

## DE FILOSOFIE VAN HET KIJKEN

*Henk Vandaele*

Aan de hand van ons ‘visueel bewustzijn’ wil ik iets over ons bewustzijn als dusdanig verduidelijken.<sup>1</sup> Auteurs zoals Dick Swaab, Victor Lamme en Jan Verplaetse stellen dat de mens geen bewustzijn heeft. Hij is een filosofische zombie. Elk doet wat hij doet en dat wat hij doet is door de neurologische of materiële werking van zijn brein veroorzaakt. Hun respectievelijke boektitels *Jij bent je brein*, *De vrije wil bestaat niet* of *Zonder vrije wil* spreken voor zich. Gezien de inhoud van hun stelling noem ik hen neurofysiologische materialisten. Ik wil deze stelling vanuit onze kijkervaring problematiseren. Waarom kies ik voor het kijken? Indien ons bewustzijn evolutionair ontstaan is, dan moet elke vorm van bewustzijn, zoals onder andere ons visueel bewustzijn, een variatie zijn op één en hetzelfde bewustzijnsfenomeen. Onderzoek naar ons visueel bewustzijn leert ons dan iets over ons bewustzijn als dusdanig of over de verhouding tussen ons denken en zijn, of kortom: de filosofie. Een tweede reden is didactisch. Visueel bewustzijn laat me toe om de ervaring van ons bewustzijn min of meer visueel aanschouwelijk te maken. Ik meen dat ons bewustzijn in de ervaring van het kijken visueel duidelijk wordt. In ons kijken kun je als het ware bewustzijn of de filosofie aan het werk ‘zien’.

Als ik recht voor me uit kijk, zie ik hoe mijn gezichtsveld aan de rand wegdeemstert. Dat wat ik zie én dat wat ik niet zie, is niet zo scherp afgelijnd als wanneer ik kijk doorheen een verrekijker. In dat geval zie ik wat ik zie (doorheen de lenzen) én ik zie wat ik niet zie (een zwarte zone of de binnenkant van de verrekijker als een kader rondom dat wat ik zie). Die zwarte zone wordt bepaald door het instrumenteel karakter van de verrekijker. Doorheen het kijken door de verrekijker zie ik de verrekijker. Anders gesteld, in het kijken door een verrekijker neem ik letterlijk fysiek, in dit geval visueel, afstand van de verrekijker. Net daarom zie ik de verrekijker. Die fysieke afstand geldt ruimtelijk. Ik kan de verrekijker voor mij op de tafel leggen. Ik kan hem uiteen halen en onderzoeken. Kijken door een verrekijker kent een aantal kenmerken: (1) ik zie wat ik zie, (2) ik zie ook wat ik niet zie, (3) er is een duidelijke grens tussen dat wat ik zie en dat wat ik niet zie en (4) ik kan het middel waarmee ik kijk, de verrekijker, op afstand bekijken en onderzoeken. Deze vorm van kijken noem ik instrumenteel kijken.

Kijken enkel met mijn ogen ligt anders. Mijn ogen zijn niet zomaar een instrument. Eerder zijn ze een orgaan en dit leidt ertoe: (1) dat ik zie wat ik zie, (2) dat ik 'niet' zie wat ik niet zie; dat wat ik niet zie, niet zwart is, maar gewoonweg niets, (3) er geen afgelijnde maar een diffuse overgang is tussen dat wat ik zie en niet zie, en (4) ik kan het middel waarmee ik kijk, mijn ogen, niet op afstand bekijken. Kijkend, zie ik mijn ogen niet. Mijn ogen en mijn ermee verbonden lichaam zijn niet zomaar een instrument of een object. Kijkend is mijn visueel bewustzijn in mijn lichaam en ogen ingebed. Deze vorm van kijken noem ik organisch.

