

# Een gekke meid

*Over de zin van een 'algemene filosofische vorming'*



De roeping van de Heilige Augustinus, fresco van Guariento, 14e eeuw, Chiesa degli Eremitani, Padua  
Aurelius Augustinus (354-430) die tot dé theologische autoriteit van de christelijke kerk tot ver in de 17e eeuw gerekend wordt, geldt als de belangrijkste filosoof uit de tijd van de laat-klasseke periode naar de Middeleeuwen.

*Et la philosophie, c'est peut-être cette assurance prise au plus proche de la folie contre l'angoisse d'être fou.*

*Je ne philosophe que dans la terreur, mais dans la terreur avouée d'être fou*

Jacques Derrida

Hooguit twintig of dertig jaar geleden nog had al wie wetenschappelijk was opgeleid, doorgaans ook een minimale filosofische vorming meegekregen. Zo'n vorming behoorde tot het vaste basispakket van na-genoeg elke opleiding, ook als de discipline waarin men zich bekwaamde weinig of niets met wijsbegeerte te maken had. Men kon zich in die tijd een universitaire opleiding die naam waardig moeilijk voorstellen zonder een wijsgerige component. Hoewel dit momenteel niet langer het geval is en filosofie reeds uit heel wat basisopleidingen werd geschrapt, is de vraag naar zo'n verplicht wijsgerig aanbod opnieuw actueel. Op

plaatsen waar van filosofische vorming nog nauwelijks sprake is, pleiten velen ervoor om die terug de aandacht te geven die zij in hun ogen verdient. Al zijn daar waar zo'n algemene filosofische vorming alsnog standhoudt, de stemmen die haar ter discussie stellen of zonder meer willen afschaffen, allesbehalve verstomd.

## 1. Een doof debat

De tegenstanders van zo'n verplichte wijsgerige vorming geven onder meer aan dat filosofie bedrijven wel heel zinnig kan zijn, maar dat dit nu eenmaal de accurate exactheid mist die voor een hedendaagse wetenschappelijke kijk op de werkelijkheid onontbeerlijk is geworden. Filosofie is veeleer een speculatieve, *beschouwende* manier van denken. Die komt wel van pas wanneer men het over de zin van het leven, de liefde, de dood en andere grote existentiële vragen heeft, maar wie een wetenschappelijk opleiding volgt, kan daar weinig of niets mee aanvangen. Onze moderne wetenschap

zweert bij empirie en experiment en is daardoor te ver verwijderd van de vroegere, 'beschouwende' manier van denken. Ongetwijfeld is het zinvol dat een universiteit een opleiding in de wijsbegeerte organiseert, waar dat soort *beschouwende* denken uitvoerig wordt beoefend en bestudeerd. Maar die vorm van denken opleggen aan elke andere student, van een universitair geschoolde verwachten dat hij ook in min of meerdere mate filosofisch kan denken, is van het goede teveel. Je verwacht toch ook niet van een professionele filosoof dat zijn universiteit hem een algemeen biologische, astrofysische of etnografische vorming heeft meegegeven. Als dit tot de bagage van een enkeling onder de filosofen behoort, is dat mooi meegenomen, maar het heeft geen zin om die welkome uitzondering tot regel te verheffen. Uiteraard is ook de filosofie van de partij waar het om interdisciplinair onderzoek gaat, maar ze zal daar pas een geloofwaardige partner kunnen zijn wanneer ze de pretentie laat varen zich aan andere disciplines te willen opdringen. Een fi-

losofische vorming een vaste plaats geven in het curriculum van elke universitaire of andere hogere opleiding, is dan ook uit den boze. Aldus de tegenstanders.

De voorstanders spreken deze argumenten doorgaans niet tegen. Ook zij beamen het niet op te heffen verschil tussen filosofie en wetenschap en maar zelden zijn zij geneigd dat te betreuren. Sommigen onder hen wijzen wel op de beperktheden van zo'n exclusief wetenschappelijke kijk op de werkelijkheid. 'Er is meer tussen hemel en aarde dan wat julie statistieken te zien geven', paraphraseren ze dan Shakespeares gevleugelde woord. Maar de meesten onder hen roepen het argument in dat een universitaire vorming meer is dan alleen een wetenschappelijke opleiding. Wetenschap op zich 'vormt' niet. Zij heeft niets in huis dat haar in staat stelt iemand tot 'mens', tot 'meer mens' te maken, om van een wetenschapper ook een cultuurwezen te maken. Alleen al haar plicht zich aan het strikt objectieve te houden belet haar dat. Het domein van het subjectieve, inclusief de 'vorming' van dat subject, moet zij per definitie aan anderen overlaten. De voorstanders van een algemene wijsgerige vorming betreuren het dat een universiteit, in het spoor van het oude ideaal van het 'humaniora'-onderwijs, zich niet langer tot doel stelt om de mens 'humanior' te maken. Het uit de Renaissance stammend ideaal van de '*uomo universale*' mag dan niet langer haalbaar zijn, dit betekent voor hen nog niet dat een universitaire opleiding zich niet met het 'uomo-karakter' van de moderne mens moet inlaten. Waar zij dit wel wil doen, zo luidt het dan, is een algemene wijsgerige vorming een van de aangewezen middelen daartoe.

Het is niet aan mij om hier het dispuut te beslechten tussen voor- en tegenstanders van een algemene filosofische vorming. Daarvoor is het debat te veel een dovemans gesprek en spreken beide partijen te zeer naast elkaar. Als ik dat debat hier evoceer, is het omwille van een bepaalde vooronderstelling die herkenbaar is zowel bij de voor- als bij de tegenstanders. Eerder dan om de filosofie zelf, is het beide partijen vooral te doen om het doel waartoe zij wordt aangewend. Het draait om de vraag of men, binnen een universiteit waar specialisatie het parool is, tegelijk de dimensie van het algemene uitdrukkelijk een plaats moet geven. In onze 'uitgedifferentieerde' wereld (om een woord van Niklas Luhmann te ge-

bruiken) is er mogelijk nood aan iets wat uitdrukkelijk algemeen vormend is, iets dat alle domeinen van de werkelijkheid op elkaar betreft en ook de mens zelf een uitdrukkelijke plaats geeft in dat geheel. Of, vager nog, iets wat de mens tot 'meer mens', tot cultuurmens maakt. Wie vindt dat een universiteit van zo'n algemene vorming geen prioriteit moet maken, zal voor een voor iedereen verplichte initiatie in de wijsbegeerte geen plaats voorzien. Wie daar toch prioriteit wil aan geven, doet dat wel.

