in de wereld van de natuur: voor een vogel is een huis slechts een rots en zijn onze woorden niets meer dan betekenisloze geluiden. Onze wereld heeft slechts betekenis *voor ons*, hij *bestaat slechts voor ons*. Zo ook ziet een mens van de natuur slechts het wereldlijke: hij bekijkt de natuur alsof deze, net zoals zijn eigen wereld, slechts een constructie was. Maar dit is een denkfout: de natuur is immers niet op zijn beurt samengesteld uit elementen die weer van elders komen. Voor deze denkfout waarschuwen ons Augustinus, Kant, Spinoza en Gödel: zij maken een strikt onderscheid tussen het geschapene (dat 'gemaakt' is uit niets) en het geconstrueerde (dat samengesteld werd uit reeds bestaande dingen).

Carnap onderwerpt de zinvolheid van uitspraken aan hun experimentele verifieerbaarheid. De positivisten eisen impliciet dat dit beginsel van toepassing is op de *ganse* werkelijkheid, terwijl het experiment enkel het maakbare kan betreffen. Hierdoor begaan ze de zopas beschreven denkfout; zij veroordelen dan ook ten onrechte de metafysica. Zij achten de werkelijkheid construeerbaar - door de mens. In het fysicalisme treffen wij een exponent van deze misvatting aan.

In het tweede gedeelte van deze tekst, reiken we een alternatieve metafysica en ethiek aan: nadat we bestreden hebben dat de natuur een constructie zou zijn, resten er twee mogelijkheden: ofwel is de natuur '*zijns zelfs oorzaak*' - dat is de opvatting van Spinoza, ofwel is hij geschapen, dit wil zeggen: gemaakt uit niets. Wij geloven dat dit laatste het geval is. De vraag rijst hoe wij ons deze mogelijkheid dan kunnen voorstellen.

Bach schept zijn *Mattheus-passie* met pen en papier. Hij geeft vorm aan materie. Die materie draagt deze informatie zonder het te weten. Pas voor een subject met zintuigen, geheugen en specifiek begrip heeft deze informatie zin, dit wil zeggen: *bestaat ze*. Er bestaat geen *Mattheus-passie* zonder waarnemer. De *Mattheus-passie* is een geschenk van het ene subject aan het andere, en hij kan niet anders dan als een geschenk opgevat worden, want zonder ontvanger bestaat hij niet. De *Mattheus-passie* komt uit het niets, en hij is ook niets. Maar als geschenk komt hij tot leven.

Zo ook is de werkelijkheid op zichzelf niets: pas als geschenk, komt hij tot leven. Geschenk, van God, aan de mens.

Met zijn *Mattheus-passie*, die z'n eigen wezen uitdrukt, heeft Bach zichzelf aan ons gegeven. Bach is daarin geslaagd, niet door in het zonnetje te liggen, maar middels de zware tol van onverdroten arbeid, zelfbeperking en leed. Zijn geschenk is een offer. Met zijn werk heeft Bach zichzelf aan ons, zijn medemensen, geofferd. Zo heeft Bach bewezen dat wij voor hem bestaan: hij heeft ons erkend.

Zo ook is het geschenk dat de werkelijkheid is, het offer van Iemand, dat het wezen van die Persoon uitdrukt, en dat bewijst dat die Persoon

ons erkent, of bemint.

De minnaar kan pas zijn heil bereiken als hij zijn lot in de handen van de beminde legt. Hij moet dus het risico nemen afgewezen te worden. Dat wij Gods werkelijkheid kunnen afwijzen, bewijst de trouw van God aan de mens. Maar niemand kan de liefde van de ander afwijzen zonder zichzelf te schaden. Het leven verplicht ons daarom tot eeuwige liefde. Het wezen van het leven is offer. En het offer bestaat pas als geschenk, als iets dat moet gegeven en doorgegeven worden om te kunnen bestaan. Het Lam Gods.[\[51\]](#)

Een stelling van Heidegger luidt, dat ik me pas bewust word van het krijgt waarmee ik schrijf, op het ogenblik dat het breekt. Het bewustzijn vindt zijn oorsprong in het probleem. Onze aandacht voor de werkelijkheid wordt gewekt door zijn problematisch karakter. De werkelijkheid doet lijden. Nu bestaat er geen levend wezen dat de pijn niet schuwt. De pijn stuurt onze ontwikkeling in een specifieke richting. Wij gaan specifieke waarden huldigen, en daarop funderen wij onze waarheden, ons beeld van de werkelijkheid.

Van nature hebben wij een negatieve waardering voor pijn. En toch ‘foltert’ Bach zichzelf om zijn *Mattheus-passie* te kunnen schrijven. Er bestaat dus iets wat waardevoller is dan pijnloosheid. En dat is het offeren van zichzelf aan de ander. Want alleen dank zij het offer van zichzelf, en dat is de Liefde, wordt de dood overwonnen. Het offer kan pas bestaan als het doorgegeven wordt, en het verplicht de mens tot doorgave, en overleeft aldus al het sterfelijke. Onze onsterfelijkheid ligt in onze bereidheid tot Liefde, waardoor wij pas echt mens worden. Voor een mens is geen grotere straf denkbaar dan deze die hij zichzelf toebrengt door aan zijn kans tot mens-zijn te verzaken.

De werkelijkheid drukt Gods wezen uit, dat de Liefde zelf is. Wij kunnen daaraan participeren door het ons aangeboden pad te volgen.

Problemen wekken onze aandacht, en wij worden ons bewust van iets dat extern aan onszelf bestaat. Door de problemen op te lossen, ontwikkelen wij ons bewustzijn en ons wereldbeeld, onze kennis. Onze kennis is gebaseerd op waarderingen, en vanaf een bepaald niveau zijn waarderingen bewuste, vrije of dus ethisch handelingen. Uiteindelijk hangt ons wereldbeeld dus af van wat wij als ethische subjecten *doen*. Volgen wij het pad van de Liefde, dan zal, *in* de Liefde, ons wereldbeeld samenvallen met de werkelijkheid zelf.

De vlam verlicht zichzelf niet, zegt Mannoury.[\[52\]](#) En dat is ook het geval met de vlam van de kennis. Daarom is de ware kennis niet voor de geleerden. Die kennis is voor de armen van geest, voor de treurende, voor de zachtmoedigen, voor hen die hongeren en dorsten naar gerechtigheid, de barmhartigen, de vreedstichters en de vervolgd en om der gerechtigheid wil.[\[53\]](#)

2.2. Het licht schijnt in de duisternis

Ik word me pas bewust van het stukje krijt waarmee ik schrijf op het ogenblik dat het breekt, zegt Heidegger. En dat geldt ook voor de werkelijkheid als zodanig: pas zijn problematisch karakter maakt de werkelijkheid 'zichtbaar'. Dat problematisch karakter van de werkelijkheid vertaalt zich concreet in het lijden. Omdat de werkelijkheid doet lijden, kunnen wij hem zien. Onze pijn is ons enige zintuig dat gevoelig is voor de werkelijkheid als zodanig.

Pijn is datgene wat ik boven alles niet wil, terwijl ik me er niet kan van distantiëren, want ik *ben* de pijn die ik *heb*; met mijn pijn val ik perfect samen. In mijn pijn strijdt aldus mijn wezen met zichzelf: ik kan mij niet onttrekken aan mijn pijn (die ook mijn zelf is), terwijl het toch dat is wat ik boven alles wil. Waar ik *ben*, ben ik *pijn*, en waar ik de pijn *ontvlucht*, *verlies* ik ook mezelf. Dit is duidelijk een alles behalve paradijselijke toestand. We zullen later zien dat we hier pas uit verlost geraken, waar wij in staat zijn om het eigen leed te begeren als middel om het wezen van *de ander* te redden.[\[54\]](#)

Mijn pijn is mijn zintuig op de werkelijkheid én mijn zelf. Tegelijk speelt zich in mijn pijn de hele werkelijkheid af, meer bepaald als een verontrustend dilemma, een niet te winnen strijd, een Tantaluskwelling, een Sisyfusarbeid, een verdoemenis. Mijn 'ik', de werkelijkheid en de relatie tussen die twee zitten als het ware samengebundeld in de pijn, precies zoals het universum samengebundeld zat in één punt, net voordat het tot ontwikkeling kwam met de *Big Bang*.

De enige manier om aan die verdoemenis te ontsnappen, bestaat hierin, de pijn als onderrichter te accepteren: de pijn verplicht ons tot een ontwikkeling in een welbepaalde richting. Het is de pijn die ons leert dat vuur heet is. Het is de pijn die ons alle kennis van de werkelijkheid bijbrengt. Ons hele wereldbeeld danken wij aan de pijn. Wij worden ons bewust van een aan ons externe orde. En wij leren die orde waarderen, want wij moeten ons er naar schikken op straffe van lijden en dood.

De fysieke pijn leert ons dat vuur heet is; hij is onze leermeester inzake al het natuurlijke. Dat er ook een aan ons externe orde van bovennatuurlijke aard bestaat, laat zich kennen in het zich voordoen van bovennatuurlijke pijn, die wij 'schuld' of 'wroeging' noemen. En ook hier geldt de eerder vermelde stelling van Heidegger. Want zoals de fysieke pijn ons bewust maakt van de natuurlijke externe orde, kortweg de natuur, en van ons lichaam, waarmee wij aan de natuur participeren, zo ook maakt de zielspijn ons bewust van de bovennatuurlijke externe orde, en van onze ziel, waarmee wij aan die bovennatuur participeren.

Weliswaar kan niemand bewijzen dat hij al dan niet pijn heeft, want pijn is slechts door introspectie kenbaar. Maar het al dan niet hebben van pijn is daarom nog niet zonder werkelijkheidswaarde. Net zomin en om dezelfde reden kan iemand bewijzen dat hij al dan niet gelukkig is, terwijl ook hier het al dan niet gelukkig zijn daarom nog niet zonder werkelijkheidswaarde is. Dat iemand op het einde van zijn leven nog gauw een schuld wil vereffenen, wijst op een haast onwillekeurig geloof in het bestaan van een werkelijkheid die, in tegenstelling tot al het sterfelijke, niet onderworpen is aan de tijd.

Hoger dan de werkelijkheid van het genot en het leed, situeert zich die

van het geluk en het ongeluk. De genotzucht en de pijnvrees zijn natuurlijke strevingen die geen uitstaans hebben met het bovennatuurlijke geluksstreven: het geluksstreven maakt genotzucht en pijnvrees aan zich ondergeschikt; het geluksstreven beteugelt de natuurlijke strevingen.

Elkeen weet dat het goede gelukkig maakt en het kwade ongelukkig. Nu ligt de kern van goed en kwaad in het aanwezig of afwezig zijn van de goede intentie, wat betekent dat goed en kwaad een zaak zijn van de *wil*. Nu kan men zich vergissen in z'n kennis, maar niet in z'n wil. Daarom kan geen mens die ongelukkig wordt zich beroepen op de vergissing.

Het geluk is per definitie datgene wat we willen, het ongeluk datgene wat we niet willen. Zo rijst dan de vraag hoe het dan mogelijk is dat iemand ongelukkig wordt. Met andere woorden: hoe kan het zijn dat iemand blijkbaar datgene heeft gewild wat hij uiteindelijk niet kan willen?

Voor het zich realiseren van het ongeluk is het bestaan van de tijd een mogelijkheidsvoorwaarde. Wie vandaag kiest voor snoep en morgen in opstand komt tegen zijn tandbederf, negeert de wet van de onverenigbaarheid van snoep en gezonde tanden. Wie daarentegen deze wet erkent, ziet zich gedwongen tot het maken van een keuze. De primordiale wet is dus deze van de keuzeplicht. De ongelukkige is hij die de primordiale keuzeplicht miskent: hij verwerpt de externe orde, en richt zichzelf aldus ten gronde. Het ongeluk resulteert dus uit de miskenning van de eigen heteronomie.

De bekwaamheid tot gevolgzaamheid aan de wet is aldus een hogere

bekwaamheid dan de wilsbekwaamheid, zoals de wilsbekwaamheid hoger is dan de kennis en de kennis hoger dan het (zintuiglijke) gevoel. Nogmaals een toepassing van Heideggers stelling: zoals uit het problematische voelen het kennen ontstaat, zo ontstaat uit het problematische kennen het willen, en uit het problematische willen, het ethische handelen of het handelen volgens de (wil van de) wet.

Keren we nu even terug naar ons werkelijkheidsbeeld, en beschouwen we achtereenvolgens de wereld van de dode materie, die van het leven, en tenslotte de ethische werkelijkheid. Het ordenend principe dat wij in de materiële wereld herkennen, is dat van de oorzakelijkheid. We onderstrepen dat het hier gaat om de *inductie* van een begrip uit de (hogere) wereld van het leven, naar de (lagere) wereld van de dode stof. Het grondprincipe dat wij in het leven herkennen, is dat van het *streven*. Opnieuw is hier sprake van inductie, namelijk van een begrip uit de (hogere) wereld van het ethische naar de (lagere) wereld van het levende. Een wereld kan blijkbaar pas beschreven of gekend worden vanuit een hem overstijgende wereld. Want, zoals Mannoury opmerkt, verlicht de vlam zichzelf niet. Houden we dit gegeven voor ogen, dan kunnen wij enkele bijzondere conclusies trekken met betrekking tot ons wereldbeeld.

Laten we het eerst hebben over de oorzakelijkheid. Wanneer wij in de externe werkelijkheid bepaalde gebeurtenissen herhaaldelijk en in een specifieke volgorde zien plaatsgrijpen, besluiten wij dat de voorafgaande gebeurtenissen de daarop volgende *veroorzaken*. Maar die conclusie is niet terecht. Want wanneer wij het hebben over 'veroorzaken', dan gebruiken wij eigenlijk een begrip uit onze leefwereld: we denken daarbij aan onszelf als handelende subjecten. Dit handelen induceren wij

in de externe wereld: we bekijken en beschrijven dan de dingen in die externe wereld *alsof* zij kunnen handelen, *alsof* zij kunnen 'veroorzaken'. Maar die oorzaak wordt door het subject in het externe geïnduceerd. Het is pas relevant om over causaliteit te spreken, waar het subject de voorwaarde vrij kan kiezen. Zo is er sprake van inductie waar ik zeg dat de regen mij nat maakt, terwijl ik wel terecht het volgende kan zeggen: “Als het regent, en ik gebruik een (/geen) paraplu, dan word ik niet (/wel) nat”. De wet: “Regen maakt nat”, geldt pas als tweede lid van een implicatie waarbij het handelend subject in het eerste lid staat. Noemen we deze laatste wet 'metacausaal', dan kunnen we zeggen dat metacausaliteit noodzakelijk epistemisch van aard is. Kennis is aldus geen kennis van de wereld maar is kennis van een wereldbeeld (dat van die wereld deel uitmaakt en ermee interageert). Wil een wet correct geformuleerd zijn, dan moet het subject daarin betrokken worden op de aangeduide wijze. Zo zien wij dat het Handelen de verbinding vormt tussen het Denken en het Zijn. De wereld van het ontische kunnen wij dus pas vanuit het epistemische benaderen. Dat een wet geldt, vereist reeds mijn (mogelijke) bewustzijn daarvan, want de geldigheid van een wet is er alleen krachtens mijn subjectiviteit.