Filosofisch is het onderscheid tussen beide interessant. Op het eerste zicht lijkt ons instrumenteel kijken uitzicht te geven op een objectief kijken. Wanneer ik de werking van het kijkinstrument ken, dan kan ik met het aftrekken van de invloed van het instrument op datgene wat ik zie, de dingen zien zoals ze objectief zijn. Wanneer ik een groene bril draag, dan weet ik dat de dingen die ik zie niet in die mate groen zijn. Instrumenteel kijken lijkt dan uitzicht te geven op een 'objectief kijken en weten'. Inzicht in de werking van een verrekijker wordt dan een middel dat toelaat om de dingen te zien zoals ze objectief zijn. Instrumenteel kijkend, lijkt ik dan de dingen te zien en te kennen zoals ze zijn.

Met betrekking tot een organisch kijken is een dergelijke objectiviteit onmogelijk. Het is niet onmogelijk om mijn organische kijk te onderzoeken. Je kunt mijn ogen anatomisch uit hun verband halen en vaststellen dat ze bestaan uit een lens, een stuk netvlies verbonden met een oogzenuw, enzovoort. Maar in dat geval zal 'ik' dan toch de wijze waarop ik kijk niet zien en tevens zal diegene die mijn ogen onderzoekt dit noodzakelijk vanuit zijn organische blik doen, wat uiteraard de vraag stelt naar zijn objectiviteit. Om de instrumentele impact van zijn ogen te onderzoeken, zouden we ook zijn ogen uit hun verband moeten halen en onderzoeken, wat ons uiteraard niet verder brengt, want diegene die dan die ogen onderzoekt doet dit ook noodzakelijk met zijn ogen. In onze zoektocht naar objectiviteit verglijden we, wat het organisch kijken betreft, in een *processus ad infinitum*. Het lijkt dus onmogelijk om de objectieve werking van onze ogen of de wijze waarop we kijken als dusdanig te ontmaskeren.

Dit is niet zonder gevolgen. Het plaatst een vraagteken bij de objectiviteit die we menen te realiseren wanneer we instrumenteel kijken. In voorgaande wordt abstractie gemaakt van het gegeven dat een instrumenteel kijken noodzakelijk een organisch kijken veronderstelt. Ik kijk noodzakelijk met 'mijn' ogen door een verrekijker. Plots lijkt elke vorm van objectiviteit zoek. Kijken lijkt noodzakelijk verbonden te zijn met onze subjectieve, lichamelijke of materiële positie in de wereld.

### **Kijken met Socrates**

Wat leert Socrates ons over het verschil tussen instrumenteel en een organisch kijken? Volgens Socrates is het van belang om te weten of ons bewust te worden van het gegeven dat we het in de grond niet weten. Wat betekent dit voor ons kijken? Spoort Socrates ons niet aan om zicht te krijgen op onze blinde vlek? Moeten we proberen te zien wat we ook niet zien?

Wanneer ik instrumenteel kijk, dan lijkt ik paradoxaal mijn blinde vlek te zien. Instrumenteel kijkend zie ik wat ik niet zie. Zien wat ik ook niet zie, geeft de indruk dat ik het geheel overzie. Vandaar ook de claim dat instrumenteel kijken ertoe leidt dat ik de zaak doorheb, dat ik de zaak ‘objectief’ zie. In termen van weten betekent dit dat ik, door middel van een instrumenteel zien, weet wat ik weet én paradoxaal genoeg ook weet wat ik niet weet. Dat wat ik met betrekking tot mijn niet-weten weet, is letterlijk als zwart, in de ervaring van de binnenkant van de verrekijker, te zien. Het lijkt erop dat ik me dan van mijn niet-weten volledig bewust ben.

Met betrekking tot het organisch kijken ligt dit toch anders. Kijkend met mijn ogen lijkt ik te weten wat ik weet. Ik zie wat ik zie. Toch is de zaak niet zo eenvoudig. Dit wordt duidelijk wanneer ik mijn aandacht richt op wat ik niet zie. Ik zie hoe mijn gezichtsveld aan de rand diffuus verdwijnt. Hieruit kan ik indirect afleiden dat ik tot op zekere hoogte ook niet zie. Dat wat ik niet zie, mijn blinde vlek, zie ik in dit geval gewoonweg niet. Ik zie mijn blinde vlek niet onmiddellijk. Hierdoor zie ik, in tegenstelling met het instrumenteel kijken, het geheel niet. Wat betekent dit voor mijn weten, mijn bewustzijn? Kan ik uit de manier waarop ik organisch zie, afleiden dat mijn weten steeds partieel is? Dat mijn weten met betrekking tot gelijk welk thema diffuus en dus ongemerkt aan de rand overgaat in een niet-weten? Zo weet ik iets over de auto waar ik mee rij. Ik ken een paar onderdelen. Ik weet hoe het stuur zich gedraagt. Ik kan mij in een aantal zaken over de auto die ik niet ken verdiepen. Niet alles zal ik over mijn auto kennen en doorheen het slijten van de dagen zal ik zaken over mijn auto vergeten.