Maar het is nog de vraag of filosofie zich wel tot die doelstelling leent. Of een 'algemene' vorming tot haar geëigende taken behoort. Waar komt het idee vandaan dat zij daarin meer dan de andere wetenschappen een prominente rol te vervullen heeft? Waarom zou uitgerekend de wijsbegeerte een bij uitstek algemeen vormend karakter bezitten? En waarom zou precies dát, en niet een ander vak, de mens tot 'meer mens' maken?

## 2. Ancilla theologiae

Het minste wat je kan zeggen is dat de filosofie dit algemeen vormend karakter wel degelijk ooit heeft gehad. Dat was in ieder geval zo toen zij zich nog niet van de wetenschap had onderscheiden. In de antieke oudheid waren beide, filosofie en wetenschap, zonder meer synoniemen en viel een algemene vorming samen met een wetenschappelijk filosofische opleiding. Wie aan filosofie deed, geloofde in de kracht van de 'logos' – de kracht van het logisch denken – en ging er vanuit langs die weg bij wetenschap en wijsheid uit te komen. Ook om te worden wie ik ben, kwam het erop aan inzicht te krijgen in mijn wezen en in het 'zijn' tout court. Dit inzicht, die 'wetenschap', veronderstelde een drang tot weten, een begeerte naar wijsheid. Aan wetenschap doen viel samen met verlangen naar wijsheid en inzicht. Enkel die letterlijk wijsgerige houding kon mij maken tot wat ik in wezen was. Of, in aristotelische termen uitgedrukt: zij was onontbeerlijk wilde ik de zijnsmogelijkheden die ik in mij had, ook daadwerkelijk realiseren. Filosofie en wetenschap: ze waren één en algemeen vormend in de meest verregaande zin van het woord.

Met de christelijke middeleeuwen komt daar verandering in. Dan worden filosofie en wetenschap voor het eerst van elkaar onderscheiden. Alleen staat 'we-

tenschap' daar nog helemaal niet voor wat wij ermee bedoelen, maar is daar in de eerste plaats nog theologie. Die geeft ons immers de meest heldere kijk op de 'eerste oorzaak' van alles wat is. In zoverre wetenschap erin bestaat het 'waarom' – de oorzaken – van de fenomenen na te gaan, valt het hoogste weten logischerwijze van die theologie te verwachten. Zij is de wetenschap onder wiens vleugels alle andere deelwetenschappen onderdak vinden. Een 'algemene vorming' valt dus ook bij uitstek bij haar te zoeken. Enkel zij garandeert een gedegen algemene kijk op mens en wereld. Zelfs al is ook haar kijk beperkt en eindig, zij is niettemin het meest gelieerd aan de oneindige blik van de Schepper – de eerste oorzaak – die in zijn alwetendheid alles overziet.

Toch maakt dit die theologie juist ook moeilijk toegankelijk. De algemene blik die zij ons gunt, is te zeer in het bovennatuurlijke verankerd opdat wij zonder voorkennis of vooropleiding tot zo'n blik in staat zouden zijn. Die taak reserveert de middeleeuwer voor de wijsbegeerte. Filosofie is een spontane, natuurlijke manier van denken en in die zin onontbeerlijk voor de wetenschap. Alleen reikt die wetenschap tot ver boven het natuurlijke en is die filosofie daarom alleen maar een eerste aanzet, een propedeuse tot de echte wetenschap die de theologie is. Filosofie is de '*ancilla theologiae*', zoals dat toen heette: de 'dienstmaagd', de 'meid', het 'hulpje' van de theologie.

Er is gedurende de hele middeleeuwen, en nog tot lang daarna, intens gediscussieerd over die fameuze 'dienstmeid'. Op het eerste gezicht lijkt die discussie, die toen in de meest diverse vormen en toonaarden is gevoerd, voor ons hopeloos achterhaald. Toch biedt zij ons een interessante waaier aan reflecties over het statuut en de waarde van 'filosofie' en in vele van die reflecties kunnen wij ons tot op vandaag nog vaak verrassend goed herkennen. De stemmen die momenteel pleiten voor een herwaardering van een 'algemene filosofische vorming' binnen de universiteit, grijpen zonder het goed te beseffen terug naar die middeleeuwse idee die de legitimatie van de filosofie exclusief legt in het nut dat zij elders ressorteert. Het is hun niet om de filosofie als zodanig te doen, maar om dat andere, waarvoor ze als 'dienstmaagd' kan fungeren. Maar wat diezelfde middeleeuwen duidelijker dan zij articuleren, is de reden waarom de filosofie ook best nooit anders dan als dienstmeid fungeert. Waarom

men haar met andere woorden best klein houdt en haar niet het elan laat nemen die men een normale wetenschap (in die tijd was dat de theologie, vandaag zijn dat onze exacte wetenschappen) graag gunt.

Waarom houdt de middeleeuwse theologie de filosofie steevast in de positie van een onderschikte, een mindere? Om dezelfde redenen als waarom men altijd graag iemand in die positie houdt: omdat men niet zonder hem of haar kan, maar dat evenmin ooit open en bloot kan toegeven. Wat zou de theologie, als wetenschappelijke weg naar het bovennatuurlijke, zonder de filosofie zijn, dit is zonder een natuurlijke weetgierigheid die ons vanuit het ondermaanse doet reikhalzen naar wat 'boven' lonkt? Wat zou zij zijn zonder een filosofische logica die onze preoccupatie met God toch ergens in kaart brengt, een kaart wel te verstaan die naar de coördinaten van onze menselijke, aardse manier van denken is opgemaakt? Kortom, zonder die menselijke, al te menselijke wijsbegeerte had het christelijke geloof zelfs niet eens het initiatief kunnen nemen om zich rationeel en logisch te articuleren. Zonder die 'meid' – en zonder haar boude aardse 'begeren' – had God nooit het voorwerp van een logisch denken kunnen worden. Alleen is die 'theologica' uit zichzelf nooit in staat dat ook met zoveel woorden toe te geven. Anders zou ze misschien wel tot de conclusie moeten komen dat het hele wetenschappelijke bedrijf eigenlijk vooral door de dienstmeid wordt gerund, dat niet haar Heer maar zijzelf de wetten van hemel en aarde dicteert, dat met andere woorden háár wetenschap – en niet die van de theologie – het ultieme inzicht in het universum garandeert.