Iets analoogs geldt nu met betrekking tot de wereld van het levende: die kunnen wij pas vanuit de ethische wereld beschrijven. Het leven is niet definieerbaar tenzij wij in onze definitie het concept 'streven' accepteren - een concept dat relevant is in het ethische domein. Ook het epistemische moet vanuit het ethische beschreven worden: waarheden worden gedragen door waarderingen, ze hebben een specifieke waarheids-*waarde*. Het wezenlijke van het bewijs van iets, is gelegen in de aanvaarding, in het acceptabel maken van dat te bewijzende en niet in het aantonen van zijn feitelijkheid, zoals reeds Aristoteles duidelijk maakt.^[55] Het bewijs heeft dus veeleer te maken met een act dan met

een feit. Het gaat dan om een bewuste en vrije act, dit wil zeggen: een waardering. Onze waarderingen nu, worden gefundeerd door wezenlijke behoeften. Omdat onze behoeften een absoluut karakter hebben (- indien mijn honger niet bevredigd wordt, verhonger ik -), geldt hetzelfde voor de waarden die daardoor geconstitueerd worden: dat een mens eet, kan als absoluut normaal beschouwd worden. De waarde van voedsel lijkt relatief ten opzichte van diegene die wil leven, maar precies omdat wij diegenen *zijn* die willen leven, is de waarde van voedsel voor ons absoluut.

Maar ook de beschrijving van de ethische werkelijkheid vergt een begrip dat het louter morele te boven gaat. Het wezen of de zin van plicht en wet vallen pas te begrijpen vanuit de Liefde. Verduidelijken we dit hierna.

Kant zegt dat wij over het bestaan van het ding op zich niets kunnen zeggen; wij mogen wel veronderstellen dat het ding op zich bestaat, wij mogen doen alsof het zo is, omdat we anders niet kunnen nadenken over de wereld. Dit is Kant's 'transcendentiaal idealisme'.

Nu is het onze stelling dat het ding op zich voorwaardelijk bestaat: het bestaat als gevolg van een *erkenning*. Doch deze erkenning betreft pas onrechtstreeks het ding op zich. In de eerste plaats beschikken wij over de mogelijkheid om de andere mens als een mens op zich, of als een aan ons evenwaardig subject te *erkennen*. Wij kunnen solipsistisch blijven, ofwel de ander beschouwen als louter bruikbaar, maar wij kunnen de ander ook erkennen. Doen wij dat, dan betekent zulks dat wij in ons handelen met die ander rekening gaan houden, zoals we in ons handelen ook rekening houden met onszelf. En pas daarna verschijnt ons het ding, of de hele wereld, *als een functie van onze erkenning van de ander*:

meer nog dan uit noodzaak, kunnen wij de dingen benutten om aan onze liefde tot de medemens (en tot God) gestalte te geven, en in die zin erkennen wij het bestaan van (de waarde van) de dingen en van de wereld.

Die erkenning bestaat nu pas waar ze zich manifesteert, dit wil zeggen: waar het principieel aantoonbaar is dat ze niet extern geconditioneerd wordt. Omdat Lucifer, die het verstand representeert, de vroomheid van Job wijt aan de beloningen die Job daarvoor van zijn Schepper krijgt, kan God niet anders dan Job voor zijn vroomheid door de duivel te laten straffen. Alleen als Job dan nog vroom blijft, legt hij getuigenis af van een niet geconditioneerde Liefde. De ware Liefde manifesteert zich pas waar men in haar volhardt, het martelaarschap dat zij meebrengt ten spijt.

Hoe waarden het fundament zijn voor waarheden en feiten, kan op nog een andere manier verduidelijkt worden. Kant zegt dat wij niet mogen liegen omdat, indien iedereen zou liegen, het onmogelijk zou zijn om nog te liegen. Dat is de ‘categorische imperatief’. Maar wij kunnen een nog veel krachtigere reden voor deze imperatief naar voren brengen: de algemene leugenachtigheid zou het einde betekenen van de taal zelf: de taal ontleent immers haar enige zin aan het spreken van de waarheid. En zo wordt onze ganse werkelijkheid door *waarderingen* geconstitueerd.

2.3. Het leed en de ziel

‘Sein’ en ‘Sollen’

De atheïstische moraalfilosofie onderwerpt ethiek aan kennis, en ervaart het bestaan daardoor als wezenlijk tragisch: wij kunnen het goede niet doen omdat ons de uiteindelijke kennis van de werkelijkheid ontbreekt. Haar probleem beperkt zich tot het inperken van het zogenaamde 'geluk van de bozen'[56]. Zij ontkent de *naturalistic fallacy*: de kloof tussen *Sein* en *Sollen*.

In dit atheïstisch concept van ethiek schuilt een contradictie: zij acht een (consequentialistische) ethiek[57] mogelijk als de werkelijkheid voorspelbaar en dus gedetermineerd zou zijn. In dat geval zou ook de vrijheid tot het doen van goed en kwaad (of: ethiek) fictie zijn.

Tonen we hier de onoplosbaarheid van de *naturalistic fallacy* aan. Het probleem is herleidbaar tot de vraag of een imperatief (bijvoorbeeld: *morgen moet je studeren*) zonder betekenisverlies kan herleid worden tot een voorspelling (*morgen zal je studeren*). Naast het feit dat je pas kan slagen als je studeert, wordt in dit voorbeeld mijn voorspelling waar gemaakt door jouw *belofte* dat je wil slagen. Mijn zekerheid dat je zal studeren is dus niet geringer dan mijn zekerheid over jouw intentie (om te slagen). Als ik je beveel te studeren, dan doe ik niets anders dan je herinneren aan de argumenten die de relevantie uitmaken van je intentie. Ik beveel dus niets anders dan wat ik geloof dat ook jij wil; in mijn bevel uit ik aldus mijn vertrouwen in jou. Impliciet zeg ik dus: "Studeer jij

niet, dan beschaam je mijn vertrouwen, en handel je onethisch". Welnu, in de omzetting van het bevel naar de voorspelling, treedt een specifiek betekenisverlies op, want mijn impliciet waarde-oordeel gaat daar verloren: waar mijn voorspelling niet uitkomt, heb ik mij *vergist*, maar waar jij mijn bevel niet opvolgt, heb jij mij *bedrogen*.[\[58\]](#)

Tenslotte kan de objectiviteit van waarden in vraag worden gesteld. Wie een specifieke waarde miskent, gelooft amoreel te handelen, terwijl die miskenning toch immoreel is in de ogen van wie deze waarde erkennen. Een handeling is echter *objectief* immoreel waar zij veroordeeld wordt door diegenen die *lijden* onder de miskenning door anderen van die specifieke waarde. De bedrieger is *objectief* schuldig omdat de bedrogene *feitelijk lijdt* onder het bedrog.[\[59\]](#)

Het lijden en het denken over het lijden

Teneinde het lijden verder te kunnen uitdiepen, richten we ons tot het christelijke denken, dat sinds twee millennia en bij uitstek het lijden centraal stelt. Vooreerst moeten we hier een onderscheid maken tussen het lijden, enerzijds, en het lijden binnen het denken, anderzijds. De primauteit van het handelen op het denken in acht nemend, kunnen we besluiten dat bijvoorbeeld het egocentrisme pas overwonnen kan worden indien eerst het egoïsme overwonnen werd. Hetzelfde geldt in het authentieke Christendom: "*Daaraan zal ik zien dat gij mijn leerlingen zijt, als gij van elkander houdt*". Er staat niét: "als gij *weet* dat gij van elkander moet houden". Nu kunnen we ook *denken* over het lijden, zonder dat we ons de realiteit van het lijden *realiseren*, wat eigenlijk een vorm van spel is. Wie geen leed ervaren heeft, kan niet relevant over het lijden denken. Maar wat meer is: de lijdenservaring is constitutief voor

de relevantie van het denken zonder meer, want onze absolute beperkingen (het lijden en de dood) zijn de ultieme maatstaven voor ons handelen (waarvan het denken een specifieke vorm is).

Wat is nu het lijden? De werkelijkheid van het leed is onmiskenbaar omdat elk wezen ervaart dat hij het lijden niet wil. Vandaar is ook de realiteit van de wil onmiskenbaar. We bekijken eerst de historiek van het lijden in het denken.

Lijden 'ter wille van'

Onderzoek met betrekking tot het denken over het lijden in de grote wereldgodsdiensten en wereldbeschouwingen, leert ons dat het Christendom hier een unieke plaats inneemt: alleen door Christus wordt een zin toegekend aan het "*lijden ter wille van*".[\[60\]](#)

Dit impliceert dat waar wij de schuld voor het leed aan de zonde toeschrijven, we niet de fout mogen begaan de schuldenaar met de lijdende te identificeren (- wat wél gebeurt in bijvoorbeeld het Hinduïsme, waar elk zijn eigen schuld (*karma*) moet uitboeten -): het 'ter wille van' slaat immers niet op de lijdende, maar op de ander, omwille van wiens heil geleden wordt.

Wij lijden tenslotte niet omwille van de steen die op ons hoofd terecht komt, want niet de steen, maar de liefdeloosheid van de ander treft ons. Terwille van die liefde verzaken we aan wraak en zullen wij de vrijheid van de ander om ons nog kwaad te berokkenen in principe niet beperken - wij moeten ook onze andere wang aanbieden, teneinde de ander de kans te geven om - noodzakelijkerwijze vrijwillig - aan de liefde te

participeren.

De verantwoordelijkheid voor het leed van de ander

Nu kunnen we het lijden opponeren aan het genot, maar ook aan de vreugde: pijnloosheid of genot en vreugde zijn wezenlijk verschillend. Zo heldhaftig als het is zich te vermannen tegen de eigen pijn, zo laf is het ook zich ongevoelig te maken voor het leed van *anderen*. Pijn is fysiek (bijvoorbeeld: een ziekte), eventueel verstandelijk (bijvoorbeeld: een wanbegrip), maar wroeging betreft de ziel: men heeft daar het verkeerde *gewild*, men heeft gehandeld tegen de ethische wet, men heeft z'n plicht tot het maken van een keuze miskend. Wie daarin volhardt, handelt niet 'juist' of 'onjuist', want de wil is niet ondergeschikt aan de menselijke kennis. Wel doodt zo iemand voor zichzelf al datgene wat boven de kennis uitstijgt, zijn eigen wil inclusief. Alles wat hem overkomt en alles wat hij doet, zal hij van zich afschuiven en aan omstandigheden wijten: de misdadiger ziet hij als een slachtoffer van diens milieu of van diens ziekte, en zo reduceert hij het goede tot 'het gezonde', 'het geoorloofde' of 'het correcte', hierbij uit het oog verliezend dat dergelijke criteria uiteindelijk geen poot hebben om op te staan. Hij vervangt de straf door een behandeling en de opvoeding door een dressuur, want hij gaat er van uit dat de mens niet wilsbekwaam is en dus geen verantwoording verschuldigd is voor zijn daden. Nogmaals, verliest hij hierbij uit het oog dat niets dan de verantwoording een ultieme grondslag kan bieden aan het handelen, ook waar dit handelen zijn specifiek oordeel betreft, namelijk dat de mens voor zijn daden geen verantwoordelijkheid zou dragen. Nogmaals een contradictie dus.[\[61\]](#)

Daar tegenover staat de mens die bereid is om voor zijn daden

verantwoordelijkheid op te nemen. De waarde van deze vorm van handelen is niet onderworpen aan het criterium van de 'correctheid': het gaat hier om een daad die de wereld van de actor verrijkt. Hij gaat een uitdaging aan en neemt het risico te mislukken. Zo'n mens is constructief en open tegenover de wereld en de ander. Voor hem bestaan de wil en de kracht van de wil, en dus ook het perspectief op een betere wereld; er is een weg naar vervolmaking, een bestemming. Zijn streefwereld (zijn ziel) is niet een oppervlakteverschijnsel, maar de betekenisgeving van het bestaan zelf. Zoals de wereld zijn zichtbaarheid ontleent aan onze ogen, zo ook krijgt hij een ethische dimensie krachtens onze bereidheid om verantwoordelijkheid *op te nemen* voor wat wij doen. Deze bereidheid tot het dragen van verantwoordelijkheid is nu niets anders dan de bereidheid om te bestaan zonder meer: dit is het niet afwijzen van de werkelijkheid. Waar de ander lijdt, beantwoord ik deze werkelijkheid niet door hem te doden (zie bijvoorbeeld de huidige wetgeving inzake abortus en euthanasie), want dit kan geen antwoord zijn tegenover de levende lijdenden. De enige verantwoording bestaat in het opnemen van verantwoordelijkheid voor de lijdende mens, waardoor wij gaan delen in de hoop die hem aldus wordt geschonken.

Het 'mind-bodyproblem'

Verscheidend van het fysieke genot is de (niet-fysieke) vreugde, die zich in de ziel situeert. Beschouwen we in dit licht nu het *mind-bodyproblem*. J. Shaffer onderscheidt de volgende drie benaderingen[\[62\]](#), die echter geen van alle bevredigen. We geven telkens enkele bedenkingen.

(1°) De *benadering van buiten uit*: iets heeft bewustzijn als het reageert op prikkels. De reactie is daarbij de veruitwendiging van een

'inwendig' pijngevoel, dat dan met het bewustzijn wordt geïdentificeerd. Het is duidelijk dat de reactie het bestaan van die pijn of van dat bewustzijn niet bewijst.

We kunnen hier verwijzen naar onze bedenkingen bij het criterium van Turing.[63] Verder kunnen we hier aan toevoegen dat Shaffer's opmerking ook geldt met betrekking tot de pijn van de andere mens: wij kunnen die *erkennen*, maar wij kunnen alleen de *eigen* pijn voelen. Ga ik echter tot de erkenning van de ander over, dan kan niemand mij dit kwalijk nemen op straffe van contradictie, want diegene die mij daarvoor convoceert, getuigt in zijn convocatie reeds van het feit dat hij mij erkent, en ik ben voor hem een ander, net zoals diegene die ik erken een ander is voor mij.[64]

(2°) De (materialistische) *identity theory* identificeert zielsroerselen met fysieke toestanden of processen. Ook deze theorie verwerpt Shaffer, want het is absurd om mentale processen te willen lokaliseren, bijvoorbeeld in het brein.