Wat indien ik mijn blinde vlek kan achterhalen of ontmaskeren? Ik kan mijn gezichtsveld naar links verschuiven en zien wat zich links bevindt. Doch, dit lijkt ten koste te gaan van wat ik rechts zie. Dat wat ik rechts zie verdwijnt dan in een niet-zien. Mijn blinde vlek lijkt met mijn gezichtsveld mee op te schuiven. In het proberen mijn blinde vlek te ontmaskeren lijkt ik een hond te zijn die zijn staart achterna rent. Is dit ook zo wat mijn weten of bewustzijn betreft? Wanneer ik mijn gezichtsveld naar links opschuif, is dat wat ik over rechts weet niet uit mijn bewustzijn verdwenen. Ik kan dat wat ik rechts zag in mijn bewustzijn, in dit geval in mijn verbeelding, vasthouden. Ik kan weten wat ik

gezien heb. Toch moet ik toegeven dat dit beeld doorheen de tijd vervaagt en vervormt. Wanneer visueel bewustzijn een variatie is op mijn bewustzijn als dusdanig, betekent dit dat mijn weten, net als mijn zien, diffuus overgaat in een niet-weten? Weten en niet-weten lijken dan net als zien en niet-zien, in mekaar verlengde te liggen. In de focus van mijn verbeelding of geheugen (als een bewustzijn van het verleden) lijkt nieuwe kennis reeds opgedane kennis te beïnvloeden. Bepaalde kennisinhouden raken op de achtergrond, zelfs in die mate dat ik ze uit eigen kracht niet altijd herinner. Andere inhouden raken vervormd, verward en soms wordt opgedane kennis door nieuw verworven kennis verdiept. Dit werkt ook omgekeerd. Opgedane kennis bepaalt hoe ik nieuwe kennis verwerf. Wat ik weet, bepaalt voor een stuk wat ik zie. Zoals mijn zien vloeiend overgaat in een niet-zien en vice versa, zo lijkt ook weten over te gaan of te evolueren in een niet-weten en vice versa. Beide lijken categorisch niet te scheiden. Wijst dit erop dat we het verband tussen beide moeten begrijpen als een continuüm?

Het vermoeden dat beide categorisch of absoluut niet te scheiden zijn, doet me vermoeden dat we de verhouding zien/niet-zien of weten/niet-weten evolutionair moeten begrijpen. Liggen ons bewustzijn en het onbewuste in mekaar verlengde? Is er tussen beide een evolutionair verband? Bewustzijn is dan niet zoiets dat, zoals bij Descartes, van het onbewuste losstaat. Bewustzijn is dan niet zoiets dat God van buitenaf in ons lichaam en hersenen heeft ingeblazen, zoals de Bijbel en de Koran stelt.

Dit evolutionair verband is interessant. Het opent de mogelijkheid op een debat tussen een filosofie van de evolutie enerzijds en de creationisten samen met de neurofysiologische materialisten anderzijds. Dit geeft te denken. In welke mate zijn neurofysiologische materialisten, die elke vorm van bewustzijn uitsluiten niet schatplichtig aan het creationisme? Lamme, Swaab en Verplaetse zullen dit verband afwijzen. Wat indien dit verband hen wegens een blinde vlek of een gebrekkig bewustzijn ontgaat?

### **Het fenomeen blindzien**

Toch hebben Swaab, Lamme en Verplaetse een punt. Er is wetenschappelijke evidentie voor de stelling dat ons brein onbewust functioneert en ik neem dit ernstig. In de vraag naar ons bewustzijn kunnen we niet buiten de wetenschappen. Om dit duidelijk te maken, bespreek ik het wetenschappelijk onderzoek omtrent ons onbewust gezichtsvermogen. Dit fenomeen wordt zichtbaar bij blindziende patiënten.