Geen wonder dus dat de theologie haar 'dienster' meteen op haar plaats zet. Is die al te menselijke filosofie, zo redeneert ze dan, niet in oorsprong 'des duivels'? Wil die wijsbegeerte, zoals elke zondige begeerte, niet heimelijk de plaats van God innemen of Hem minstens aan banden leggen? Hem beletten bijvoorbeeld om *nu* te maken dat *eeuwen terug* Caesar de Rubico *niet* had overgestoken? Koestert die filosofie niet de ijdele pretentie om God zelf aan háár logica te onderwerpen, in casu zijn tijdeloze oneindigheid in het enge korset van een menselijke 'chronologica' te duwen en Hem dus te beletten gebeurtenissen uit het verleden ongedaan te maken? Petrus Damiani, een theoloog uit de elfde eeuw, ging inderdaad zover, toen hij fulmineerde tegen de be-

ginnende wijsgerig revival van zijn tijd of, zoals de filosofen toen heetten, tegen de 'dialectici' en de 'grammatici'. Tegen diegenen dus die dachten dat de waarheid uit een onderlinge dialoog of uit geleerde woorden kon worden afgeleid. 'Maar broeder, zo laat hij zich ergens ontvallen, je wil grammatica leren? Leer dan maar *God* verbuigen in het meervoud!'. God laat zich niet aan banden leggen, ook niet als dat de banden van de grammatica of de logica zelf zijn, aldus de middeleeuwse theoloog. Damiani's anti-houding zal een lange en alles behalve onbeduidende reeks navolgers kennen, zowel onder theologen als onder filosofen, van Ockham over Luther tot tal van moderne denkers.

Maar als de theologie denkt dat ze door die harde stellingname van haar duivelse 'meid' afgeholpen zou zijn, komt ze bedrogen uit. Veeleer maakt zij haar op die manier nog noodzakelijker. Aanvankelijk hield men die meid voor een vrijdenkende anarchiste die in haar zondige hoogmoed de christelijke God wel eens van zijn troon zou kunnen stoten. Maar de God die men tegen haar in bescherming nam, dreigt al gauw zelf nog erger te zijn, nog grilliger, nog onbetrouwbaarder, nog anarchistischer. Want hoe moet men een God die van elke logica is ontheven, anders typeren? Ook wanneer je hem oneindig goed noemt, is zijn goedheid dermate verheven boven wat wij met onze eindige logica zo noemen, dat zij ons evengoed als een diabolisch kwaad kan overkomen. Zonder de diensten van de filosofische logica, dreigt God binnen de kortste keren een regelrechte, duivelse anarchist te worden.

Hardline theologische spinsels als die van Petrus Damiani, riepen dan ook steevast weer andere, daaraan tegengestelde standpunten op die met de grootste stelligheid hooghielden dat God – en dus de grond onder onze voeten – wel degelijk logisch was en dat wijzelf daarom het logische denken met de grootste zorg dienden te koesteren. Precies daar waar men de filosofische dienster het hevigst van zich had afgeduwd, deed men het vlugst opnieuw een beroep op haar diensten. Geen enkele 'theologica' kon er zomaar vrede mee nemen dat zij louter een 'logica' was en haar mosterd bij de filosofie haalde. En toch kon geen enkele theologie het zonder die filosofische mosterd stellen.

Let wel, ook een theologie die besefte hoe onomkeerbaar ze aan de filosofie

vast gekluisterd zat, was het niettemin aan zichzelf verplicht die filosofie blijvend als 'lager personeel' te beschouwen, als een 'dienster', een toevallig en dus niet onmisbaar 'hulpje'. Om als theologie zinvol te zijn, was het noodzakelijk om vol te houden dat ook een logisch articuleerbare God zich niet restloos tot de menselijke logica liet reduceren. Dat met andere woorden de filosofie nooit het laatste woord had. Daarom was het de theologie geraden tegen haar wijsgerige dienster de nodige argwaan te blijven koesteren. Bleef zij niet steeds die flinke 'meid' die altijd alles mooi wist uit te leggen en overal een gladde, rationele draai kon aan geven, ook aan die God die, als men haar redeneringen volgde, op de duur duivels bleek te zijn dan de duivel zelf? Want, zo legde zij schrandert uit, hoe kan men een buiten elke logica vallende God anders typeren? De theologie kon dus voor de filosofie het best op haar hoede blijven, hoe dienstbaar die zich ook opstelde en hoe onmisbaar haar diensten de facto ook waren. In het huishouden van de theologie was die wijsgerige meid vaak al te letterlijk het 'duiveltje doe het al' dat men noch beamen noch negeren kon, en dat men daarom formeel in haar positie van 'mindere' hoorde te houden.

Van die wijsgerige meid werd dan wel een 'algemene' vorming verwacht of, exacter, een vorming die de aspirant wetenschapper (of, wat op hetzelfde neerkomt, aspirant theoloog) toegang kon verlenen tot het domein van het werkelijk 'algemeen', tot het bovennatuurlijke punt van waaruit de werkelijkheid in haar eenheid kon worden gevat. Na de middeleeuwen zal men de drang tot zo'n totaalzicht laten varen. Wat wetenschap heet, zal 'uitdifferentiëren' en de vorm aannemen van diverse, onafhankelijk van elkaar opererende disciplines. Toch bleef men – en blijft men tot op vandaag – van de filosofie hardnekkig iets 'algemeens' of 'algemeen vormends' verwachten. En dit ondanks de vaak aperte weerstand daartegen van de filosofie zelf. (1) Nu het project voor een globaalwetenschap in diskrediet is gebracht, besefte zij immers maar al te goed dat zij minder dan ooit die taak naar behoren zou kunnen vervullen.

Maar wat, als het 'algemeen' vormend karakter van de filosofie vandaag vooral te vinden is in dát aspect dat de middeleeuwse theologie bij haar het meest vreesde? Wat als wij, moderneren, juist die wre-

vel en die vrees voor filosofie moeten behouden en koesteren in onze algemene filosofische vorming? Maar misschien bejegenet ook onze moderniteit (inclusief onze zogeheten postmoderniteit) – net als de oude theologie waartegen zij zich afzette – ook vooral daarom de filosofie met een gelijkaardige argwaan en houdt zij haar, wellicht nog meer dan tijdens de

middeleeuwen, opgesloten in haar functie van 'ancilla', 'dienstmeid'? Misschien hebben wij die 'meid' nodig, *juist omwille* van het gevaar of, zo men wil, de gevaarlijke nutteloosheid die men tot op heden in haar vreest.

### 3. Discours de la méthode

Descartes' *Discours de la méthode*, een werk dat algemeen geldt als het beginpunt van de *moderne* filosofie, verscheen in 1637 niet als een apart boek, maar – naar Descartes' eigen zeggen (2) – als een "voorwoord" bij de drie essays waaruit het boek bestond. De volledige titel luidde: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, & chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie qui sont des essais de cette Méthode*. In die eerste uitgave had het *Discours* trouwens een eigen paginering. Met *la Dioptrique* droeg de pagina opnieuw het nummer 1, om pas aan het eind van het *la Géométrie* met paginnummer 413 het boek te sluiten. Het *Discours* is blijkbaar pas toegevoegd nadat de drie essays al waren gedrukt.