We merken hierbij op dat reeds *processen*, en dus ook *fysische* processen, eigenlijk evenmin fysiek van aard zijn als het bestaan van de tijd: daarvoor is een met een geheugen begiftigd waarnemer nodig. Als men het lichaam lichamenlijk noemt, en men neemt aan dat het lichaam onderhevig is aan veranderingen, dan beweert men impliciet dat het niet-lichamelijke (namelijk de verandering) het lichamenlijke veroorzaakt. In plaats van uit te gaan van de materie, en te twijfelen aan het bestaan van het geestelijke, kan men met evenveel recht uitgaan van de geest en dan het lichamenlijke in twijfel trekken. Geen van beide uitgangspunten brengt ons dichterbij een verklaring van het '*mind-bodyproblem*'. Het heeft dus geen zin om een strikt onderscheid tussen lichaam en ziel

ernstig te nemen.

(3°) Het *psycho-fysisch interactionisme* stelt dat bewustzijnstoestanden kunnen veroorzaakt worden door fysieke toestanden én andersom. Deze benadering splitst zich in twee verdere opvattingen: (a) het *psycho-fysisch parallellisme* ontkent directe onderlinge oorzakelijkheid tussen lichaam en ziel: er zou daar slechts sprake zijn van correlatie, zoals die bijvoorbeeld bestaat tussen twee gelijklopende klokken. (b) Het *epifenomenalisme* erkent enkel dat het fysieke het geestelijke veroorzaakt, niet andersom: de geest is een 'nevenproduct' van het fysieke. Op grond van eerdere opmerkingen (zie (1°) en (2°)) vervalt ook de geldigheid van deze derde benadering.

Het is precies omdat al deze benaderingen van het *mind-bodyproblem* op naïeve gronden stoelen, dat zij niet tot een relevante oplossing kunnen komen. Om te beginnen impliceert de onbewijsbaarheid van iets in geen geval zijn onmogelijkheid.[65] Dit is bij uitstek het geval in het ethische: mijn belofte is *onbewijsbaar*, want haar waarheid schuilt in mijn intentie, die niettemin waarachtig en zinvol kan zijn.[66] Waar wij het ethische fundamenteeler achten dan het ontische en het epistemische, worden de vermelde simplificaties vermeden.

De *denkbaarheid* van het feit dat alles wat is zonder bewustzijn zou kunnen zijn, heeft geen uitstaans met de *zin* ervan. Indien alles wat is, zonder bewustzijn zou zijn, dan zou de zin daaraan ontbreken. Maar precies omdat de zin daaraan *gegeven* wordt, kan de zinvolle werkelijkheid geen andere zijn dan deze die we zelf aanvaarden door verantwoordelijkheid op te nemen - een daad waartoe we ons verplicht weten krachtens de feitelijkheid van ons bewustzijn. Deze feitelijkheid kunnen we ontkennen tegenover anderen, want ze is onbewijsbaar, maar

nooit tegenover onszelf, en hierin schuilt dan ook de dwingende kracht van de ethiek die het kenbare en het bewijsbare overstijgt. In dit licht is onze ziel zowel de ‘producent’ als het ‘product’ van het ethische.

Onsterfelijke ziel

Hoe kunnen wij ons nu de onsterfelijkheid van de ziel voorstellen? Vooreerst moet opgemerkt worden dat het lokaliseren van het menselijk bestaan als een eindig interval op een oneindige tijd een verkeerde voorstelling van de zaken geeft. Zo'n voorstelling vertrekt namelijk van het bestaan van een objectieve tijd, terwijl we al weten dat tijd niet bestaat zonder een wezen dat bekwaam is om deze waar te nemen - een wezen dat alvast moet beschikken over geheugen. Maar ook de fenomenologen die een eindigheidsfilosofie voorstaan botsen op een contradictie, aangezien ze de *Lebenswelt* objectiveren door deze als eindig op de (door hen bestreden) objectieve tijd uit de fysica te situeren. Zonder het te willen, poneren zij aldus een *objectieve Lebenswelt*. Zoals het concept 'materieel-energetisch substraat' de *deus ex machina* van de realist is, zo ook is het concept '(objectieve) *Lebenswelt*' de *deus ex machina* van deze fenomenologen. Augustinus ontsnapt aan dit verwijt: voor hem is de tijd weliswaar een ervaren tijd, maar het einde van de mens betekent niet het einde van de tijd, want de tijd kan blijven bestaan binnen het bewustzijn van het subject God. Met het kunstwerk deelt onze ziel het karakter van een geschenk^[67]; met het kunstwerk deelt onze ziel aldus in de onsterfelijkheid.

Onherleidbaar subject

Het subject is niet herleidbaar tot een interval of een *Gestalt* op een

'objectief' geheel of op een scherm. Hoe kunnen wij ons de onherleidbaarheid van het subject voorstellen? We moeten bijvoorbeeld het bestaan van zelfmoordenaars erkennen, want zelfmoord is een onmiskenbaar probleem, terwijl de zelfmoordenaar in feite per definitie niet kan bestaan: spontaan identificeren wij hem dus met zijn act, of: met diegene die de *intentie* tot zelfmoord koestert. En het is ook omwille van die intentie dat de achterblijvenden lijden. Dit leed nu, wordt door de lijdenden gewild, namelijk als een consequentie van hun erkenning van de ander als een vrij handelend wezen. En hier toont zich de transcendentie van de ziel in de primauteit van de erkenning, de intentie of kortweg de *act* op het object of het geobjectiveerde subject.

Ethische identificatie

De ziel is ook geen gevangene van het lichaam: elkeen kan zich identificeren met anderen, en vrijwillig die daden stellen die deze anderen ten goede komen, fysiek en psychisch. De van kwaadwilligheid getuigende stelling dat elk altruïstisch gedrag uiteindelijk egoïstische motieven heeft, is bovendien contradictorisch: ze gaat er van uit dat men de ander niet anders dan als een middel kan beschouwen. Maar als *A* houdt van *B* dan is het absurd om te veronderstellen dat ze eigenlijk van zichzelf houden middels elkaar, want dan zou zich nooit het geval voordoen waarbij ze zichzelf aan hun respectievelijk “middel ter bevrediging van de eigenliefde” opofferen, aangezien de opoffering van zichzelf, het 'verdwijnen' van zichzelf impliceert. Nu is precies die zelfopoffering kenmerkend voor de liefde.

Het 'objectieve kwaad'

Het ongeluk is, per definitie, datgene wat men niet wil. Toch kan het zich voordoen, en de ongelukkige draagt daarvoor de schuld, want hij heeft de objectieve orde, die hem verplicht een keuze te maken tussen mogelijke handelingen, miskend: wie niet aanvaardt dat snoepen tandbederf veroorzaakt, zal waarschijnlijk te kampen krijgen met de kiespijn die hij niet wil. Problematisch wordt het waar zich een 'ongeluk' voordoet waarvoor principieel niemand schuld draagt. Dit is het probleem van het 'objectief kwaad': voor een kernramp of voor een natuurramp bijvoorbeeld zijn niet direct subjectieve daden verantwoordelijk. Vandaar de vraag: is de mens verantwoordelijk voor daden (of nalatigheden) waarvan hij de gevolgen niet kon overzien? Anders gesteld: is de mens verantwoordelijk voor genomen risico's? En dit probleem wordt nog pregnanter als de actor en de gedupeerde verschillende personen zijn.

Ons antwoord luidt, dat wij alvast in de *mogelijkheid* gesteld worden om voor verleden daden verantwoordelijkheid *op te nemen*. Immers, alleen de erkenning van onze feilbaarheid, maakt bijsturing mogelijk, waardoor wij onze conditie kunnen optimaliseren. De objectieve schuld is aldus een *uitnodiging* om deze vrijwillig op ons te nemen, en aldus meteen een *kans* tot het ons nader toeëigenen van ons bestaan. Want men kan niet spreken over een 'objectief kwaad' als men niet tevens een 'objectief goed' voor ogen heeft.

Wanneer wij voor een verleden handeling die onvoorziene gebeurtenissen tot gevolg heeft, de verantwoordelijkheid op ons nemen, dan tillen wij dit gebeurtenis-aspect op tot het niveau van de handeling: we wijzigen dan het verleden - niet de feiten, maar wel het hele

gebeuren waarvan deze feiten componenten vormen. En dit gebeuren overspant ons verleden, ons heden en onze toekomst; ons engagement transcendeert als dusdanig de tijd. Ons ethische handelen is dus bij machte om de betekenis (/de zin) van de gebeurtenissen, en dus ook hun wezen te veranderen. Het *Sein* wordt uiteindelijk bepaald door het *Sollen*. Het zal duidelijk zijn dat het 'objectieve kwaad' daartoe een essentiële mogelijkheidsvoorwaarde is.

De zin van het lijden

Waarom gaf Christus tijdens zijn verblijf in de woestijn geen gehoor aan het voorstel van Lucifer om stenen in brood te laten veranderen? Zo immers had hij alle hongerigen kunnen voeden en ware er geen leed in de wereld geweest.^[68] Levinas citeert het antwoord van Rabbi Akiba, dat luidt: "*Om ons aan de verdoemenis te laten ontkomen*". En hij commentarieert: "*Men kan niet sterker uitdrukken hoe onmogelijk het voor God is om de plichten en de verantwoordelijkheden van de mens op zich te nemen*"^[69]. Maar meer nog dan dat, zou, zoals wij aangetoond hebben, de afwezigheid van het lijden het bestaan zelf onmogelijk maken: het leed is immers de mogelijkheidsvoorwaarde voor het bewustzijn.

Ethiek, de levensadem van de ziel

De onvolmaaktheid van de wereld (het leed van de medemens) geeft aan de mens de kans om verantwoordelijkheid op te nemen voor zijn bestaan - met andere woorden: om zich, middels zijn daden, borg te stellen voor zijn bestaan. Dit impliceert nu een continue actie met een streef karakter: het zwaartepunt van het ethische handelen ligt in dat streven, dat een

geloof is, een vertrouwen dat zich boven de wereld van het zogenaamde feitelijke verheft, net zoals het leven van ons lichaam zich dankzij een onophoudelijk ademen tegen de dood van dat lichaam verzet. Het *streven* (naar volmaaktheid) overwint het *feit* (van de onvolmaaktheid) precies zoals de ademhaling (van het leven) zich verzet tegen het doodgaan (van het stoffelijke lichaam). Zo onderwerpt het (tijdloze) goede de natuurlijke (maar ter dood veroordeelde) genotzucht aan zich in het ethische handelen dat, vanzelfsprekend, het tijdelijke overstijgt.

De vrije wil

Ethiek is pas mogelijk mits wij beschikken over een vrije wil. Wie het bestaan daarvan tegenspreekt, zal argumenteren dat datgene wat wij voor vrijheid houden, eigenlijk de resultante is van externe conditioneringen. Die tegenspreker moet echter beseffen dat dan ook zijn oordeel, zoals hier geformuleerd, als een resultante van conditioneringen moet opgevat worden, en dat het bijgevolg geen aanspraak kan maken op waarheidswaarde.

Verder heeft het geen zin om te spreken over vrijheid los van het subject: de vraag of de wereld op zich (dus: los van enigerlei waarnemer) gedetermineerd is, is daarom even zinledig als de vraag of de wereld los van enigerlei waarnemer zichtbaar is. Er is geen zichtbaarheid zonder het zien, en zo ook is er geen vrijheid of onvrijheid zonder de mens.

Op zijn beurt is het concept 'subject' pas relevant in het licht van de act van de erkenning. De erkenning van de ander houdt mijn erkenning van zijn vrijheid in. En dit impliceert tevens mijn verantwoordelijkheid

voor de vrijheid van de ander, want waar ik mezelf niet verantwoordelijk acht, erken ik niet.

2.4. Werkelijkheid en waan

Herhalen we eerst beknopt een schets van ons wereldbeeld. De bron én het doel van alle streven is de verwezenlijking van de Liefde of de erkenning van de ander. Op zich is dit een heel abstracte vooropstelling want de Liefde is er niet waar zij zich niet concretiseert of manifesteert: zij moet getuigenis afleggen van zichzelf. Het middel daartoe is de Wereld: wij erkennen de wereld dan als een functie van de erkenning van de ander. De erkenning van de wereld omvat een complex van waarderingen. Er zijn vooreerst de *afgedwongen waarderingen*: de pijn verplicht ons tot de erkenning van specifieke wetten. Zo krijgen wij kennis van de wereld, en die kennis kunnen wij opvatten als een complex van *verworven waarderingen*. Kennis anticipeert op pijn; de erkenning van specifieke wetten voorkomt pijn. Tenslotte, en hiermee belanden we in het ethische, zijn er ook de *vrij gekozen waarderingen*: het gaat hier om niet-geconditioneerde waarderingen. Van waarderingen kan pas gezegd worden dat ze een niet geconditioneerd karakter hebben, als zij zich voltrekken *alle leed ten spijt*. Concreet gezien, kunnen wij onze erkenning van de ander pas waar maken, waar we de authenticiteit ervan bewijzen, door wars van leed en kennis te handelen of te erkennen. Het boek *Job* geeft ons in dit verband een voorbeeld: voor de waarachtige Liefde moet men alles over hebben. Dit 'alles' is de wereld, waaraan de fysieke mens vastgeketend zit met zijn pijn, en de wereld loslaten voor de ander, betekent: willen lijden voor de ander. Ons inziens is dit de kern van het Christendom en meteen de enig mogelijke en de uitputtende zin van de wereld en van het bestaan. Samenvattend: de Liefde heeft de wereld nodig om zich te manifesteren; die wereld bestaat krachtens het leed. De Liefde vraagt dat wij het leed, dat de wereld grondvest, overstijgen; dat wij dus de wereld overstijgen of

opofferen voor haar. De wereld is dan het offer aan de liefde.