Door een specifieke neurologische breuk in de visuele cortex ervaren blindzienden in hun gezichtsveld een scotoma. Zij zien, maar in hun gezichtsveld situeert zich een zwarte vlek die correspondeert met de uitgevallen zone in de visuele cortex. In die zwarte vlek of scotoma wordt ons vermogen tot onbewust zien aangetoond. Wanneer deze personen, in een onderzoeksetting, uitsluitend in de zone van hun scotoma visueel geprikkeld worden, dan geven zij vrij accuraat aan of er al dan niet een prikkel was. In bepaalde gevallen schatten blindzienden voor negentig procent correct in, ook al zien ze de prikkel niet bewust! Dit hoge cijfer geeft aan dat de blindziende deze visuele prikkel onbewust opvangt. In die zin is er wetenschappelijke evidentie die toont dat ons brein een vermogen bezit tot onbewust zien.<sup>2</sup> Het is niet onbelangrijk om het onderscheid met blinden goed te duiden. Een blinde ziet gewoonweg niet. Hij ziet noch bewust, noch onbewust. Hij is stekeblind. Geen enkele visuele prikkel bereikt zijn brein. Blindzien betekent dat men binnen de zone van het scotoma onbewust ziet. Het betekent dat ons lichaam, bestaand uit ogen, een oogzenuw, een brein... onbewust visuele prikkels opvangt en verwerkt. Zoals een computer een vliegtuig op de automatische piloot aan de grond zet, zo hebben ook wij een hersenmodule die onbewust ziet. Swaab en Lamme verbinden met dit fenomeen een uitdagende conclusie. Uit onze onbewuste gezichtscapaciteit leiden ze af dat bewust zien zowel onnodig alsook een illusie is.

Het onbewust vermogen van ons brein beperkt zich niet tot zien. Andere neurologische onderzoeken, zoals het beroemde experiment van Benjamin Libet, het experiment van Michael Gazzaniga met split-brain-patiënten, enzovoort, waar ik hier niet verder op inga, tonen hoe we ook onbewust stappen, onbewust keuzes maken, onbewust horen,... Een batterij wetenschappelijke onderzoeken lijken erop te wijzen dat de mens een perfecte filosofische zombie is. Hij is een onbewust stappend, horend, ziend,... mechanisme.

Waarop steunt deze neurofysiologische materialistische conclusie? Het betreft een antropologisch en een metafysisch argument. Het antropologisch argument stelt: 'er is wetenschappelijke evidentie voor onbewuste hersenactiviteit in het brein van de mens' dus 'de mens is een onbewust ding'. De mens heeft geen vrije wil, geen bewustzijn, geen Ik. Ik wijs op de structuur van dit argument. Het ontdekken van onbewuste breinactiviteit is 'voldoende' grond' voor menselijke activiteit als dusdanig. Onbewuste hersenactiviteit verklaart de menselijke activiteit voldoende of in zijn geheel.

Het tweede argument waarop de neurofysiologische conclusie steunt is metafysisch. Ik begrijp metafysica als datgene wat de vraag stelt naar het eerste of de grond. Indien de mens een filosofische zombie is, wat betekent dit met betrekking tot het eerste? Er stelt zich de vraag naar de herkomst van onze