Dit detail is in zekere zin symptomatisch voor de plaats die Descartes – en met hem de hele moderniteit – aan de filosofie toekent. Net zoals tijdens de christelijke middeleeuwen, behoort de filosofie ook hier niet ten volle tot de wetenschap, maar is zij alleen een noodzakelijke – en altijd ook noodzakelijk *achter zich* te laten – opstap daartoe. Zij staat voor wat de wetenschap doet op het moment dat ze, alvorens zich definitief te lanceren, nadenkt over haar grondslagen en haar methode. Op dat ogenblik stelt ze zich bewust open voor alle mogelijke scepsis van buiten af en onderwerpt ze ook zichzelf aan een niets ontziende autokritiek. Zij doet dit evenwel in de hoop dat die zelfkritische pletswals tenslotte toch iets geheel laat. Dat wordt dan de nieuwe, nu onwankelbare basis waarop de wetenschap voortaan kan steunen. Dat zet meteen ook een punt achter dat initiële moment van zelfkritiek. Achter de filosofie

kan de eigenlijke wetenschap opnieuw met een schone lei beginnen of, zo men wil, weer bij pagina 1 starten. Filosofie is dan ook een bezigheid waaraan men zich best maar één keer in zijn leven overgeeft. Het is "noodzakelijk dat de mensen eens in hun leven [une fois] goed de beginselen van de metafysica begripen" en

duus aan filosofie hebben gedaan, zo schrijft Descartes in een brief aan zijn bekende correspondentie Elisabeth van de Palts. Maar, zo voegt hij er onmiddellijk aan toe, "tevens ben ik van mening dat het uitermate schadelijk zou zijn als het verstand vaak in die beschouwingen verzonken was [...] het beste kan men ermee volstaan, in het geheugen en in de overtuiging de conclusies op te slaan die men op dit punt ooit getrokken heeft [...]". (3) Filosofie is met andere woorden een noodzaak, maar tegelijk ook een noodzakelijk 'kwaad' waarachter we zo vlug mogelijk een punt moeten kunnen zetten.

De subtiele cesuur die de eerste uitgave van het *Discours de la méthode* tot in haar paginering laat zien – tussen het punt achter de laatste zin van het eigenlijke *Discours* en pagina 1 van de *Dioptrique* – is paradigmatisch voor het 'punt' dat elke filosofie in de ogen van Descartes moet maken. Filosofie is de dienstmeid die men erbij haalt wanneer de wetenschap zich over zichzelf wil buigen en haar grondslagen en methode aan een nauwgezette zelfkritiek wil onderwerpen, maar eenmaal die klus geklaard, kan zij die meid verder missen.

Althans, dit is wat Descartes graag zo had gewild. Daarom heeft hij voor alle zekerheid maar zelf die klus willen klaren en daar bovendien een nieuwe handleiding bij geschreven. Vandaar zijn *Discours*, waarin hij zoals bekend de twijfel tot methode verheft. Meer nog, precies in die twijfel *zelf* – in het 'zelf' (het *cogito*) dat die twijfel noodzakelijk veronderstelt – vindt hij de nieuwe rots waarop de wetenschap voortaan kan bouwen. Maar nog eens, hij wilde die klus vooral geklaard *hebben*, om daarna zelfverzekerd over te gaan tot de orde van de dag, tot de eigenlijke wetenschap: de *Dioptrique*, de *Météores*, de *Géométrie* en de *Monde* (dat laatste heeft hij niet in zijn publicatie opgenomen, onder meer uit vrees dat hem hetzelfde zou overkomen als Galilei). Het is niet toevallig dat Descartes het *Discours de la méthode* maar zeer laat heeft toegevoegd aan wat in 1637 zijn (overigens eerste) boek zou worden. En

evenmin is het toevallig dat de *Regulae* (of, in vertaling, *Les Règles pour la direction de l'esprits*), die hij al in 1629 rond had en die een eerste 'vertoog over de methode' vormen, tijdens zijn leven onuitgegeven zijn gebleven. Al die bespiegelingen over de grond en de methode van de wetenschap waren in zijn ogen niet echt voor het grote rijblik bestemd. Dat

soort reflecties zouden hun diensten ook ongepubliceerd bewijzen, als ze maar werden geconcretiseerd in het eigenlijke wetenschappelijke werk. Die discoursen over de methode, zo typisch voor een filosofische reflectie, vormden een karwei die niet tot het eigenlijke werk van de wetenschap behoorde. Het was iets voor die wijsgerige dienstmeid die, eenmaal zij orde op zaken had gesteld in de wetenschappelijke huishouding, vriendelijk maar kordaat voor bewezen diensten kon worden bedankt.

Maar nog eens, Descartes had het graag zo gewild. Hij is daarvoor zelf voor meid gaan spelen in de hoop die klus des te vlugger te kunnen klaren, maar hij heeft die meidenrol nooit meer van zich af kunnen schudden. Als het ware 'ondanks zichzelf' is hij; zeker in de ogen van de traditie na hem, de filosoof gebleven die hij zelf het liefst zo vlug mogelijk achter zich had gelaten. Wanneer zijn oeuvre tot op vandaag ernstig wordt genomen, is dat niet omwille van zijn wetenschappelijke onderzoeksresultaten, maar omwille van de filosofische spinsels waarin hij is blijven steken. Omwille dus van de problemen die hij wel heeft aangeraakt en blootgelegd, maar verder vooral onopgelost heeft gelaten.

Eén ervan is de problematische scheiding tussen subject en object: het beruchte cartesische dualisme, dat van de mens een door een geest doorspookte machine maakt. Alle filosofieën na Descartes hebben zich over dat probleem gebogen en intelligente manieren weten te bedenken om het zoniet op te lossen dan toch te ontzenuwen of vanuit een radicaal ander gezichtspunt te benaderen. Denk maar aan de talrijke 'fenomologieën' die de continentale filosofie van de afgelopen eeuw hebben beheerst. En ook al zijn we daardoor meer dan ooit overtuigd geraakt van het onhoudbare en nefaste karakter van dat cartesische dualisme, ons hele wetenschappelijke denken is en blijft tot op vandaag integraal op de onuitgeklearde vooronderstelling van dat dualisme gebouwd.