In deze paragraaf zullen wij de wereld of de werkelijkheid wat nader bekijken. Zonder de wetten die hem constitueren, zou er niets zijn, of chaos. De werkelijkheid is eigenlijk het trouwe geheugen van alle daden en gebeurtenissen, datgene wat alle sporen zorgvuldig bewaart. Klei die uit zichzelf beweegt, kunnen wij niet kneden. Mocht de werkelijkheid geen trouw geheugen zijn, dan zouden wij onmogelijk kunnen handelen. Het wezenlijke van de werkelijkheid is niets anders dan *rechtvaardigheid* of *trouw*. Ook als de moordenaar zou vergeten zijn dat hij vermoord heeft, of als de heilige zijn leven vergat, dan blijft de werkelijkheid dit 'onthouden' en daarmee rekening houden: de sporen van alle daden worden onuitwisbaar als werkelijkheid vastgelegd.

Waarneming is waarneming van betekenis

Een van onze niet onbelangrijke toegangswegen tot de werkelijkheid is de waarneming. Maar ook de waarneming zelf behoort tot de werkelijkheid. Evenzo de waarnemer. Wanneer wij geloven dat wij een stoel zien, zien we alleen licht dat weerkaatst wordt. Toch kunnen wij het licht zelf niet zien. Daarom ook kunnen wij deeltjes die tot de orde van grootte van de 'lichtdeeltjes' behoren, niet meer zien. Wat wij zien, is niets anders dan een bepaald *patroon* van lichtschakeringen, en dat patroon, die vorm, geeft ons een specifieke *informatie*, een *betekenis*. Wij kunnen dus niet waarnemen zonder dat wij *betekenissen* waarnemen. Wanneer wij iets gewaar-*worden*, dan hebben we reeds te maken met een waar-*neming*. Onze *werkelijkheid* is niets anders dan zijn *betekenis* voor ons: elke waarneming is een *erkenning* van specifieke betekenissen.

Onze fysieke constitutie noopt ons tot de erkenning van *specifieke* betekenissen. Het onderscheiden van wat al dan niet pijnlijk is, is een eerste vorm van betekeniserkenning. Waar wij anticiperen op pijn, verwerven wij de complexere waarderingen die wij 'kennis' noemen: het object van onze kennis is niet enkel al dan niet pijnlijk, maar ook al dan niet bevorderlijk voor pijn, of zelfs: wegevoluerend van de pijnpool naar de lustpool en, zodoende, in zekere zin reeds 'creatief'. In een eerste stadium zijn het onze natuurlijke behoeften die onze betekenisgevingen creëren en oriënteren; later kunnen daar nieuwere en hogere betekenissen aan toegevoegd worden.

Idee en ding

Onderzoeken we eerst de relatie tussen een ding en ons idee van dat ding. Gaat het om een door ons ontworpen ding, bijvoorbeeld een auto, dan kunnen we zeggen dat de auto na verloop van tijd wegroest. Nochtans is het niet de auto die wegroest. De auto is een idee, en om aan dat idee vorm te geven, hebben we een deel van de materie, die aan specifieke wetten beantwoordt, op een bepaalde wijze 'geplooid' naar dat idee 'auto'; we hebben dus iets *geconstrueerd*. Nu hebben we dat constructieproces kunnen uitvoeren, precies omdat de gebruikte materie beantwoordt aan specifieke wetten. En het zijn nu diezelfde wetten die maken dat blik roest. Onze constructie betrof dus niet het maken van iets nieuws: het blik is blik gebleven, en het bleef ook onderhevig aan de wet dat blik roest. Het is niet de auto die wegroest, maar wel het blik dat wij gebruikten om hem te construeren. Dezelfde wetten die verantwoordelijk zijn voor het roesten van de auto, zijn tegelijk de mogelijkheidsvoorwaarden voor het construeren ervan. Iets kan dus niet onafhankelijk van het kennen of van het bewustzijn bestaan.[\[70\]](#)

Maar dit betekent niet dat het waargenomen object zelf binnen het bewustzijn zou vallen. Immers, de *oorsprong* van de waarneming is van het bewustzijn onafhankelijk: die situeert zich in het leven zelf, en het is aantoonbaar dat het levend organisme uit zichzelf noodzakelijk tot bewustzijn leidt. Wij participeren aan het leven, maar daardoor zijn we er ook aan onderhevig.

Leven leidt noodzakelijk tot bewustzijn

Een organisme reageert op een gewaarwording en het wordt ook deze reactie gewaar. De aanvankelijke gewaarwording alsook de reactie daarop zijn onwillekeurig, want noodzakelijk voor de evaluatie van de efficiëntie van de reactie. Nu kunnen we de loutere gewaarwording (van bijvoorbeeld lichtvlekken) onderscheiden van de gewaarwording van de (onwillekeurige) reactie in de vlucht, en van de evaluatie van deze reactie, doordat de reacties, naarmate ze zich verder verwijderen van de 'oorspronkelijke' gewaarwording, telkens op meerdere gewaarwordingen betrekking hebben. Daarbij blijken al deze verschillende gewaarwordingen *met elkaar verbonden*, namelijk door hun allereerste aanzet: de zelfbehoudsdrang. **Middels een voorbeeld zullen we hier eerst aantonen dat de activiteit van het gewaarworden zelf, doelgericht is, zij het een heteronome doelgerichtheid (het nagestreefde doel wordt aan het organisme opgelegd), terwijl, naarmate het gaat om gewaarwordingen van een hoger metaniveau (gwaarwordingen van gewaarwordingen enz.), deze heteronomie, precies door de complexiteit van de gewaarwording, opgeheven wordt.**

Stel dat persoon *P* naar macht streeft en dat hij van *Q* een medewerker

aan z'n eigen machtsontplooiing wil maken. *Q* wordt geïnstrumentaliseerd door *P*. *Q*'s handelingen doen de macht van *P* toenemen, terwijl *Q* het alleen maar beoogt zichzelf te handhaven. Maar *P* heeft er voor gezorgd dat *Q* deze zelfhandhaving pas bereikt *middels* zijn medewerking met *P*. Wat voor *Q* een middelhandeling is, is voor *P* een doelhandeling. Als *P* macht heeft over *Q*, dan zal, *ongeacht de bedoeling van Q*, de handeling van *Q in functie staan van de macht van P*, en dit krachtens de bedoeling van *P* en diens macht over *Q*. Het is de *wil* van *P*, gekoppeld aan zijn *macht* over *Q*, die het persoonlijk doel van *Q* tot een *objectieve doelhandeling* bij *P* kan maken: wat *Q* ook maar wil, *Q* kan er niet aan uit om bij het verwezenlijken van z'n eigen wil, handelingen te stellen die van die aard zijn dat ze tevens het doel van *P* dienen.

Op precies dezelfde manier zorgt de zelfbehoudsdrang, die inherent is aan het levende organisme, dat particuliere gebeurtenissen, zoals (zintuiglijke) gewaarwordingen, alhoewel ze op zichzelf geen doel hebben, niet anders *kunnen* dan het doel van het zelfbehoud te dienen, wat ze dan ook doen. Welnu, precies hierom kan men zeggen dat ze *in functie staan van* dat doel, zonder dat men moet eisen dat ze zelf die doelgerichtheid in hun handelen aanbrengen; dus zonder dat men moet eisen dat ze vrij handelen. Ze *worden* doelgericht gehandeld; hun handelingen worden doelgericht *gemaakt*; ze worden *noodzakelijk* medewerkers aan een doelgericht handelen, en dit is zo krachtens het feit dat hun activiteiten zich moeten onderwerpen aan een externe wil, in ruil voor hun zelfbehoud.

De natuur heeft macht over ons, omdat het organisme waaraan wij onderhevig zijn, naar zelfbehoud streeft: ons 'eigen' streven wordt door dit streven dat ons aan zich onderwerpt, gedomineerd.

We herhalen nu dat metagewaarwordingen zich kwalitatief van gewaarwordingen onderscheiden doordat ze niet alleen het gewaargewordene gewaarworden, maar doordat ze bovendien de *verbanden* gewaarworden tussen de verschillende gewaarwordingen en metagewaarwordingen. Nu is het subject van de gewaarwording telkens niets anders dan die gewaarwording die boven de andere gewaarwordingen staat, en die ze aldus *synthetiseert*. Zich bewust zijn van een gewaarwording betekent niets anders dan die gewaarwording gewaarworden. Datgene wat zich bewust is van de gewaarwording, is dus niets anders dan de gewaarwording van die gewaarwording zelf. Nu is de *zelfbehoudsdrang* datgene wat de gewaarwordingen polariseert en *synthetiseert*: de zelfbehoudsdrang *stuwt* dus als het ware de gewaarwordingen dusdanig vooruit (naar hogere metaniveaus), dat ze bevredigd wordt. De bevrediging bestaat hierin, dat de gerealiseerde gewaarwordingen behouden worden, wat tegelijk meebrengt dat ze (eindeloos?) uitgebreid worden.

Keren we nu terug naar ons voorbeeld met de personen *P* en *Q*. *P* kan *Q* dusdanig instrumentaliseren, dat de handelingen die door *Q* gesteld worden, het doel van *P* dienen. Dit sluit echter niet uit dat *Q* zich *bewust* is van deze feitelijkheid. En als *Q* intelligent genoeg is, kan hij ook *inzien* dat de 'neveneffecten' van zijn handelingen eigenlijk de *noodzakelijke voorwaarde zijn voor zijn eigen bestaan*. Stel nu dat er slechts één *P* zou bestaan, dan is het duidelijk dat *Q* er alle baat bij heeft om zich om die neveneffecten van zijn handelingen te bekommeren, en wel zo, dat hij ze niet alleen zal *dulden*, maar ook *nastreven* of *willen*. Met andere woorden: *Q* kan tot het inzicht komen dat het *willen* van die 'neveneffecten' identiek is aan het willen van zijn eigen zelfbehoud. Dit inzicht nu, kan er voor zorgen dat *Q* zich volledig identificeert met de 'neveneffecten' van zijn handelingen, zodat ze tot zijn *eigen*

streefdoelen worden. Op dat moment heeft de wil van *Q* zich verenigd met de wil van *P*, en, *à la limite*, heeft *Q* zich verenigd met *P*.

Welnu: de *P* uit dit voorbeeld, is de natuurlijke zelfbehoudsdrang die in de organismen aanwezig is. De *Q* is het subject van de gewaarwording. Als het subject van de gewaarwording zijn wil verenigt met de wil die spreekt uit datgene wat hem verder jaagt, wordt dit subject identiek aan het levensprincipe zelf. De *heteronomie* heeft hier plaats gemaakt voor *autonomie*. De *vrijheid* van het handelen is ontstaan. Het subject is ontstaan. Het *bewustzijn* is ontstaan - datgene wat kan *willen*, maar bij gevolg ook kan *weigeren* te doen wat het moet doen om te bestaan. Datgene wat bestaat met eigen instemming, datgene wat vrij bestaat. *Vrijheid is bewustzijn*. En als we de beschreven gang van zaken nauwkeurig bekijken, merken we dat, even inherent aan het organisme als de zelfbehoudsdrang, de vrijheidsdrang is. Met andere woorden: **het is inherent aan het levend organisme** dat het tot bewustzijn leidt.[\[71\]](#)

Waarneming, erkenning en kennis

Beschouwen wij eerst de *meta-erkenning* of de erkenning van de erkenning, dan kunnen we op louter logische gronden de volgende conclusie trekken. De erkenning van de intrinsieke waardering is verantwoordbaar of terecht; de miskennis van de intrinsieke waardering is dat niet. *A* kan immers niet aan *B* verwijten dat deze *C* erkent, aangezien *A* reeds *B* moet erkennen teneinde hem dit verwijt te kunnen maken. *A* doet in dat geval dus zelf wat hij aan *B* kwalijk neemt.

De relevantie van onze *kennis* van een ding wordt bepaald door de

specifieke *behoefte* die aan de oorsprong van deze kennis ligt. De hongerige kent de appel als voedsel, de schilder kent hem als beeld. De meest volkomen beschrijving van de wereld lijkt deze te zijn die het best aan onze behoeften beantwoordt, maar omdat onze behoeften interindividueel verschillen, zijn er vele wereldbeelden en vele 'waarheden' mogelijk. Toch is er ook nog een behoefte aan samenhang en consensus, waaraan tegemoet gekomen wordt in de convocatie. En hier belanden we bij het probleem van de macht.

Het gangbare wereldbeeld constitueert de redelijkheid, welke door de convocatie gedragen wordt. Dat is het wereldbeeld van de meest machtigen onder de mensen. Vandaar ook zal dit een economisch wereldbeeld zijn. Het wereldbeeld van de onmachtigen moet zich tevreden stellen met het statuut van 'waan'. Niemand zal het waanzin noemen dat alles gereduceerd wordt tot z'n prijskaartje; daarentegen neemt men het aan mensen vaak kwalijk wanneer zij een poëtisch wereldbeeld hebben. Omdat de convocatie in functie staat van de behoeftebevrediging, mag zij de waan convoceren, maar tegelijk mag de waan de redelijkheid convoceren, daar ook deze laatste 'gekleurd' is.[\[72\]](#) Pas wanneer we opgedrongen spookbeelden, zoals bijvoorbeeld het concept 'geld' virtueel uitschakelen, kunnen we voor onszelf een semantiek creëren die de hypnose van de machtigen verbreekt. We komen dan tot het inzicht dat een deel van ons gegijzeld wordt. Ons rest dan het engagement tegen de stroom in.

Waarneming en Liefde

Menigeen beschouwt de liefde als een functie van de eigen gevoelens. Zo zegt Guy Sircello dat wij de ander beminnen omwille van onze eigen

gevoelens: hij herleidt de liefde tot een 'esthetische affectiviteit', een specifieke behoeftebevrediging.^[73] We merken op dat het hier echter niet kan gaan over liefde, want die onderscheidt zich wezenlijk (van bijvoorbeeld verliefdheid) door haar betrokkenheid op een werkelijk bestaand iemand. Waar mensen slechts zichzelf beminnen middels de ander, is zelfopoffering, het wezenlijke van de liefde, een contradictie en dus onmogelijk. De liefde is actief en geëngageerd, doelgericht; de verliefdheid daarentegen is slechts een passief ondergaan, een verslaving. Men *wordt* verliefd, maar de liefde *beoefent* men. Het *handelen* is een meer fundamentele categorie dan het *zijn*.

De verliefdheid wordt gesierd door haar attributen van schoonheid. Maar de vergankelijkheid van deze attributen verwijst naar het diepere van de liefde zelf en dwingt ons tot de erkenning van de persoon. Het waren immers niet de attributen zelf die de liefde uitlokten, maar andersom: je houdt niet van iemand omwille van zijn schittering. Die schittering is daarentegen een attribuut van de liefde zelf. Precies de onmiskenbare liefdessmart leert ons dat datgene wat wij verloren niet niets was. Dit 'tekort' is reëel en eigen aan de mens, in tegenstelling tot het tekort van de verslaafde die zijn drug mist. Wat is dan die specifieke menselijke behoefte aan liefde of aan heil?