onbewuste hersenactiviteit. Materialisten geven een antwoord in de volgende zin. Menselijk gedrag is het gevolg van een oorzaak, met name materiële breinprocessen, en op hun beurt zijn deze het gevolg van een dieperliggende oorzaak, met name materiële processen in de natuur, wat allemaal terug gaat op ‘een eerste oorzaak’ die een verklaring of een voldoende grond is voor het geheel. Het onderliggend idee is dat alles het gevolg is van een gesloten ketting van opeenvolgende oorzaken en gevolgen, waarbij dit alles veroorzaakt wordt door een eerste en alles bepalende oorzaak. Ik citeer even Lamme: “Juist omdat [de] geschiedenis nooit meer precies te achterhalen is, en omdat zij voor iedereen anders is, lijken beslissingen zo ‘vrij’. Maar dat zijn ze daarmee natuurlijk niet. Als het universum zich zou herhalen, de aarde opnieuw uit het zonnestelsel wordt geboren, de evolutie zich herhaalt, je moeder weer dezelfde asociale man heeft getrouwd, je ‘zelfgekozen’ vakantie in Beieren er weer op zit, en je op een gegeven moment weer in diezelfde autowinkel staat, kies je opnieuw voor de BMW. Zo is het en niet anders. Het lijkt allemaal heel vrij en willekeurig, maar dat komt alleen doordat het onvoorspelbaar is. Het is gewoon te complex om alle grote en kleine factoren, recent en van lang geleden, te kunnen optellen die een uiteindelijke keuze bepalen. Maar ook een complexe optelsom blijft een optelsom. [...] Vrije wil bestaat niet, en is ook helemaal niet nodig.”<sup>3</sup>

Lammes citaat illustreert zijn metafysica. Ten eerste, zij staat voor een absoluut determinisme. De werkelijkheid is een gesloten ketting van oorzaak en gevolg, waarbij alles van bij aanvang vastligt. Ten tweede, het veronderstelt een eerste allesbepalende oorzaak. Wanneer deze zich herhaalt, dan herhaalt zich alles. Niets is toevallig. Het eerste is ‘voldoende’ voor het geheel. Ten derde, het eerste verklaart het geheel. Let wel, Lamme benoemt die eerste oorzaak niet, maar gezien zijn materialisme ga ik ervan uit dat hij aansluit bij de hedendaagse consensus van de Big Bang als het materiële grondprincipe van de zuiver materiële werkelijkheid.

Ik wil een hypothese toevoegen. Op het eerste gezicht staat Lamme voor een evolutionair denken. Hij beschrijft de werkelijkheid in dergelijke termen. Toch stelt zich een vraag. Voor Darwin is toeval niet onbelangrijk. In Lammes metafysica is dit concept afwezig. Ik stel me de vraag in welke mate de neurofysiologische materialisten, vanuit een soort blinde vlek, aanleunen bij de creationisten. Met betrekking tot het concept toeval is de parallelle tussen beiden treffend. Beiden denken in metafysische termen van een voldoende grond, een eerste oorzaak. De creationist noemt dit God, de hedendaagse materialist de Big Bang en in beide gevallen ligt het geheel vast. De ene noemt God groot, de andere noemt de Bang groot. En evenzeer treffend: voor de neurofysiologische materialist is de mens een filosofische zombie. Voor een consequente creationist is de mens dit ook. Zijn de neurofysiologische

materialisten daarmee creationisten? Ik kan me niet voorstellen dat deze auteurs zich zo noemen. En toch, indien ik kan aantonen dat ze vanuit een blinde vlek dichter staan bij de creationisten dan dat ze zich daar zelf bewust van zijn, dan ligt er daar misschien een opening om hun antropologisch en metafysisch argument te ontkrachten.

### **Een evolutionair antropologisch argument**

Een mogelijkheid om het neurofysiologisch antropologisch argument te ontkrachten, vinden we bij de neurowetenschappen zelf. Uit de wetenschappelijke evidentie van onbewuste hersenactiviteit leidt de neurofysioloog Damasio niet af dat de mens een filosofische zombie is. Hij draait de zaak om.<sup>4</sup> Hij stelt dat onbewuste hersenactiviteit een noodzakelijke voorwaarde is voor bewustzijn. Bewustzijn is onmogelijk 'zonder' onbewuste hersenactiviteit.