Ook wanneer wij, in het spoor van het

achttiende-eeuwse materialisme het bestaan van het *cogito* (de ziel, de geest, het subject) als aparte substantie ontkennen en ervan uitgaan dat wij de werkelijkheid – die van het subject inclusief – strikt 'objectief' benaderen, blijft dat dualisme niettemin formeel overeind. Precies die eis tot objectiviteit maakt dat het standpunt van waaruit wij iets tot voorwerp van onderzoek maken, nooit tegelijk ook tot het domein van dat object kan behoren. Een objectief wetenschappelijke blik positioneert zich noodzakelijk *buiten* het object. Hij neemt met andere woorden de plaats in die Descartes voor het *cogito* (het subject) had voorzien. Waar het materialisme – en, in het spoor daarvan, ook onze wetenschap – het subject onbestaand verklaart, reduceert het dat subject in feite enkel tot zijn nulgraad. Het blijft gehandhaafd in het neutrale 'standpunt' van waaruit de wetenschap haar 'objectieve' blik organiseert. De formele plaats van dat subject blijft zo zonder meer behouden en vormt tot op vandaag de mogelijkheidsvoorwaarde voor elke objectieve kennis. Dit neutrale 'waardevrije' standpunt dat strenge objectiviteit claimt, is en blijft formeel gezien dus strikt 'subjectief'. Alleen is dit subject van elke inhoud ontdaan. Het cartesiaanse dualisme is en blijft dus nog steeds de grondslag waarop ons huidig wetenschappelijke bedrijf stoelt.

#### 4. Waarom nog een filosofie...

Waarom ons vandaag nog inlaten met dat meidenwerk dat filosofie heet? Kan zij onze wetenschappelijke tijd überhaupt nog ergens mee van dienst zijn? Dat kan ze in ieder geval met een "onderzoek naar de grondslagen van onze tijd", om het met de titel van Rudolf Boehms bekende boek te zeggen. (4) Die grondslagen liggen immers lang niet zo vast als wij in naam van die wetenschap graag voorhouden. Daarvoor zijn de veronderstellingen waarop ze stoelt, lang nog niet voldoende uitgeklaard en niet zo zeker als we graag denken. We kunnen de discussie daaromtrent maar beter levendig houden, al was het maar omdat we de wetenschap al te vaak inroepen als betrouwbare autoriteit. In die zin moeten we met Nietzsche vaststellen dat er op dat vlak sinds de christelijke middeleeuwen weinig is veranderd. De pretentie waarmee men toen in naam van God sprak, klinkt nu nog onvermin-

derd door in het absolute gezag dat wij vandaag aan de wetenschap toekennen. Binnen de wetenschap zelf uit die pretentie zich zelden voluit. Maar zij krijgt des te meer haar volle kans in de vulgarisering die de publieke opinie bereiken, waar een verwijzing naar de wetenschap vooral dient om de (cartesiaanse) mythe van het moderne zelfverzekerde subject te promoten. En zelfs waar men – in of buiten de wetenschappen – dat subject het meest ontkent en men zich uitsluitend nog op objectieve bevindingen beroept, wordt die mythe het meest bevestigd.

Zo maakt, bijvoorbeeld, een 'platte' vorm van postmodernisme graag komaf met die oude notie van subject en beweert met Deleuze in de hand dat wij, als "*corps sans organes*", enkel exponent zijn van "rizomatische" energievelden die aan de pretenties van onze individuele greep ontsnappen. (5) Van noties als die van een vast subject kunnen we ons voortaan bevrijd weten. Hoe zinvol het ook is om inderdaad de vastheid van dat subject onder vuur te nemen, toch komt dat soort discours (dat met Deleuzes filosofische denkbaarheid overigens nog weinig te maken heeft) de facto al te vaak neer op een onverbloemde herinstallering van een stevig cartesiaans subject. Dat subject maakt van de wereld één groot onvast en betwifelbaar kluwen, maar positioneert zichzelf ongemerkt vooral *buiten* dat kluwen en gedraagt zich feitelijk als een quasi onaantastbaar, stevig referentiepunt, met andere woorden als een cartesiaans *cogito* in de meest traditionele, metafysische zin van het woord.

Hetzelfde geldt voor de menswetenschappen. De ijver waarmee zij een objectief relaas over de mens willen uitbouwen – hoe juist dit overigens ook kan zijn – staat steeds in dienst van datgene wat ze in hun objectiviteitsclaim formeel ontkennen, met name een voor 'vol' gehouden, stevig subject. Onuitgesproken, maar des te efficiënter, voeden zij de mythe van een zelfzeker subject, een subject dat bij Descartes zijn eerste articulatie, maar ook zijn eerste kritische bevraging heeft gekend.

Waarom dan nog Descartes lezen? Minstens omwille van dat laatste, omwille van de bevraging waaraan dat subject reeds bij Descartes wordt onderworpen. Die oude wijsgerige 'meid' kan ons helpen om ook onze eigen verborgen subjectclaim kritisch door te lichten. Ze kan voor ons de manieren ontmaskeren waarop dat onhoudbaar cartesiaanse sub-

ject – en het al even onverdedigbare dualisme dat dit met zich meebrengt – zich in ons (post)moderne zelfverstaan blijft nestelen. Zo komt onze typisch moderne pretentie wat meer bloot te liggen waarvan wij nog lang niet alle sluipwegen in kaart hebben gebracht (ook al vindt zij reeds in Hegels 'absolute weten' en in de diverse kritieken die dat heeft uitgelokt reeds een behoorlijk gedegen uitwerking).

Betekent dit dat we het werk van Descartes moeten overdoen om nu te slagen waar hij toen faalde? Heel wat filosofieën omschrijven hun taak in die zin. Al dan niet Angelsaksisch geïnspireerd, trachten zij de concepten waarop ons moderne wetenschappelijke bewustzijn stoelt, uit te klaren en op die manier de basis van ons mens- en wereldbeeld te verstevigen. Denk bijvoorbeeld aan Gilbert Ryle's *The Concept of Mind*, dat een definitieve afrekening wil zijn met de misverstanden – de 'categorical mistakes' – waarop het hele cartesiaanse conceptenapparaat steunt. Een dergelijk onderzoek is ook nuttig en noodzakelijk voor de andere wetenschappelijke basisconcepten. Zij moeten nauwgezet worden nagelezen in de filosofische oeuvres waar ze het eerst zijn geïntroduceerd en/of bevraged. Enkel zo kunnen we het theoretische inzicht in onze eigen grondslagen telkens opnieuw naar behoren bijstellen.

De 'algemene vorming' die men verwacht van een filosofische initiatie, bestaat er dan in dat diegene die men wetenschappelijk opleidt ook voeling krijgt met de fundamentele vragen van zijn wetenschap en met de vragen die daaromtrent leven. Zoiets kan zijn werk alleen maar ten goede komen. Dit is vast een legitieme reden om een filosofische algemene vorming te promoten. Maar blijft men dan niet vasthouden aan de basisvooronderstelling van Descartes, met name dat wetenschap ofwel 'zekerheid' moet bieden ofwel moet ophouden te bestaan? Moet ook die zekerheid en de pretenties die ze koestert niet grondig worden bevraged?