Een conclusie kunnen wij met zekerheid trekken: in de act van het beminnen geeft de minnaar aan de beminde de macht om te beschikken over zijn eigen heil, maar tegelijk ontkomt niemand aan de wet dat het pas middels zo'n machtsafstand is dat het heil bereikt kan worden. Het geluk is dus, evenals de liefde, geen individuele aangelegenheid maar een zaak van vertrouwen. De liefde toont ons dat een individu pas samen met anderen echt mens kan zijn.

Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas en de waarneming

Wat Plato in zijn vormenleer en in zijn ethiek bevecht, is de tragiek van de menselijke heteronomie, het lot een speelbal te zijn in een chaos. Plato wil zijn lot zelf kunnen bepalen, hij wil het goede kunnen doen, en daarom weigert hij de zintuiglijke werkelijkheid als de ware te erkennen: om goed te kunnen handelen, moet de werkelijkheid onveranderlijk en inzichtelijk of beheersbaar zijn. Zo'n inzichtelijke en dus zinvolle werkelijkheid *sticht* Plato met zijn vormenwereld. Tussen de ideeën en het zintuiglijke gaapt nu echter een diepe kloof: de kloof tussen het feitelijke en het wenselijke, de kloof tussen *Sein* en *Sollen*, waarvan de oorsprong in het verhaal van de zondeval wordt uitgebeeld.^[74] Het betreft een onophefbare dissonantie, die toch tot een onophoudelijk streven naar harmonie verplicht.

Hoe komt het paard dat ik waarneem in mijn ziel terecht? - zo vraagt Aristoteles zich af. Zijn antwoord luidt dat het beeld van het paard reeds in aanleg in de ziel aanwezig moet zijn, wil het kunnen waargenomen worden. Het intellect verlicht dat beeld, net zoals de zon het paard verlicht. En zoals wij deel hebben aan het licht, zo ook delen wij in het (goddelijke) intellect.

Voor Augustinus onderscheidt zich het verbeelde van het werkelijke zien doordat dit laatste de actieve, levensbrengende (en goddelijke) aandacht krijgt van de ziel in het lichaam. Deze verklaring blijft vragen oproepen, maar hetzelfde is het geval met het verklaringsmodel van de hedendaagse epistemologie, dat een hypothetische monitor het onderscheid laat maken tussen droom en realiteit. Augustinus' verklaring kampt zelfs niet met dit probleem, aangezien het lichaam voor hem in de eerste plaats een ervaring is, zodat de vraag hoe het

lichaam de ziel kan beïnvloeden hier niet hoeft gesteld te worden.

Ook Thomas stelt zich de vraag waarmee en waardoor de ziel de lichamen kent, en in zijn antwoord volgt hij Aristoteles. Ons inziens is deze vraag niet een vraag naar de relatie tussen de ziel en de lichamen, maar stelt deze vraag in de eerste plaats het probleem van ‘het kennen van het kennen’, waarbij dit meta-kennen impliciet in de vraagstelling zelf vervat zit. Aangezien nu het ‘kennen van het kennen’ onmogelijk is op grond van de definitie van het kennen zelf (die inhoudt dat de kenner en het gekende onderscheiden zijn van elkaar), is de gestelde vraag irrelevant. Ze is irrelevant want ze zou het kennen van z’n eigen betekenis ontdoen. Zo ook de vraag of God in staat is om een steen te maken die hij zelf niet kan opheffen (de zogenaamde ‘paradox van de steen’), alsook de bekende vraag van Leibniz, waarom er veeleer iets is dan niets.[\[75\]](#)

Werkelijkheid met betrekking tot geloof, recht en zin

We beschouwen die ervaringen als reëel, die we met anderen gemeenschappelijk hebben. Zo twijfelen we aan het feit of er een aardbeving was totdat anderen ons dit bevestigen. Uiteindelijk is het ons *geloof* in de anderen, dat het onderscheid tussen werkelijkheid en droom *schept*. Toch gaat het hier niet om een zintuiglijke waarneming van die anderen, want ook in het geval waarbij je een man uit het niets zou zien verschijnen, zal je twijfelen aan je eigen ogen totdat derden je bevestigen dat zij het ook zagen.

De twijfel omtrent de waarneming heeft niet zozeer te maken met het ongewoon karakter ervan, maar wel met het criterium van het *recht*: wie

uit het niets verschijnt, doet dat ten onrechte; zo’n spook overtreedt de regels die de werkelijkheid constitueren. Dat mag niet, want dat ene spook maakt van de *ganse* werkelijkheid één grote illusie. Telkens wij een waarneming doen die niet kan, beschouwen wij die onmiddellijk als een *foute* waarneming: ze is fout *omdat* ze niet kan. We eisen dus van de werkelijkheid dat hij rechtvaardig is, en waar wij onrecht bespeuren, betwijfelen we de waarde van de waarneming. Kennis is de activiteit die het echte van het onechte onderscheidt. Kennis is daarom wezenlijk *rechtspraak*.

Wie denkt dat de (zintuiglijke) waarneming op zich een geldig verificatiecriterium kan zijn, vergist zich schromelijk. De empirist aanvaardt pas dat een ding echt bestaat als hij het met zijn zintuigen kan waarnemen. Vanzelfsprekend gelooft hij daarbij dat ook zijn zintuigen echt zijn, en dat ze dus bestaan in dezelfde realiteit als die waar zich de waargenomen dingen bevinden. Om aanspraak te kunnen maken op echtheid, beroept het ene zich hier op het andere: het waargenomene beroept zich op de zintuigen, en de zintuigen beroepen zich op hun waarneembaarheid binnen dat veld van het waargenomene, ter verdediging van hun recht op echtheid. Hieruit kunnen wij de conclusie trekken dat het niet-zintuiglijk waargenomene evenveel bestaansrecht heeft als het zintuiglijke, want de middelen waarmee het niet-zintuiglijke waargenomen wordt hebben dezelfde bekrachtigingswaarde tegenover die waarnemingen als de zintuigen dat hebben tegenover het zintuiglijk waargenomene.

De ‘hogere’ waarnemingen funderen de ‘lagere’

De bevestiging van de ander dat de aarde beeft, is een *uitspraak*, en de

uitspraak geeft ons meer zekerheid dan de zintuiglijke waarneming. Bewijs: *A* en *B* voelen een aardschok en ze twijfelen aan de werkelijkheidswaarde van hun gevoel. Vervolgens vertalen beiden hun gevoel in betekenisvolle uitspraken welke ze onderling uitwisselen. Ze stellen vast dat de betekenissen van hun uitspraken onderling corresponderen. Stel nu dat *A* en *B* iemand horen zeggen dat het regent. Beiden betwijfelen of ze echt iets horen. Ze spreken hun ervaringen uit en stellen vast dat de betekenissen van beider ervaringen onderling corresponderen. Nu kunnen zowel *A* als *B* opnieuw twijfelen, namelijk aan de waarheidswaarde van hun waarneming met betrekking tot elkaars uitspraken: heeft *A*, *B* wel echt horen zeggen dat ook hij iemand hoort zeggen dat het regent en *vice versa*? Deze achterdocht kan doorgaan totdat vele personen in de zaak betrokken worden, en dan moeten de twijfelaars een keuze maken: ze moeten aannemen dat hun waarnemingen hetzij *allemaal waar* hetzij *allemaal vals* zijn. Nemen ze het laatste aan, dan begaan ze een contradictie, want als ze aannemen dat alle waarnemingen vals zijn, moeten ze deze eigen uitspraak als zijnde waar aannemen, en dan zou het onderscheid tussen werkelijkheid en waan verdwijnen. Ze moeten dus aannemen dat alle uitspraken waar zijn.

Nu hebben we meer zekerheid over de concreetheid van een waarneming dan over de concreetheid van een gewaarwording. Bewijs: 'rood' kan onmogelijk een gewaarwording zijn, omdat men 'rood' pas ontdekt als men ook andere kleuren gezien heeft. 'Rood' is dus geen gewaarwording maar is reeds het resultaat van een vergelijking van verschillende gewaarwordingen. Het is evident dat met een zuivere gewaarwording geen bewustzijn van het object van die gewaarwording kan verbonden zijn. Gewaarwordingen kunnen dus nooit iets anders zijn dan abstracties.[76] Omdat 'kleur' een abstractie is van de waarneming

van verschillende kleuren, veronderstelt het begrip 'rood', paradoxaal genoeg, reeds het begrip 'kleur'. [77]

Ook hebben we meer zekerheid over de hogere waarnemingen dan over de lagere (- zie hoger: het begrip 'rood' vooronderstelt het begrip 'kleur'; en verder: het begrip 'kleur' vooronderstelt het begrip 'licht'; het begrip 'licht' vooronderstelt het begrip 'zien'). Tenslotte moeten we besluiten: hoe hoger de betekenissen zijn die waarnemingen bevatten, des te meer zekerheid verschaffen ons die waarnemingen over het feit dat ze echt zijn en niet vals.[78] *Zin* is het criterium bij uitstek voor authenticiteit.

Onze wereld is ons loon

Precies omdat elke waarneming een waarneming is van betekenissen, is het mogelijk dat diegenen die macht hebben inzake betekenisgeving, ons dingen kunnen doen zien die er niet zijn, of ons blind kunnen maken voor dingen die er wel zijn. Wij kunnen weliswaar onze ervaringen communiceren, maar dit verificatiecriterium is irrelevant waar het hele collectief bedrogen wordt - door zichzelf. De (schimmen)wereld waarin we leven is daarom noodzakelijk het resultaat van onze (goede en kwade) daden. Onze leugens scheppen 'afstanden' tussen ons terwijl ons waarheidsgetrouw handelen ons dichter bij elkaar brengt. Het goed en het kwaad van derden, manifesteren zich bij ons in respectievelijk vreugde en verdriet, waarbij pijn en genot de fysische geleiders zijn. Tenslotte wordt ons werkelijkheidsbeeld, onze werkelijkheidsbeleving of onze werkelijkheid zonder meer bepaald door daden in zoverre dit het *ethisch* karakter van deze daden betreft. Als wij allen het goede zouden doen, dan zouden wij hetzelfde ware werkelijkheidsbeeld delen en ons in

dezelfde werkelijkheid kunnen verenigen. Pas op dat moment zouden werkelijkheid en waan exact onderscheiden kunnen worden.

De zin van het lijden

Ook het leed wordt veroorzaakt door daden: lijden is zich bewust zijn van het kwaad. Tegelijk worden in het lijden ook de gevolgen van kwade daden teniet gedaan.^[79] Het lijden is aldus evenwaardig aan het doen van het goede, want het zorgt voor het herstel van het onderscheid tussen werkelijkheid en waan. Onder meer Berkeley zegt dat alleen God borg kan staan voor dit onderscheid. Daarom ook is God daar waar mensen lijden; totdat alles voltooid zal zijn, is Hij per definitie de Lijdende bij uitstek. Omdat nu het lijden datgene is wat men niet wil, terwijl het kwaad zich in het lijden voltrekt, zal alleen in het lijden het kwaad op een authentieke manier niet gewild worden en dus vernietigd worden: als Job God blijft loven ondanks de bestraffingen van Lucifer, verliezen deze bestraffingen door het geduld van Job hun kracht: het kwaad verliest zijn kracht door het leed, want de bereidheid tot lijden getuigt van de krachteloosheid van het kwaad.

De levenden en de doden

De waarheid is contextafhankelijk: te zeggen dat de hedendaagse auto sneller is dan het middeleeuwse paard snijdt evenmin hout als te zeggen dat een U.F.O. uit de science-fiction sneller is dan onze snelste raket. De waarheid is bovendien subjectafhankelijk: de betekenis van een gebeurtenis, ongeacht of het gaat om een verleden, een momentane, of een toekomstige gebeurtenis, wordt ontleend aan de specifieke betekenisgeving van een subject, bijvoorbeeld in de wroeging, de

vergeving of de hoop. Tenslotte is de waarheid ook doelafhankelijk: wie zegt iets te doen *in functie van* een doel, spreekt de waarheid, ook al heeft dat doel zich nog niet gerealiseerd, en ook wanneer dit doel zich later niet zou gerealiseerd hebben. Stel dat we in de toekomst een maatschappij zouden krijgen waarin het plegen van onrecht *onmogelijk* zou zijn, dan zullen alleen diegenen wiens streefdoel niét de rechtvaardigheid was, zich in hun vrijheid beperkt weten. Omdat nu vrijheid bewustzijn is, en omdat bewustzijn het Zijn grondt, zullen in zo'n maatschappij enkel de rechtvaardigen kunnen bestaan; de onrechtvaardigen daarentegen zullen onvrij, dus onbewust en dus 'dood' zijn.

Als nu het nastreven van een doel geen garantie biedt voor het bereiken ervan, dit wil zeggen: als de realisatie van een doel afhankelijk is van een macht *buiten* de nastrever, dan is het bestaan onrechtvaardig. Stel nu dat het nagestreefde doel de rechtvaardigheid zelf is, dan zijn er twee mogelijkheden: ofwel bestaan er wetten die de realisatie van het nagestreefde doel garanderen, ofwel bestaan zo'n wetten niet. In het eerste geval is rechtvaardigheid onmogelijk omdat daar ook onrecht kan nagestreefd worden: rechtvaardigheid kan dan pas gegarandeerd worden mits beperking van de menselijke vrijheid, wat onrechtvaardig is. Het eerste geval is dus uitgesloten. Het tweede geval rest: als we rechtvaardigheid nastreven, kunnen we niet geloven dat er wetten bestaan die de realisatie van de rechtvaardigheid garanderen. Dus *moeten* we geloven dat God ons dat doel 'schenkt'. Men kan dus niet relevant naar rechtvaardigheid streven zonder in God te geloven. Maar zonder dit *streven* naar rechtvaardigheid kan die er ook niet *zijn* nadat ze (namelijk: de rechtvaardigheid) zich 'gerealiseerd zou hebben'.

Ziel en werkelijkheid als absolute creatie

Men moet eerst leven vooraleer men kan zeggen dat men pro of contra het leven is. Het bestaan is daarom een *uitnodiging tot* bestaan. Het bestaan aanvaarden betekent er verantwoordelijkheid voor opnemen. De werkelijkheid is zodoende datgene waarmee men in zijn handelen rekening houdt. De werkelijkheid aanvaarden impliceert het aanvaarden van absolute plichten. Bestaan is zich daarvan bewust zijn, en dit bewustzijn is geen bezit maar een participatie. Sommige dingen, zoals natuurwetten, dringen zich aan mijn bewustzijn op: ik kan niet anders dan daarmee rekening houden. Met maatschappelijke wetten moet ik rekening houden op straffe van maatschappelijke sancties. Ethische wetten verplichten mij op grond van mijn geweten: die plicht kan ik aan mezelf opleggen, bijvoorbeeld wanneer ik een belofte doe.