Damasio begrijpt het brein evolutionair. Hij beschrijft een evolutie waarin organismen de volgende stappen doorlopen. Eenvoudige organismen kennen basale reflexen. Wanneer dergelijke organismen verder evolueren en complexer worden, verwerven ze een aantal opeenvolgende overlevingsmechanismen: eerst pijn- en genotsgedrag, vervolgens drijven, daarna emoties en ten slotte gevoelens. Damasio stelt dat deze evolutie niet noodzakelijk is, maar indien ze zich ontwikkelt, dan is dit de lijn. Zo bezit elk organisme dat drijven vertoont noodzakelijk pijn- en genotsgedrag en basale reflexen. Parallel met deze evolutie wordt ook hun neurologie complexer. Een organisme dat enkel basale reflexen kent, betekent neurologisch weinig. Een krokodil heeft een beperkt (reptielen)brein. Een dier dat emotioneel gedrag en mogelijk ook gevoelens kent, zoals onder andere de bonobo en de dolfijn, heeft een complex neurologisch apparaat.

Om mijn punt te maken focus ik op de verhouding emoties en gevoelens. Damasio situeert het ontstaan van ons bewustzijn in de evolutionaire stap van emoties naar gevoelens. In tegenstelling met ons dagelijks taalgebruik geeft Damasio beide begrippen een verschillende betekenis. Emoties zijn lichamelijke en onbewuste complexe reacties van het organisme op een zich wijzigend milieu. In bedreigde situaties zal ons lichaam onbewust emotioneel, bijvoorbeeld angstig, reageren. In dit geval wordt de amygdala in ons brein actief, geven onze bijniere adrenaline af, spannen onze spieren zich op, verkleinen onze pupillen, enzovoort. Dit zijn automatische en dus onbewuste lichamelijke reacties die verbonden zijn met de emotie angst. Wat zijn gevoelens? Wanneer de neurologie van een organisme verder evolueert en complexer wordt, dan ontstaat de

mogelijkheid dat het organisme zelfreflexief wordt en dus ‘voelt’ welke emoties er zich in zijn lichaam ontwikkelen. “Voelen, in de zuivere en precieze zin van het woord, [is] *het idee van het lichaam dat in een bepaalde toestand* [verkeert]. In deze definitie kun je ‘idee’ vervangen door ‘gedachte’ of ‘gewaarwording’.”<sup>5</sup> Voelen is een gewaarworden of een bewust worden van wat zich in relatie met de wereld in het lichaam afspeelt. Een complex gevoelig organisme voelt of wordt zich bewust van de angst die door het lichaam giert. Categorisch (en dus ongenueanceerd) staan emoties voor het onbewuste en de gevoelens voor het bewustzijn. Wanneer we deze verhouding evolutionair of genuanceerd bekijken, dan zien we hoe door de groeiende complexiteit van het brein een organisme progressief zelfreflexief wordt, net zoals ook een embryo vanaf de conceptie groeiend en progressief zelfreflexief wordt, waarbij nooit categorisch kan worden vastgesteld wanneer precies dit bewustzijn ontstaat. Emoties en gevoelens kunnen we dan begrijpen als een continuum. De mogelijkheidsvoorwaarde voor bewustzijn is dan aanwezig in de materie. De verhouding geest en materie wordt dan evolutionair of relationeel gedacht.

Uiteraard blijft de vraag: ook al liggen emoties en gevoelens in een continuum, waar komt dit bewustzijn precies vandaan? De creationist antwoordt: God heeft het als iets vreemds in de materie ingeblazen. De materialist antwoordt dat er gewoonweg geen bewustzijn is. Damasio lijkt hier een andere optie open te houden. De crux van zijn verklaring is dat hij niet opereert met de begrippen oorzaak en gevolg, maar met het begrip noodzakelijke voorwaarde. Hij claimt dat gevoelens of bewustzijn enkel bovenop emoties of het onbewuste ontstaan, waarbij emoties noodzakelijk, doch ‘onvoldoende’ zijn voor het ontstaan van gevoelens. Zonder emoties zijn gevoelens onmogelijk, maar emoties zijn niet de oorzaak van gevoelens. Naast emoties, als noodzakelijke voorwaarde, is er nog een andere noodzakelijke voorwaarde in het spel, met name toeval. Niets in het heelal zegt dat er gevoelens moeten ontstaan. Maar, eenmaal een organisme emoties heeft, dan is het binnen bepaalde omstandigheden niet onmogelijk dat gevoelens ontstaan. Emoties zijn een materieel substraat voor gevoelens. Ik stel Damasio’s punt scherp: het onbewuste is noodzakelijke voorwaarde voor bewustzijn. Op het eerste zicht lijkt dit paradoxaal, maar verrassend genoeg is er voor deze stelling wetenschappelijke evidentie. Ik geef een voorbeeld uit het domein van ons visueel bewustzijn. Ons brein lijkt twee neurologische gezichtscentra te hebben: een onbewust en een bewust. Eentje bevindt zich diep in onze hersenen, meer precies in ons emotioneel brein, het functioneert onbewust en is evolutionair eerder ontstaan. Is het noodzakelijk om op te merken dat zich in dit onbewust gezichtsvermogen het fenomeen van het blindzien situeert? Een tweede gezichtscentrum bevindt zich in de cortex, het functioneert bewust en is evolutionair later en dus bovenop ons onbewust gezichtsvermogen ontstaan. Onderzoek toont aan hoe oogzenuwprikkels eerst het onbewust