Het is hier dat wij het oeuvre van Descartes – of om het even welk ander 'filosofisch' oeuvre – nodig ook op een andere manier moeten lezen. Niet zozeer als project dat onze wetenschap voorgoed het criterium van 'zekerheid' meegaf, maar ook en vooral als een oeuvre dat, mét het idee van die zekerheid, ook dat van de niet uit te roeien twijfel introduceerde. Dit is in ieder geval de manier waarop Jacques Derrida het moment leest waarop Descartes in zijn *Discours de la métho-*



Triomf van de heilige Thomas van Aquino, schilderij van Francesco Traini, S. Caterina, Pisa.

de tot de ontdekking van het *cogito* komt. Het is hier niet de plaats om het essay waarin Derrida die lectuur onderneemt, *Cogito ou l'histoire de la folie*, aan een grondige analyse te onderwerpen en op zijn geldigheid te toetsen. (6) Als ik de algemene stelling van dat essay toch even evoceer, is dat omwille van het interessant licht dat dit kan werpen op het thema dat ons hier bezighoudt: de 'algemene vorming' die men tot op vandaag van de filosofie blijft verwachten.

### 5. ... die aan waanzin grenst?

In dat essay plaatst Derrida een kritische noot bij Michel Foucaults eerste grote

studie, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Foucault analyseert daar hoe aan het begin van de moderniteit de rede, 'la raison', haar typische moderne autonomie ontdekt – of, exacter, verovert – door alles wat zij niet aankan als waanzin, als 'déraison', uit te sluiten. In zijn ogen is het dan ook geen toeval dat men juist op dat moment voor het eerst werk begint te maken van wat hij in het tweede hoofdstuk van zijn boek "le grand renfermement" noemt: het opsluiten (en dus uitsluiten) van armen, waanzinnigen, marginalen, kortom van al wie niet voldoet aan de door de vrije rede gestelde eisen. Terwijl de rede zich bevrijdt van het geweld van een oude theologische bevoogding, gaat ze zelf onge-

merkt op een nieuw geweld steunen. Om te zijn wat ze is, moet ze haar 'andere' opsluiten in een radicaal *buiten*. Daarin zal zij haar waanzin, haar *déraison*, opsluiten. Ook het cartesiaanse *cogito* heeft zich aan dat zelfde geweld schuldig gemaakt. De zelfgronding van de rede in dat *cogito* steunt in laatste instantie op de uitsluiting van wat zij, performatiever dan ze kan toegeven, als 'déraison' brandmerkt.

Derrida is het met Foucaults grondstelling en met zijn lectuur van Descartes zonder meer eens, zij het op één punt na. Wie de cartesiaanse tekst *op de letter* leest, zo wil hij aantonen, merkt hoe de twijfel, die de rede zich als haar methode toe-eigent, daar op een bepaald moment een 'overdreven', 'waanzinnige' wending neemt die door die rede nog nauwelijks te pareren valt. Klassiek typeert men dit als het moment van de 'hyperbolische twijfel'. Rond dit cruciale punt draait de hele redenering bij Descartes. Het is het ogenblik waarop de rede zich radicaal aan haar twijfel overgeeft en juist daardoor hoopt tegen iets aan te botsen dat alsnog aan die nietsontziende twijfel ontsnapt. De waarde van Descartes' redenering hangt integraal af van de sterkte waarmee hij die twijfel zijn gang laat gaan, reden waarom hij die tot 'hyperbolische' dimensies opdrijft. Alleen wordt de twijfel hier inderdaad met zo'n hyperbolisch geweld losgelaten dat hij tenslotte alleen nog met een tegengeweld kan worden bedwongen en, zo geeft Foucault aan, als 'déraison' uitgestoten. Dat oververhit, hyperbolisch elan waarin de twijfel, overigens geheel in de lijn van zijn eigen logica, terecht is gekomen, kan door de rede enkel nog op een actieve, performatieve en strikt genomen redeloze manier worden uitgesloten. In laatste instantie gaat de zelfontdekking van de rede – de *raison* – terug op het gewelddadig uitsluiten van haar 'andere', de *déraison*.

Derrida kan zich moeiteloos vinden in Foucaults scherpzinnige analyse. Alleen kan men er niet naast kijken, zo merkt hij op, dat dit hyperbolische moment toch maar zwart op wit in de cartesiaanse tekst staat. Dat het dus in ieder geval *niet uit de tekst* is uitgestoten. Op die manier geeft de rede – weliswaar niet openlijk bedoeld, maar dan toch in haar 'letter' – toe hoe ze, al van bij haar (vermeende) oorspronkelijkheid, door dat hyperbolische moment, door die waanzin is aangetast. Zij geeft onbewust te

kennen hoe zij haar pretentie om de waanzin buiten te houden, alleen kan claimen dankzij een heimelijk beroep op die waanzin.

Is het de taak van de rede (versta: de filosofie, het denken, de wetenschap, de sociale kritiek) die uitsluiting aan de kaak te stellen, de effecten ervan weg te werken en, bijvoorbeeld, aan de uitgestoten opnieuw 'een stem te verlenen', zoals Foucault graag zegt? Zeer zeker, aldus Derrida, maar precies daarom moet die rede indachtig blijven dat iets van

die *waanzin* ook in haar blijft huizen en haar als een 'originair supplement' blijft besmetten. Natuurlijk moet ze alle waanzinnigen en andere stemlozen een stem geven, maar ze moet beseffen dat ook dat gebaar de waanzinnigen insluit in de cirkel van haar grote Gelijk en zo eens te meer hun 'waanzin' uitsluit. De rede moet beseffen – en Foucault mét haar, aldus Derrida – dat ze op die manier de cartesische pretentie om alles in de cirkel van de enkelvoudige rede te vatten, in feite overdoet. In die zin noemt hij Foucaults boek ergens (7) "un geste cartésien pour le XX<sup>e</sup> siècle", zonder daarmee de waarde van dat magistrale werk – "[ce] livre en tant d'égards admirable" (8) – ook maar even in twijfel te willen trekken.

Daarom, zo houdt hij niet op te herhalen in zijn essay, moeten we meer dan ooit Descartes lezen, en hem vooral op de *letter* lezen. Het is daar dat hij – of liever zijn *tekst* – zwart op wit en zonder daar ooit echt mee in het reine te komen, het *buiten* van de waanzin een 'plaats' gunt *binnen* de rede. Die 'plaats' is letterlijk de 'letter', dit is daar waar de tekst weerbarstig blijft aan de inhoud die hij wil overbrengen. Het is niet Descartes zelf die met zoveel woorden toegeeft dat de waanzin, als iets exterieurs, toch binnen de rede woekert en op die woeker steunt. Enkel de *letter* van zijn tekst geeft dat te kennen. In de passage over de hyperbolische twijfel laat Descartes' tekst tegen zijn eigen bedoelingen in zien hoe die rede, om zichzelf boven die waanzinnige twijfel verheven te kunnen wanen, die twijfel *waanzinnig ver – te ver dus –* moet doordrijven om, juist met de heimelijke hulp van dit waanzinnig geweld, datzelfde geweld voor bedwongen te houden. Het *cogito* is altijd tegelijk ook het resultaat van de waanzin die het van zich af moet stoten om te kunnen zijn wat het is. Wat Descartes' tekst in het moment van

de hyperbolische twijfel vasthoudt, is die niet vast te houden waanzin die spookt binnen de autonomiepretenties van de rede en die haar zo 'deconstrueert'.