De belofte is de meest eenvoudige wet: ik creëer ze zelf, in volle vrijheid, en de kennis van de belofte is de meest eenvoudige wetenschap: alleen ikzelf en diegene aan wie ik de belofte gedaan heb, zijn ervan op de hoogte. Ik kan deze simpele wet van de belofte echter niet verschalken zonder tegelijk het mini-universum dat zij constitueert te vernietigen. De werkelijkheidswaarde van de belofte hangt volledig af van het feit of ik ze zal inlossen. Pas op dat moment wordt de werkelijkheidswaarde van het verleden bepaald. Breek ik mijn belofte, dan plaats ik de ander in een waan. De belofte biedt een mogelijkheid op verrijking, maar het verbreken ervan zal stelselmatig het krediet van dergelijke mogelijkheden ondermijnen. Verder nog dan Kant kan men besluiten dat, als iedereen liegt, niet alleen het liegen of het spreken van de waarheid, doch ook het spreken zonder meer onmogelijk wordt, aangezien de taal z'n enige zin vindt in het spreken van de waarheid. Het kwaad resulteert, meer algemeen, in de uiteindelijke onmogelijkheid om

nog te handelen. Het ethische handelen draagt het handelen. Het handelen draagt het Zijn. Daarom vermoordt het kwaad het Zijn. Het goede realiseert zich als het gedaan wordt, maar blijft het uit, dan verdwijnt met het goede ook het Zijn.

2.5. Grenzeloze, ondoordringbare orde

Herhalen we beknopt: het beginpunt én het eindpunt van ons denken, is de Liefde. Zij bestaat echter pas waar ze zich manifesteert in de erkenning van de ander. Daartoe is de wereld het middel: als wij onze wereld erkennen als een functie van de Liefde, aanvaarden wij het geschenk van de Schepper, en beantwoorden wij dit in het doorgeven ervan, wat het wezen van de Liefde zelf is. Onze wereld is een complex van waarderingen: hij doet lijden en wekt aldus ons bewustzijn, geeft ons een specifieke kennis, en maakt het mogelijk dat wij vrije keuzen kunnen maken. Waar wij alle leed ten spijt, getuigenis afleggen van de liefde, overwinnen wij middels het leed het kwaad, en offeren wij de wereld aan de Liefde op.

Onze werkelijkheid is in wezen rechtvaardigheid, of: het trouwe geheugen van alle daden en gebeurtenissen, dat de mogelijkheidsvoorwaarde voor het relevante handelen vormt. Onder meer via de waarneming hebben wij toegang tot de werkelijkheid. In de eerste plaats nemen wij betekenissen waar, waarbij de ‘lagere’ door de ‘hogere’ gedragen worden. Waarheidsgetrouwheid inzake betekenisgeving brengt ons dicht bij elkaar; de leugen daarentegen verdeelt ons. De realisatie van de rechtvaardigheid zal resulteren in de volledige vrijheid van de rechtvaardigen en in de dood van de onrechtvaardigen. Want alleen waar zin is, kan het Zijn aanwezig zijn, daar de zin de kern is van het Zijn.

In onze interactie met de werkelijkheid brengen wij de wereld voort,

waarin wij verder gestalte geven aan de betekenissen die ons geopenbaard worden. Wij doen dat door de werkelijkheid te bewerken volgens het plan van onze ideeën en onze betrachtingen die op hun beurt van ons afgedwongen worden door het externe. Op die manier leren wij door onze creativiteit de orde van de wereld kennen. Orde is derhalve een product van onze interactie met de dingen: uit die interactie van de geest met de werkelijkheid, die onze arbeid is, komt een ordening tot stand die wij onze wereld noemen. De orde in de werkelijkheid is het spoor van de geest. Middels onze arbeid maken wij dat spoor zichtbaar in de wereld. De wereld is de vergeestelijkte werkelijkheid. Wordt de wereld volmaakter, dan wordt ook de orde objectiever en dwingender. Een kind kan een stoel beschouwen als een toren of als een treintje, maar de stoel wordt steeds dwingender een stoel voor het opgroeiende kind. Daarentegen wordt de miskennis van de objectieve betekenis van de dingen en van de reeds gegeven zin en orde, bestraft met een kwalitatief ondermaats bestaan. Zo'n miskennis brengt het vergeestelijkingsproces van de werkelijkheid in gevaar.

Beschouwen we eerst de orde als een kenmerk van de schoonheid, die op haar beurt de liefde kentekent: de hogere orde van de ethische wet. Het vestigen van orde vraagt een specifieke strijd. In het hedonisme (pathocentrisme), in het extreem liberalisme en in het geldwezen, kunnen wij enkele tegenstrevers ontmaskeren als ordeverstoorers.

Het Schone

De werkelijkheid kan niet volwaardig worden gevat door het redelijke: vaak is de kunst ons hierbij veel behulpzamer. Dat komt ons inziens doordat de redelijkheid slechts een specifieke vorm van kunst is. De rede

is zeker niet de opponent van de passie, aangezien men, zoals Spinoza, ook voor de rede gepassioneerd kan raken. Samen met het Goede en het Ware, is het Schone een eindwaarde: middels wetenschap en techniek kan men een radio maken, maar die heeft geen zin als er geen muziek is die hij te horen kan brengen.

Het schone handelen

Het Schone is weliswaar nutteloos maar daarentegen is het bovenal zinvol op zich. Stelt men tevens het Goede gelijk aan 'het schone handelen', dan kunnen we hieruit afleiden dat het schone handelen identiek is aan het zinvolle handelen. De zin van het handelen betekent nu zijn doel, zijn 'uitgesteld zijn'. Het handelen is *in se* doelgericht, maar vertrekt tegelijk vanuit de intentie dit doel te bereiken, met andere woorden: het wil dit 'uitgesteld zijn', die 'zin' opheffen. Het wezen van het zinvolle handelen ligt aldus in de intensiteit van de intentie: die intentie is het wezen van het schone handelen; de intentie is de essentie van het Goede. Aldus is de deontologische ethiek de enig mogelijke. Een 'consequentialistische ethiek' is een *contradictio in terminis*.

Het wezen van de kunst

Het estheticisme miskent de ernst van de werkelijkheid, en is dus immoreel. We onderscheiden nu het natuurschoon en het artistiek schone. Is het laatste slechts een afspiegeling van het eerste, zoals Plotinos gelooft? We moeten eerst voor ogen houden dat de esthetische beleving primair is op het esthetisch object. Wanneer echter is een object schoon? Volgens Kant wordt dit bepaald door het 'gezond

verstand'. Het smaakdispuut noopt echter tot een verder onderzoek naar het criterium van de 'gezondheid' van dat verstand. Daartoe onderzoeken we het verband tussen natuurlijk en artistiek schoon. Iets schoons drukt iets uit, en dat moet 'echt' zijn, het moet 'natuurlijk' zijn. Het uitgedrukte moet dus de uitdrukking zelf overstijgen. Dit is nu het geval in de natuur, want die twee vallen er perfect samen. Onze natuurbeleving daarentegen is onvolkomen. Als we de mens van de natuur onderscheiden, dan moeten we erkennen dat de door de mens gemaakte schoonheid uitdrukking is van een uitgedrukte dat deze uitdrukking zelf omvat. De erkenning van de artistieke schoonheid betekent aldus de zelfbevestiging van de mens.

Hegel's stelling, namelijk dat alles wat gedacht kan worden, ook duidelijk gezegd kan worden, is vanzelfsprekend ongeldig: het denken verbergt meer dan wat verwoordbaar is. Een analyse van het oeuvre van Bach leert ons dat de complexiteit daarin zo groot is, dat het op louter rationele wijze nooit tot stand had kunnen komen: Bach deed een beroep op zijn intuïtie. Ook in het probleem van de kennisextractie worden we overtuigd van het feit dat datgene wat uitgedrukt moet worden, vaak al bestond lang voordat de uitdrukking z'n geschikte vorm vond.

Het heilige en de Liefde

Het ware bestaat terwille van het goede: de taal ontleent haar enige zin aan het spreken van de waarheid. Op zijn beurt nu, bestaat het goede terwille van het schone: het kwaad kent geen schoonheid, het is wrang en bitter. In zijn streven naar het schone, duikt het beeld op van het 'verloren paradijs', de ongeschonden aarde. Men mag deze nostalgie echter niet verwarren met een regressie. Zoals Leopold Flam opmerkt:

“*Het dier is niet naakt maar ook niet gekleed. (...)Het naakte lichaam behoort niet tot de werkelijkheid, het werd gevonden door de bevrijding van de kleding, van de ‘sluier’ die het licht van de zon verbergt. (...) - die naaktheid is niet dierlijk ongekleed*”^[80]. Op dezelfde manier is er geen ‘nieuwe’ zuivere mens zonder de ‘omweg’ via de wereld; er is geen paradijs zonder de ‘boete’: het lijden gaat aan het bewustzijn, en dus ook aan de (bewuste) vreugde vooraf; het is daarvan de bestaansmogelijkheidsvoorwaarde. Wie z’n afhankelijkheid onder controle heeft, heeft meer macht dan hij die zich van geen afhankelijkheid bewust is. De meester kan aan de slaaf diens onvrijheid niet verwijten, want zijn eigen vrijheid is afhankelijk van de gehoorzaamheid van de slaaf. Spreekt de meester echter over een vrijheid die ook binnen het bereik van de slaaf ligt, dan moet hij noodzakelijk een andere dan de wereldse vrijheid bedoelen: deze vrijdenker acht aldus de geest transcendent aan de wereld. Het uit te drukkene en het uitgedrukte vallen niet samen. Anders gezegd: datgene wat niet met het denken samenvalt, is geen gedachteloosheid.

Keren we nu terug naar onze stelling dat het ware bestaat terwille van het goede, terwijl het goede bestaat terwille van het schone. Wat draagt dan het schone? Het is datgene wat zijn meest nadere uitdrukking vindt in de kunst: per definitie het onzegbare. Want de schoonheidsbeleving is zelf niet meer zegbaar: we kunnen er alleen uiting aan geven middels banale handelingen zoals het applaus of het “ooo”-geroep, het omhoog steken van de armen, alsof men aldus z’n eigen lichaam wilde uittreden en zich verenigen met alles wat de grenzen van dat lichaam te buiten gaat: deze 'heilige banaliteit' is het onzegbare het meest nabij.

Deze ervaring van het onzegbare noemen wij de liefde: ze is tegelijk handeling en gebeuren, ze bevrijdt ons van ons bezit en van ons ‘ik’.

Omdat zij niet van deze wereld is, manifesteert ze zich pas ‘alle leed ten spijt’. Vanuit werelds oogpunt pervers, tekent de spontane werking van de liefde zich alles doordringend in de wereld af, zoals ze zich aan ons openbaart vanuit de natuur waar deze van banaal tot heilig wordt.

Het ware bestaat terwille van het goede, het goede terwille van het schone. Het absoluut schone op zijn beurt wordt bevat door de tragiek, zoals verwoord door Socrates: we weten dat we niet kunnen weten, en dat is het hoogste weten; het is een aanvaarden: het *aanvaarden* van de onwetendheid. Maar deze impliceert tegelijk de *liefde* voor de kennis, want dat betekent *filo-sofie*. Het is de *liefde* (voor het denken) die de mens (de filosoof) in staat stelt om (*in* zijn denken) te *geloven*. In die context ook moeten wij de volgende woorden begrijpen: “*Bestaat er wel iemand die gelooft aan bovennatuurlijke dingen maar niet aan bovennatuurlijke wezens?*”^[81], want dit betekent dat het *bestaan* van de natuur een bovennatuurlijk ding is. Van deze bovennatuurlijkheid getuigt Socrates in zijn handelen, waar hij het op zijn terechtstelling ondergeschikt maakt aan zijn denken; niet omdat hij het handelen zou minachten, want hij stelt een specifieke denk-*daad* boven al de rest.

Wat is nu de zin van het zijn van de Liefde? Zin wordt door het subject gegeven. Deze zingeving resulteert uit de aanvaarding van een lot dat onze kennis te boven gaat. Dit hogere kan niet redelijk worden uitgedrukt: we moeten ons richten tot de metafoor.

De metafoor

De onbegrijpelijkheid van zijn letterlijke betekenis dwingt de toehoorder om alsnog zin te geven aan de uitspraak, wat slechts mogelijk is door de

context zodanig te transfereren dat de uitspraak er zinvol in *wordt*: de metafoer is aldus “*een cognitief instrument om aspecten van de realiteit te zien die ze zelf helpt constitueren*”, aldus Barbara Léondar. Hij wordt door Herakleitos gebruikt om de verborgen harmonie, die sterker is dan de zichtbare, aan te wijzen. Zo bijvoorbeeld staat God tot de mens, zoals de mens staat tot de aap, in Fränkels uitspraak dat God kan benaderd worden als “*het wezen in vergelijking waarmee de volmaakte mens verschijnt als een kind of als een afstotelijke en lachwekkende aap*”.[\[82\]](#) Tot zover de klassieke visie op de metafoer.

Het is nu onze stelling dat strikt logische zinnen bijzondere gevallen van metaforen zijn, zodat metaforen als even eenduidig als logische zinnen kunnen beschouwd worden. Ons bewijs gaat als volgt.

Te zeggen dat een tafel een meubel is, is zeggen dat de verzameling van de tafels een deelverzameling vormt van de verzameling van de meubelen: elke individuele tafel behoort tot de verzameling van de individuele meubelen, of: elke individuele tafel is een individueel meubel omdat er geen onderscheid is tussen een tafel en een meubel *op het moment dat beiden met betrekking tot hun eigenschap van “meubel-zijn”* (dit wil zeggen: hun element-zijn van de verzameling van de meubelen) *geviseerd worden*.

Te zeggen dat Juliet een vrouw is, is zeggen dat het singleton 'Juliet' een deelverzameling is van de verzameling van alle vrouwen (analoog aan het vorige).

Te zeggen dat de zon vreugdeschenkend is, is zeggen dat de zon een element vormt van de verzameling van de vreugdegevendende dingen.

Wat betekent het dan te zeggen dat Juliet de zon is ?