gezichtscentrum passeren, waarbij dit centrum onbewust selecteert welke prikkels naar het bewuste gezichtscentrum worden doorgestuurd. Deze onbewuste selectie bereikt het bewust gezichtscentrum, waarna we, binnen dit onbewust gegeven beeld, kunnen selecteren wat we bewust bekijken. Deze verhouding bevestigt het idee dat onze bewuste gezichtscapaciteit gegroeid is bovenop onze capaciteit om blind te zien. Let wel, ook hier is die verhouding niet categorisch, maar evolutionair. Wie heeft nog niet ervaren dat men met de wagen thuis komt en zich niet meer herinnert wat hij de laatste kilometer op de weg zag. Tijdens de rit vroeg iets anders onze aandacht. Ondertussen zien we wel de weg, maar onder de vorm van een verlaagd bewustzijn. Min of meer automatisch reden we de gekende weg af. Ook bewustzijn en het onbewust lijken in een continuum te liggen.

Ik geef nog een voorbeeld. Ik vind het lastig praten met iemand wanneer een televisie opstaat. Door de bewegende televisiebeelden wordt mijn aandacht steeds van het gesprek weggetrokken. Dit toont zich in de werking van mijn ogen. Op het moment dat de televisie flitsende beelden toont, bewegen mijn ogen spontaan naar de televisie. Het voelt alsof mijn lichaam daar onbewust toe neigt. Ik heb daar echter wel een zekere greep op. Bewust kan ik mijn ogen snel van de televisie wegdraaien en opnieuw mijn gesprekspartner bekijken. Of, ik kan me focussen en proberen om die neiging te onderdrukken; wat tot op zekere hoogte lukt. Die focus vraagt echter een dergelijke mentale inspanning dat het het volgen van het gesprek stoort. Het lijkt er dus op dat ik mijn kijken en mijn bewustzijn slechts partieel stuur. Dat wat mijn visuele aandacht trekt, is niet zomaar bewust te bepalen. Het is net alsof de materiële wereld, hier onder de vorm van mijn lichaam, zijn eigen weg gaat en dat ik slechts een partiële toegang heb om die ietwat in een andere richting sturen. Bewust en onbewust kijken lijken ook hier in een continuum te liggen.

In welke mate bevestigt het fenomeen van een scotoma deze verhouding? Patiënten ervaren hun scotoma als een min of meer afgelijnde zwarte vlek. Waarom ervaart men deze vlek als zwart en niet gewoonweg als niks? Waarom zijn deze patiënten op deze plaats niet stekeblind? Vreemd genoeg lijken organisch kijkende patiënten met een scotoma te zien wat ze niet zien. Is de reden hiervoor niet dat er bij deze patiënten, in tegenstelling met een blinde, toch visuele neuronen aan het werk zijn, in casu onbewuste? Waarom is dit zo? Ziet een blindziende in zijn scotoma zijn onbewuste gezichtscapaciteit aan het werk? De onbewuste gezichtscapaciteit die de noodzakelijke materiële voorwaarde is voor bewust zien, wordt hier vreemd genoeg zichtbaar. Door een breuk in het neurologisch apparaat is het noodzakelijk verband (of relatie) tussen de onbewuste en de bewuste gezichtscapaciteit voor een deel uit zijn verband gerukt en wordt deze zone, net als de verrekijker, een object en dus zichtbaar. Het

fenomeen van het blindzien lijkt Damasio's antropologie te bevestigen. Het onbewuste is noodzakelijke voorwaarde voor het bewuste. Het gegeven dat er wetenschappelijke evidentie is voor onbewuste breincapaciteit opent de mogelijkheid op bewustzijn. De conclusie van de neurofysiologische materialisten is niet dwingend.