In die paradox ligt voor Derrida het cruciale punt waar het de filosofie om te doen is. Filosofie draait niet zozeer, zoals René Descartes graag had gewild, om de zekerheid die zij ons kan bieden. Voor Derrida blijft de filosofie altijd ergens steken vóór hetgeen ze graag gezegd wil krijgen en is Descartes vooral om die reden een filosoof. Zijn oeuvre is pas filo-

sophie waar het, ondanks alle zekerheid waarvan het wil overtuigen, onzeker verstrikt blijft in de letter van de redeneringen. Daar geeft het te kennen welke prijs die zekerheid kost en welk geweld de rede moet gebruiken om alle geweld buiten te houden. Verwijzend naar Descartes laat Derrida zich ergens in zijn essay ontvallen: "Filosofie is misschien die zelfverzekerdheid die we heel dicht in de buurt van de waanzin gaan zoeken als tegengif tegen het gek worden". (9)

Dit betekent wel dat ook de filosofie een 'zekerheid' claimt. Zij kan niet anders dan zeker willen zijn over haar nochtans onmogelijk te beamen hyperbolisch, waanzinnig moment. Filosofie is dus zelf nooit zonder meer waanzin, ook al wil ze in het spoor van Foucault juist ophouden de waanzin uit haar rangen te sluiten. Zij staat onvermijdelijk, zelfs waar ze dat uitdrukkelijk niet wil, met beide voeten in een of andere zekerheid. Natuurlijk zal ook zij, zoals elke vorm van rede, haar 'andere' (in casu de waanzin) uitsluiten, maar ze is als filosofie pas interessant in de mate ze te kennen geeft hoe die uitsluiting zich in laatste instantie heimelijk vooral ook met hetzelfde soort waanzin voltrekt. Vandaar dat ze steeds op een of andere manier – en nog eens, altijd ook ondanks zichzelf – opereert in die onmogelijke zone waar de waanzin werkzaam is *binnen* de rede. Ze opereert in wat de rede niet anders dan als een "terreur" kan bestempelen, maar beseft dat het beamen of zelfs maar het noemen van die "terreur" die waanzin al neutraliseert, want binnenhaalt in de cirkel van de zekerheid. Alleen al zeggen dat ik in mijn filosoferen de plaats van de waanzin inneem, neutraliseert de onhoudbaarheid, de "terreur" van die waanzin. "Ik filosofeer enkel in de *terreur* – maar dan wel in de *toegegeven terreur* – gek te zijn", zo formuleert Derrida het even verderop. (10)

Filosofie moet dus niet enkel de terreur – de waanzin, de '*déraison*' – aanwijzen die in onze moderne rede woekert, ze moet ook goed beseffen dat ze zelf ten voeten uit door die terreur is aangeast. Ze wordt er letterlijk zelf door geterroriseerd, al was het maar omdat haar eigen werk als een onmogelijke plicht op haar blijft wegen. Zij *moet* in de terreur van de rede opereren, maar beseft bij voorbaat dat zij daar nooit echt kan in slagen en dat ze evenmin ooit van die opdracht af kan geraken. Zij is niet in staat

de waanzin en de terreur die in haar huist definitief te affirmeren en niettemin *moet* zij dat doen Deze *absolute*, nooit te vervullen plicht, die zo mogelijk nog strenger is dan Kants categorische imperatief, vormt voor Derrida de eigenlijke bestaansreden van de filosofie.

## 6. Een gekke meid in een postmoderne wereld

Als een 'algemene filosofische vorming' ergens zin heeft, dan vindt ze die volgens Derrida in dit soort absolute imperatief. Die vorming dient niet om ons voor te bereiden op de ware algemeenheid (zoals in de middeleeuwen) of op de onwankelbare zekerheid (zoals bij Descartes). Zij dient om ons te confronteren met de hyperbolische uitschuiver waarop dat universele inzicht of die solide zekerheid teruggaat. Zij moet ons op een of andere manier leren verwijlen in het moment waarop die zekerheid, precies waar ze het meest zeker van zichzelf is, moet steunen op een onzekerheid die haar per definitie ontsnapt. Filosofie is er, aldus Derrida, om erop te wijzen hoe onze meest solide constructies tegelijk aan hun eigen *deconstructie* werken.

Als dit de taak van de filosofie is, kan zij minder dan ooit het voortouw nemen. Daarvoor opereert zij te zeer in de marges van onze constructieve cultuur – al was het maar om ons op de deconstructieve werking van die marges te wijzen. Meer dan ooit is zij dus een dienstmeid, een 'ancilla', zij het dan wel een gekke 'ancilla' met wiens meidendienst men per definitie nooit erg opgezet kan zijn. Filosofie wordt hier expert in waanzin, in '*déraison*', en bovendien aangeworven in het besef dat die expertise weinig of geen positief resultaat kan opleveren. Alleen gebiedt de averechtse imperatief die volgens Derrida aan de basis van de filo-

sofie ligt, om haar juist daarom te koesteren, hoe risicovol en problematisch dat koesteren ook mag zijn.

Onze rede – onze wetenschap, publieke opinie, sociale kritiek – heeft de neiging alles onder haar noemer te plaatsen en in de cirkel van haar groot Gelijk in te passen. Meer dan ooit kan ze dit universele Gelijk ook daadwerkelijk waarmaken, niet enkel door haar superieur technisch kunnen, maar ook – paradoxaal genoeg – door haar vermogen open te staan voor alle andere vormen van rede of (zelfs) 'onrede'. Het is precies de openheid op andere culturen, die ervoor heeft gezorgd dat wij voor die culturen zo normerend zijn geworden en als standaard zijn gaan functioneren voor wat wij wat vals ons multicultureel werelddorp noemen. Zelfs onze zo geprezen tolerantie stelt ons heimelijk altijd ergens *boven* de andere culturen: *wij* zijn het tenslotte die *hen* ontvangen en hen in de code van *onze* cultuur inlijven. Misschien is niet veel anders mogelijk, maar in tegenstelling tot wat we graag beweren, hebben we hen in ieder geval in hun andersheid geneutraliseerd. Gefascineerd laten wij ons meeslepen door de meest vreemde onwesterse 'wereldmuziek', en merken niet dat die zich allang aan de codes van onze westerse podia heeft aangepast. Het ontgaat ons dat die 'andere' muziek alleen nog kan bestaan in de mate ze zingt tot eer en meerdere glorie van *onze* podia, versta van onze cartesiaanse *representatiecultuur*. (11) Waar wij zeggen dat alle culturen evenwaardig zijn, zeggen wij impliciet dat ze evenwaardig zijn *aan de onze* en dat *wij* dus de standaard van de gehanteerde waardeschaal vormen.