“Juliet is de zon” betekent: “Juliet is een deelverzameling van de zon”, waarbij beiden singletons zijn, zodat ze in dit bijzonder geval samenvallen.

Men moet echter in acht nemen dat beiden *samenvallen* mits de *bepanking* dat ze beschouwd worden *onder slechts twee aspecten*: het vrouw-zijn en het zon-zijn.

Verder kan de uitspraak slechts *zinvol* zijn indien men aanneemt dat zowel de vrouw als de zon in een (gemeenschappelijk) deelaspect geïviseerd worden, met andere woorden: dat de vrouw en de zon impliciet een bepaalde (gemeenschappelijke) eigenschap van beiden viseren, in dit geval: hun gelukkigmakende eigenschap. Anders gezegd: *de derde verzameling waarvan beiden deel uitmaken* (namelijk de verzameling van de gelukkigmakende dingen) *werd hier verzwegen*.

Expliciet zou het geheel als volgt luiden:

"Juliet is een vreugdegevend ding. De zon is een vreugdegevend ding. Geïviseerd met betrekking tot hun aspect van vreugdegevendheid, zijn beiden, zowel Juliet als de zon, identiek".

Dat de derde verzameling niet geëxpliciteerd wordt in de metafoer, vindt zijn reden in het feit *dat er slechts één derde verzameling mogelijk is met betrekking tot welke beiden* (Juliet en de zon) *identiek zijn*.

Besluit: *de metafoer kan dus slechts op één wijze correct geïnterpreteerd worden en is bij gevolg even duidelijk en éénduidig als*

de niet-metaforische uitspraak.

Opmerking: men kan aldus de metafoor vergelijken met de metonymie, welke een stijlfiguur is “*waarbij in plaats van een voorwerp een ander genoemd wordt op grond van het contact of de betrekking die tussen beide bestaat (bijvoorbeeld: Ik lees Kloos, een boek door Kloos geschreven)*”^[83]. Veeleer dan als “*een overdrachtelijke, figuurlijke uitdrukking die berust op een vergelijking*”^[84], moet de metafoor dus gezien worden als een metonymie. In ons voorbeeld staat “de zon” voor “datgene wat vreugdegevend is”, waarbij het contact tussen beide niet van direct materiële maar van betekenis aard is. Zoals “Ik lees Kloos” staat in plaats van “Ik lees een boek geschreven door Kloos”, zo ook staat “Juliet is de zon” voor “Juliet is de vreugde gegeven door de zon”, waarbij Juliet, evenals de zon, met betrekking tot hun vreugdegevendheid geïdentificeerd worden, wat meebrengt dat de vergelijking (“is zoals”) daardoor kan vervangen worden door de identificatie (“is”).

Tot hier dit bewijs. Verder kunnen we ook zeggen dat de metafoor een constitutieve factor van de realiteit is, aangezien hij betekenis creëert, net zoals het bestaan van onze ogen de zichtbaarheid van de wereld creëert. De metaforiek openbaart reële kwaliteiten die door de eng-metaforische taal (bijvoorbeeld het logisch redeneren) niet kunnen gevat worden.

2.6. Rede en geloof

Het is niet zo dat rede en geloof elkaars opponenten zijn. Zoals bovenstaand voorbeeld inzake de metafoor ons laat begrijpen, vormt het stringent rationele een specifieke deelverzameling van een breder denken, en het ontleent daaraan ook zijn geldigheid. Dat bredere denken en voelen is via het leed en de arbeid verbonden met het handelen. Het denken, het voelen en het handelen worden bevat door de liefde die deze zijnsvormen ook voortbrengt. Pas onze vergetelheid omtrent de oorsprong en de zin van deze zijnsvormen, maakt het mogelijk dat we ze op zichzelf terugbuigen of aanwenden voor doeleinden waaraan de liefde vreemd is. Uiteindelijk kan de wereld geen andere bestemming kennen dan de liefde, want hij is uit haar voortgekomen. Het is pas wanneer wij *in Iemand geloven*, dat wij onszelf terugvinden als wezens die beschikken over de vrijheid om dat geloof waar te maken. Binnen het waarmaken van dit geloof, staan ons de rede, het gevoel en het gehele gamma van zijnswijzen die het bestaan rijk is, ter beschikking.

2.7. God

God is geen object, en dus ook geen object voor het kennen. Voor Levinas is God slechts kenbaar als de wet, en dus als een bijzondere imperatief.^[85] Wij geloven dat God slechts kenbaar is als de specifieke uitnodiging tot Liefde. Het is in onze positieve beantwoording van deze oproep tot beminnen, dat wij ‘kennis’ kunnen krijgen van God, en dat wij Hem naderbij komen. Omdat de manifestatie van de Liefde onontkoombaar het lijden-voor-de-ander impliceert, zal God ons precies in dat lijden het meest nabij zijn. Wat een paradox is voor onze kennis, is een ervaarbare en vanzelfsprekende werkelijkheid voor wie zich religieus engageren. Merken we nog op dat dit ook geldt met betrekking tot onze ‘kennis’ van de medemens: naast de kennis van, en de interactie met specifieke materiële verschijningsvormen van de mens, kunnen wij pas *communiceren* met personen in zoverre wij bereid zijn om uit te nodigen of om in te gaan op de uitnodiging van de ander. In dit perspectief is de mens dan ook het evenbeeld van God.

Conclusies

Vatten we even samen tot besluit. Als men de wereld beschouwt als een constructie met elementaire deeltjes als de ultieme bouwstenen, verkrijgt men een verarmd werkelijkheidsbeeld. Wij hebben betoogd dat de werkelijkheid de resultante is van intersubjectieve relaties: de liefdesrelatie God-mens draagt de werkelijkheid. Zij manifesteert zich noodzakelijk in het ‘lijden ter wille van de ander’. Het problematisch karakter van het bestaan wekt ons bewustzijn. Eerst kennen wij de pijn, vervolgens leren wij daarop te anticiperen middels onze kennis, die een specifieke kennis van een externe, objectieve orde is. Maar de natuurwetten determineren ons niet: omdat wij bewust zijn, zijn wij ook vrij: wij kunnen in volledige vrijheid de wetten aanvaarden, en ze ook aanwenden in functie van het ultieme dat de werkelijkheid draagt: de liefde. In dat offer overstijgen wij de conditionerende natuur van weleer. Deze overwinning vergt een voortdurend engagement, een specifieke keuzedaad die telkens herhaald dient te worden. Alleen in dat engagement, dat een positieve beantwoording is aan de uitnodiging tot Liefde, ontmoeten wij God.

Literatuur

- Alonso, M. en Finn, E.J., *Fundamentele Natuurkunde, 3. Golven*, Elsevier, Amsterdam, Brussel 1978.
- Aristoteles, *Topiques*, livre I, (Franse vertaling door Jacques Brunschwig), Les Belles Lettres, Paris 1967.
- Augustinus, Aurelius, *A treatise on faith and the creed (De Fide et symbolo)*, Christian Classics Ethereal Library, Calvin College, updated May 27, 1999.
- Bauwens, J., *Trans-atheïsme; de metafysica van het Lam. Een christelijk geïnspireerde verrijzenis uit het hedendaagse materialisme*, Serskamp 2003.
- Bauwens, J., *Salomonsoordeel*, licentiaats-dissertatie, Universiteit Gent, Gent 1994.
- Brouwer, L.E.J., *Over de grondslagen der wiskunde*, proefschrift (Amsterdam 1907; D. van Dalen (red.), Centrum voor Wiskunde en Informatica (CWI), Amsterdam 1981).
- Cléro, J.-P., *Epistémologie des Mathématiques*, Ed. Nathan, Paris 1990.
- Coolsaet, W., *Eenzaam in de kosmos; een met de kosmos*, Kritiek, Gent

1998.

- de Ley, H., *De logos als metafoor*, in: *De Ioniërs. Het archaische natuurdenken van Thales tot Herakleitos*, syllabus bij de hoorcolleges, Universiteit Gent, Gent 1993, 178-205.
- de Swart, H.C.M., *Filosofie van de wiskunde*, Martinus Nijhoff, Leiden 1989.
- de Swart, H.C.M., *Logic, Language and Computer Science, an introduction* (Katholieke Universiteit Brabant, Tilburg 1989).
- de Vos, H., *Kant als theoloog*, Het Wereldvenster, Baarn 1968.
- Elster, J., *Salomonic Judgements. Studies in the limitations of rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Flam, L., *Gestalten van de Westerse subjectiviteit*, Wereldbibliotheek, Antwerpen/Amsterdam 1965.
- Heilige Schrift, NBG, Amsterdam 1975.
- Hendrickx, R., *De droom der vorsers. Wetenschap als subjectieve creatie*, b+b, Antwerpen 1992.
- Levinas, E., *Een godsdienst van volwassenen*, Nederlandse vertaling door Ad Peperzak, in: *Het menselijk gelaat*, Basis, Ambo/Baarn 1982 (1969).
- Mielants, W., *Zin en Toeval*, Universiteit Gent, Gent 1996.

Penrose, R., *Shadows of the Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*, Vintage, London 1995 (Oxford University Press 1995).

Plato, *Apologie van Socrates*, in: *Plato, verzameld werk* (Nederlandse vertaling door X. De Win), De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen 1978.

Schillebeeckx, E., *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*, ed. Nelissen, Bloemendaal 1977.

Shaffer, J., *Consciousness and the body* (1968), in: Hanfling, Oswald (ed.), *Fundamental problems in philosophy*, Basil Blackwell, The Open University, Great-Britain 1972.

Sircello, G., *Love and beauty*, Princeton University Press, Princeton 1989.

Spinoza, *Ethica*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1974. (Nederlandse vertaling door N. Van Suchtelen).

Turing, A.M., Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59, nr. 236.

Van Dale, *Van Dale Nieuw Nederlands Handwoordenboek der Nederlandse Taal*, Martinus Nijhoff, 's Gravenhage 1975.

Vermeersch, E., *An Analysis of the Concept of Culture*, Bernardi Bernardo (ed.), *The concept and dynamics of culture*, The Hague 1973, 1-73.

Vermeersch, E., *Epistemologische Inleiding tot een Wetenschap van de mens*, uitgave 144 van de Faculteit van de Letteren en Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit te Gent en De Tempel, Brugge 1967.

Vermeersch, E., *Rationality, some preliminary remarks*, *Philosophica* 14, 1974 (2), Universiteit Gent, Gent 1974, 73-82.

Vermeersch, E., *Syllabus bij de colleges Wijsbegeerte van de Hedendaagse Tijden*, Universiteit Gent, Gent 1993-94.

Vermeersch, E., *Syllabus bij de colleges Wijsgerige Antropologie*, Universiteit Gent, Gent 1991-92.

Wang, H., *A Logical Journey. From Gödel to philosophy*, The MIT-Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996.

Noten

[1] Bauwens 2003.

[2] H. de Vos 1968: 63.

[3] Spinoza 1974.

[4] H. Wang 1996: 14: *“Gödel distinguishes creation, in the sense of making something out of nothing, from construction or invention, in the sense of making something out of something else”*.

[5] Zie: Augustinus 1999: II, §2.

[6] Etienne Vermeersch was van 1960 tot 1997 hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Gent. We kozen hem uit, omdat zowat één op honderdvijftig Vlamingen zijn colleges volgden, welke leidden tot het argumentatieve en rethorische luik van de atheïstische tendens bij ons, vandaag de dag. Voor een volledige uiteenzetting van zijn ideeën raadplege men zijn proefschrift: Vermeersch 1967. Andere belangrijke teksten van zijn hand worden vermeld waar zij in deze tekst ter sprake komen.

[7] Voor een uitgebreide behandeling, zie: Bauwens 2003.

[8] Voor de oorspronkelijke tekst, zie: Vermeersch 1967 (afgekort: *EWM*), XIX-XXIII (dit is de algemene inleiding tot het genoemde werk) en 177-181 (dit is de inleiding tot het tweede deel van het genoemde werk).

[9] Een eenvoudig model van een werkelijkheid kan functioneel zijn voor een theorie over die werkelijkheid, maar de fundamentele discrepantie tussen het geschapene en het geconstrueerde maakt dat aldus een vals beeld gegeven wordt omdat door het geconstrueerde model die werkelijkheid ten onrechte als een constructie voorgesteld wordt.

[10] Zie: Turing, A.M., *Computing machinery and intelligence*, in: *Mind*, 59, nr. 236.

[11] De tegenwerping, dat wij aldus evenmin zekerheid verwerven omtrent het bestaan van medemensen, is zeer terecht: ons inziens bestaat de medemens voor ons pas krachtens de daad van de erkenning - trouwens de kerngedachte van ons hele betoog. De erkenning van de machine als subject moet verworpen worden omdat ze, in het licht van deze specifieke metafysica, een interne contradictie zou opleveren. Immers, de toekenning van subjectiviteit aan menselijke werktuigen, en dus aan objecten, zou resulteren in een ongebreidelde, kinderlijke personificatie van alle dingen en dus in een totale versnippering van de werkelijkheid, waarbij ook het oorspronkelijke subject niet gespaard zou blijven (- al mijn lichaamsdelen zouden als het ware hun eigen subjectiviteit kunnen opeisen). Waar de mens zich God waant, vernietigt hij aldus zichzelf. Hier vervaagt het onderscheid tussen werkelijkheid en waan (/droom /spel), wat zich laat illustreren, onder meer in de rage van de zogenaamde “electronische huisdieren”, die grondt in de specifieke perversie waarbij de intrinsieke waardering herleid wordt tot louter een behoefte (- de intrinsieke waardering voor een schepsel werd hier ‘verklaard’ als en gereduceerd tot de ‘behoefte aan waarderen’, zodat het er nog weinig toe doet of het ‘object’ van de ‘waardering’ al dan niet fictief is). Eenzelfde perversie ligt trouwens aan de basis van, onder meer, L. Feuerbach’s atheïstische verklaring

voor het bestaan van religie: God zou daar een menselijke, ideële constructie zijn ter bevrediging van onze behoefte aan een opperwezen. Het existentiële wordt hier echter tot het psychologische herleid, wat uiteindelijk in een contradictie resulteert, aangezien het psychologische zijn relevantie aan het existentiële ontleent. Het zal nu ook duidelijk zijn dat de 'erkenning' van de machine als subject enkel de ziekelijke wens van de mens om zelf God te zijn, kan betekenen. Het intrinsiek waarderen van een maaksel van z'n eigen handen, is een waanzin zo oud als het gouden kalf. Zie ook: *Jesaja*, 29:16: "O, deze verkeerdheid van u! Of moet de boetseerder op één lijn gesteld worden met het leem, zodat het maaksel van zijn maker zou kunnen zeggen: Hij heeft mij niet gemaakt? En het boetseersel van zijn boetseerder: Hij heeft geen verstand?".