Daarom is het meer dan noodzakelijk om – met Derrida en zovele anderen – te beseffen dat het vreemde of het 'andere' waardoor onze almachtige rede zich moet laten verontrusten, niet te situeren valt *buiten*, maar *binnen* haar domein. Zelfs binnen haar meest uitgesproken openheid voor andere culturen en mensen. De filosofie moet onze cultuur (ons denken, onze wetenschap, onze publieke opinie) met dat *inwendige* ongrijpbare 'andere' confronteren. Pas zo komt de verborgen pretentieuze houding aan het licht waarin wij ons zonder het goed te beseffen zijn gaan nestelen. Ook de populaire postmoderne houding die bewust afstand neemt van elke absolute waarheidsclaim en zegt dat geen 'verhaal'

zich groter mag wanen dan een ander, zeker het eigen verhaal niet, moet zich dringend van het deconstructieve karakter van haar claim vergewissen. Dit soort discours ondergraaft steeds ook zichzelf in zoverre het diegene die het claimt op een listige manier doet postvatten *boven* en *buiten* alle verhalen. Wie zegt dat geen enkel verhaal absoluut is, claimt een waarheid *over* de waarheid van alle verhalen, en die *waarheid over de waarheid* kan je alleen nog absoluut noemen. Het standpunt van waaruit de postmoderne burger spreekt, maakt zijn bewering, hoe pretentieloos die ook wil zijn, formeel onweerlegbaar. Precies door de relativiserende mantel waarin hij zich hult, wordt de pretentie die hij claimt gevaarlijker dan ooit. Dit slag postmoderne Meesters (en op een of andere manier zijn we dat allemaal) kan een filosofische meid best gebruiken, zeker als die meid ook nog zo gek is geweest bij Derrida wat school te lopen.

Net als in de oudheid en de middeleeuwen moet ook de moderne filosofie dat redelijke dier dat mens heet, voorbereiden om wetenschappelijk en verstandig met de realiteit om te springen. Maar in plaats van hem daarvoor de stevige zekerheid te verlenen die Descartes nog op het oog had, moet zij dit soort zekerheidspretentie precies onder vuur blijven nemen. Zij moet hem leren te verwijlen in wat diezelfde Descartes zo prangend in zijn hyperbolische twijfel heeft beschreven. De zekerheid zelf moet de moderne of postmoderne mens niet meer verwerven. Die heeft zich al in alle vertogen stevig ingeplant, ongeacht of die nu wetenschappelijk of vulgariserend zijn. Een algemene filosofische vorming moet erin bestaan om deze vertogen kritisch, sceptisch te begeleiden. Het precaire en het moeilijke van die kritiek – met andere woorden het altijd dreigend gevaar dat die kritiek juist als de ideale dekmantel voor een absolutistisch standpunt fungeert – maakt het misschien alleen maar meer opportuun om iedereen tot een confrontatie met die gekke meid die filosofie heet te verplichten.

Marc De Kesel.

#### Noten

1 Let wel, *niet elke* moderne filosofie verzet zich tegen de idee dat zij moet werken aan een globaal wereldbeeld dat alle wetenschappelijke disciplines opnieuw onder één koepel kan brengen. Dit is bijvoorbeeld de dragende idee achter de filosofie van Alfred Whitehead en vindt in het Nederlandstalige gebied – al dan niet in zijn spoor – vandaag nog aanhangers bij filosofen als Jan Van der Veken of (de recent overleden) Leo Apostel.

2 René Descartes, *Discours de la méthode* suivi de *La Dioptrique*, Édition établie et présentée par F. de Buzon, Gallimard, 1991, p. 16.

3 Brief van 28 juni 1643; zie: René Descartes & Elisabeth van de Palts, *Briefwisseling*, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 2000, p. 39-40.

4 Rudolf Boehm, *Kritiek van de grondslagen van onze tijd*, Het wereldvenster, Baarn, 1977. Zie ook de recent verschenen en van een nieuw voorwoord voorzien Franse vertaling: *Critique des fondements de l'époque*, L'Harmattan, Parijs, 2000. In dat voorwoord noemt hij zijn werk, ook verwijzend naar Husserl, "une Méditation cartésienne en plus".

5 'Corps sans organes' en 'rhizome' zijn twee kernbegrippen uit respectievelijk twee werken van Gilles Deleuze en Félix Guattari, *L'anti-Oedipe* (Minuit, Parijs, 1972) en *Mille plateaux* (Minuit, Parijs, 1980).

6 Het betreft een lezing uit 1963 die opgenomen is in *L'écriture et la différence* (Seuil, Parijs, 1967, p. 51-97).

7 *Op. cit.*, p. 85.

8 *Op. cit.*, p. 51.

9 *Op. cit.*, p. 92 (zie het eerste motto boven dit essay).

10 *Op. cit.*, p. 96 (zie het tweede motto boven dit essay).

11 Precies omdat ze zich enkel nog in onze beeldcultuur kunnen waarmaken, brengen ze ongewild altijd ook een ode aan onze beeldcultuur. Dit soort logica legt Heidegger al bloot in zijn onvolprezen essay 'Die Zeit des Weltbildes' (vertaald als *De tijd van het wereldbeeld*, Lannoo, Tiel & Bussum, 1983). Voor een meer hedendaagse kritiek op de ideologische ondertoon die in heel wat tolerantiediscoursen schuilt, zie Slavoj Žižek, *Pleidooi voor intolerantie*, Boom, Amsterdam, 1998.

Marc DE KESEL studeerde filosofie en theologie aan de K.U.Leuven en promoveerde in de wijsbegeerte aan de K.U.Nijmegen. Hij is momenteel verbonden aan de *Arteveldehogeschool Gent*. Daar is hij onder meer coördinator van *Cesuur (Studiecentrum voor sociale kritiek)*. Naast artikels in diverse tijdschriften, verscheen van hem een studie over Georges Batailles politieke filosofie (*De sfinx van de sociologie*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1994) en een essaybundel: *Wij, moderneren. Essays over subject & moderniteit* (Peeters, Leuven, 1998). Binnenkort verschijnt van hem *Eros & Ethiek: een lectuur van Jacques Lacans Séminaire VII* (Acco, Leuven/Leusden, 2002).