[12] EWM: 178-179.

[13] Vergelijk de abortusproblematiek. Daar wordt bijvoorbeeld het doden van zieke (nog ongebornen) kinderen 'verantwoord' met het argument dat een gezonde wereld beter is: de zieken worden als het ware 'vervangen' door de gezonden. Het onderliggende cynisme in dit discours tart werkelijk elke beschrijving en getuigt van niets dan krankzinnigheid.

[14] EWM: 179.

[15] Voegen we hier nog aan toe dat, afgezien van onze kritiek, de ontoereikendheid van het falsificatiecriterium terzake feitelijk is. Zie: de Swart 1989: 429-431.

[16] EWM: 180.

[17] EWM: 181.

[18] Zie: § 1.3.

[19] Voor onze argumentatie betreffende de circulariteit van het microreductionisme en tegen de stelling van de menselijke contingentie, zie ook: Bauwens 1994, de hoofdstukken 1.4.1. en 1.4.4.. Deze twee argumenten vinden we in een enigszins andere vorm terug in: Coolsaet 1998: 78-80.

[20] Men zou zich hierbij kunnen afvragen of de leugen dan gelijk is aan zichzelf. Het antwoord is ontkennend, want de leugen is onwaar. Wat niet waar, schoon of goed is, heeft uiteindelijk geen kracht van bestaan, zoals wij elders breedvoeriger aantonen. Hier kunnen we nog vermelden dat er slechts één waarheid, doch talloze leugens mogelijk zijn, wat impliceert dat de leugen niet het complement van de waarheid is, en dus onbepaald, met andere woorden: zonder werkelijkheidswaarde.

[21] Zie: Mielants 1996: 4.

[22] Zie: Vermeersch 1974 (2): 73-82.

[23] Brouwer 1907: 179, zoals geciteerd in: de Swart 1989: 18: "De wiskunde is een vrije schepping, onafhankelijk van de ervaring".

[24] Voegen we hier nog aan toe dat zelfs A. Turing zegt dat een machine niet tegelijk onfeilbaar en intelligent kan zijn. (Zie: Penrose 1995 (1994): 129).

[25] Voegen we hier nog aan toe dat in plaats van het verificatieprincipe van R. Carnap, hoe langer hoe meer het (door W. Mielants zo genoemde) "principe van de logische perfectie" wordt toegepast, waarbij het criterium voor de waarheidswaarde van een

theorie veeleer verwijst naar de logische consistentie, de harmonie en zelfs de esthetische kwaliteiten van de theorie in kwestie. (Zie: Mielants 1996: 4.

[26]Zie de uiteenzetting van dit probleem in: Cléro 1990.

[27]Zie: Elster 1989.

[28]Voor de argumentatie, zie: Bauwens 1994: 100-104 en

Bauwens 2003: §1.3.C.2..

[29]Zie: Bauwens 2003: §1.3.C.2.(a).

[30]Dit is andermaal een toepassing van Heidegger's stelling: het bewustzijn ontstaat vanuit de negativiteit.

[31]Zie de uiteenzettingen in: Vermeersch 1993-94, W.A.23. Ook al de volgende hier niet aangeduide citaten betreffen dit werk.

[32]Wanneer bij de instorting van een gebouw iemand zegt dat het zeer waarschijnlijk is dat er geen levenden meer onder het puin zitten, dan moet ik er blijven van uit gaan dat dit toch nog het geval kan zijn, omdat de absolute waarde van een mensenleven geen enkel risico duldt. Ik moet daar het zekere voor het onzekere nemen, tegen de logica van de waarschijnlijkheid in.

[33] EWM: 204.

[34] EWM: 207-8.

[35] Hendrickx 1992: 70-71, in een bespreking van Lucas'

argumenten tegen het mechanisme in: J.R. Lucas, *The Freedom of the Will*, 1970. Hendrickx merkt hierbij op dat dit trouwens het enige argument is uit het betoog van Lucas dat overeind blijft.

[36]Merk op dat ook aan de complexiteit het bewustzijn daarvan inherent is: geen complexiteit zonder subjectiviteit. De gestelde mogelijkheid is bijgevolg uitgesloten.

[37]Geschapen dingen en dingen die door mensen gemaakt zijn, moeten fundamenteel worden onderscheiden. Zie ook: §1.1.

[38]Een mooi voorbeeld van doelloorzakelijkheid in de natuur is het beginsel van Fermat: "de tijd waarin een lichtstraal van een punt A naar een punt B loopt heeft een extreme waarde" (Zie: Alonso en Finn 1978: 204 vv.). Met andere woorden: het licht volgt de baan die het minste tijd vergt. Vandaar de lichtbreking. Het lijkt alsof het licht 'weet' hoe het moet breken, om bijvoorbeeld zo snel mogelijk bij de bodem van een zwembad te geraken.

[39]Zie ook het tweede hoofdstuk.

[40]De erkenning van de machine als subject verkapt de ziekelijke wens van de mens om zelf God te zijn. Het intrinsiek waarderen van een maaksel van z'n eigen handen is een waanzin die even oud is als het gouden kalf. Eenzelfde blindheid is er de oorzaak van dat een mens die een zijpad verkiest zich kan inbeelden dat hij aldus beter zijn doel kan bereiken.

[41]Kant spreekt zich niet uit over het al dan niet bestaan van het *Ding-an-sich*. De fysicist doet dat wel: hij aanvaardt immers dat EMS de ultieme bouwstenen van de werkelijkheid zijn. Die EMS op zich zijn echter onkenbaar, het zijn louter hypothesen. Omdat de

fysicalist hun bestaan toch niet betwijfelt, gelooft hij er in: hij gelooft in een realiteit die vooralsnog onkenbaar is. Hij aanvaardt bijgevolg het bestaan van een transcendente werkelijkheid.

[42]Zie ook: Vermeersch 1973: 1-73.

[43]De fysicalist maakt immers een principieel onderscheid tussen mens en natuur; als hij consequent doordenkt moet hij dit onderscheid weer teniet doen.

[44]Met nog andere woorden: 'bepaling' kan 'behandeling' zijn, maar ook interpretatie is reeds bepaling, terwijl reeds aan de waarneming de interpretatie inherent is. Net zomin als het *Ding-an-sich* de ontische basis vormt voor het waargenomen ding, vormt de gewaarwording de basis voor de waarneming: beide zijn het hypothetische constructies.

[45]Merken we nog op dat, volgens Spinoza, God de inwonende, niet de buitenstaande oorzaak van alle dingen is (*Ethica*, Eerste deel, Stelling 18), wat eens te meer impliceert dat geen van de attributen van God als overbodig kan beschouwd worden.

[46]De werkelijkheid is onvermijdelijk een zus of zo beleefde werkelijkheid (door een subject). Zelfs het bestaan van de 'werkelijkheid-op-zichzelf' is een subjectieve hypothese.

[47]Zie: Aristoteles 1967: 1-2.

[48]Laten we de verklaring van X , V noemen. De verklaring van de verklaring V (dit is: het problematiseren van V) is een activiteit die fundamenteeler is dan de verklaring van X middels V . In analogie met onze eerste regel geldt, dat sommige verklaringen

geproblematiseerd worden en andere niet. Waar een verklaring geproblematiseerd wordt, wordt haar zin in twijfel getrokken, waardoor de deur naar het *mysterie* op een kier gezet wordt.

[49] Vermeersch 1991-'92.

[50]Er is geen object zonder objectherkenning (vanwege het subject). Er is geen vorm (van het object) zonder vormherkenning (vanwege het subject). Er is geen schoonheid (in de vorm) zonder schoonheidsherkenning (bij het subject).

[51]Het Lam Gods symboliseert het liefdevolle, levenschenkende offer van God aan de mensheid, dat gevierd wordt in de Heilige Eucharistie.

[52] de Swart 1989: 85.

[53]Zie ook: *Heilige Schrift, Mattheus*, 5:1-12.

[54]Dit wil zeggen: om de liefde te verwezenlijken.

[55]Zie: Aristoteles 1967: 1.

[56]Hiermee wordt bedoeld: het probleem dat diegenen die geen scrupules kennen een onmiskenbare 'voorsprong' hebben op de rechtvaardigen, inzake het verwerven van 'werelds geluk'.

[57]Een ethiek is consequentialistisch wanneer het criterium ter beoordeling van de ethische kwaliteit van een act bepaald wordt door de gevolgen van deze act, ongeacht de bedoelingen van de actor. In het intentionalisme daarentegen vormen de bedoelingen van de act het genoemde criterium. Merk nog op dat de goede

intentie de actor er in geen geval van ontslaat om zo goed mogelijk rekening te houden met de mogelijke (niet-bedoelde) gevolgen van zijn act. Zo'n geringschatting van de waarde van de kennis zou immers in strijd zijn met de goede intentie, welke de bereidheid insluit om zich te onderwerpen aan de gegeven reële beperkingen.

[58]In tegenstelling tot de vergissing, wordt het bedrog *gewild* door een subject.

[59]Bijvoorbeeld: de dief ziet de diefstal niet als een kwaad omdat hij de waarde van de eerlijkheid miskent; hij denkt dat zijn handelen niets te maken heeft met moraal (en dus amoreel is); voor hem is het alleen 'dom' om eerlijk te zijn. Maar zijn handeling is objectief immoreel omdat bij uitsteking de bestolene daar onmogelijk kan mee instemmen.

[60]Zie onder meer: Schillebeeckx 1977: 614-664 (het lijden in de wereldgodsdiensten), en 641-642 (de betekenis van het 'lijden terwille van').

[61] Met andere woorden: wie zo oordeelt, moet een uitzondering maken voor zichzelf teneinde de relevantie van zijn oordeel te kunnen handhaven.

[62]Zie: Shaffer (1968), in: Hanfling 1972: 1-42.

[63]Zie: §1.2.

[64]In dit geval erken ik diegene die ik terecht wijs, maar ik wijs hem terecht omdat hij erkent; ik beveel dus de miskenning aan, terwijl ik zelf aan erkenning doe (namelijk: mijn terechtwijzing vooronderstelt de erkenning van de terecht gewezenen). Wanneer ik daarentegen *A*

wijs op zijn miskenning van *B*, bega ik geen contradictie, want in de twee gevallen beveel ik, beurtelings impliciet en expliciet, de erkenning aan.

[65]Deze waarheid wordt geïllustreerd en gefundeerd door het desbetreffende theorema van Gödel.

[66]Anders is het gesteld met het contract, dat geen belofte is, want het contract geeft het beloofde te kennen aan de openbaarheid, die de macht bezit om contractbreuk hetzij te verhinderen, hetzij te bestraffen. En in dat laatste geval is sprake van 'wraak'. Het contract 'beloof' dus niets, maar sluit meteen een koop of 'betaalt', en deze transactie situeert zich niet in het ethische domein.

[67]Zie ook: § 2.1.

[68]In zijn roman, *De gebroeders Karamazov*, laat F. Dostojevski de grootinquisiteur dit verwijt maken aan Christus, die daar om deze reden voor de tweede keer gekruisigd wordt.

[69] Levinas, *Een godsdienst van volwassenen*, in: Levinas 1982 (1969): 45. (Oorspronkelijke tekst: *L'Homme à éduquer d'après la sagesse juive*, in: *Tioumliline* 1 (1957), 25-39; onder de titel *Une religion d'adultes* opgenomen in *Difficile Liberté* (nr. 100)), 217-220.

[70]Met andere woorden: het ding is in wezen niets anders dan (de beantwoording aan) zijn idee.

[71]Zie ook: Bauwens 2003: § 1.4.7.

[72]Onze waarden constitueren ons wereldbeeld. Waar geldt de hoogste waarde is, zal bijvoorbeeld ook de schoonheid in zekere zin

daaraan ondergeschikt zijn, met andere woorden: niet anders verkrijgbaar zijn dan middels de koop-act. Zo'n wereldbeeld lijkt 'redelijk', maar eigenlijk is het slechts een product van een specifieke waardenhiërarchie.

[73] Sircello 1989: 158-162 en 170-171.

[74] Adam overtreedt vrij een door God ingesteld verbod en ontdekt dat het kwaad in niets anders bestaat dan in deze overtreding zelf. De overtreding (om het verbod al dan niet te gehoorzamen) heeft Adam onherroepelijk van zijn vrijheid beroofd. Hij kan niet meer geloven in het bestaan van goed en kwaad tenzij hij zich daarvoor borg stelt: Adam moet nu hetzelfde doen als wat God deed toen Hij Zijn verbod aan de mens oplegde: hij moet God, wiens vertrouwen hij beschaamde, in zichzelf door zichzelf vervangen. Totdat Gods genade hem hiervan verlost, is deze existentiële dissonantie Adam's lot.

[75] Voor een uitgebreide analyse, zie Bauwens 2003: stelling 83.3, voetnoot 365, en: Bauwens 1994: § 1.15.6: 370-371.

[76] Waar ik bijvoorbeeld geloof dat ik een 'kleur' waarneem, heb ik reeds abstractie gemaakt van bijvoorbeeld de specifieke kleur 'rood'.

[77] Zie ook: Bauwens 2003: § 1.4.5-6.

[78] Het bewijs hiervoor is te uitgebreid voor deze tekst. Zie: Bauwens 2003: § II.3.E.

[79] Het leed is immers het doel van het kwaad, terwijl het doel als zodanig wordt opgeheven waar het bereikt wordt.

[80] Flam 1965: 105-106.

[81] *Apologie van Socrates*, in: Plato 1978: deel I: 239 (§ 15, c).

[82] de Ley 1993: 178-205. Zie ook: B. Leondar, *Metaphor and Infant Cognition*, in: *poetics*, 4 (1975): 273-287, en: H. Fränkel, *Eine Heraklitische Denkform* (1938), in: H.F., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1968: 253-283.

[83] Definitie volgens *Van Dale Nieuw Nederlands Handwoordenboek der Nederlandse Taal*.

[84] Ibidem.

[85] E. Levinas, *Een godsdienst van volwassenen*, in: Levinas 1982 (1969): 42. (Oorspronkelijke tekst: *L'Homme à éduquer d'après la sagesse juive*, in: *Tioumliline* 1 (1957), 25-39; onder de titel *Une religion d'adultes* opgenomen in *Difficile Liberté* (nr. 100)), 217-220: "De attributen van God zijn niet in de aantonnende maar in de gebiedende wijs gegeven".