### **Metafysica en de vraag naar het eerste**

Het afwijzen van elke vorm van bewustzijn door de neurofysiologische materialisten steunt op een metafysisch argument. Ze veronderstellen een voldoende grond, een eerste oorzaak onder de vorm van een Big Bang. Is een dergelijk uitgangspunt noodzakelijk?

De scholastieke traditie onderscheidt twee vormen van gronden of eerste oorzaken. De klassiek en meest gekende is de transcendente. God, als eerste oorzaak, schept mens en wereld waarbij men dan uitgaat van een volstreekte scheiding tussen God als oorzaak en de schepping als gevolg. Om die scheiding vol te houden, moet men aanvaarden dat God de schepping niet creëert uit zichzelf, maar uit het 'niets', een *creatio ex nihilo*, wat uiteraard allerhande moeilijkheden met zich meebrengt. Ik ga hier niet verder op deze moeilijkheden in.

De tweede mogelijkheid is het idee van een immanente God. In dit geval creëert God de schepping uit en in zichzelf. Deze piste vermijdt de problematiek van een *creatio ex nihilo*. De consequentie is echter dat de schepping, daar ze volledig uit en in God is, ook noodzakelijk goddelijk wordt. God is dan gelijk met de natuur, waarmee het onderscheid tussen God als eerste oorzaak en de natuur als gevolg onduidelijk, zo niet onmogelijk wordt. Een dergelijke metafysica verzandt in een absolute tautologie. Uiteindelijk is alles met alles (of God, als alles) gelijk. Het kenmerk van het neurofysiologisch materialisme is dat het ook opereert met een immanentiemetafysica. In aanvang claimt het geen God, maar een onbewuste en puur materiële Big Bang. Deze geeft een eerste stoot aan het geheel en vervolgens is alles wat is pure onbewuste natuur, alsook de mens als een filosofische zombie.

Niets belet ons om een filosofie in een dergelijk immanente grond te funderen. Dit heeft echter een belangrijke consequentie. Evolutie of toeval is in dit geval ondenkbaar. Evolutie veronderstelt toeval. Darwins evolutieleer is ondenkbaar zonder toeval, waardoor niet alles aan alles gelijk is. Er is een verschil tussen gisteren en morgen. Uiteraard kan men dit negeren. Men kan menen dat verandering een illusie is maar dan kan men onmogelijk, zoals Lamme, spreken over evolutie. (Er is voor de neurofysiologische materialisten

nog een probleem. Een vraag is dan waar de illusie als dusdanig vandaan komt. Ik behandel dit probleem op het eind, waar ik het heb over de materialistische theodicee.)

Een metafysica die vertrekt vanuit een eerste oorzaak is echter niet noodzakelijk. Wanneer evolutie verandering en toeval veronderstelt, is het dan niet mogelijk om een metafysica te denken waarbij toeval mee de grond uitmaakt van het geheel? In dit geval is de grond niet absoluut, maar relatief bepalend. In de grond staan het bepalende en het onbepaalde (het toeval) in relatie. De grond, in zijn kwaliteit van bepalend-zijn, is dan noodzakelijke voorwaarde. Zonder een dergelijke grond is niets mogelijk, doch deze grond is niet voldoende. Ook toeval speelt een rol in wat ontstaat – ‘als toeval’. Relatieve verandering of evolutie wordt dan mogelijk. En daar een dergelijke metafysica net door zijn relativiteit nooit af is, is de evolutie of de verandering eveneens nooit af. Toegepast op Damasio’s antropologie betekent dit dat de materie noodzakelijke voorwaarde en dus relatieve grond is voor het bewustzijn. Er is geen bewustzijn mogelijk zonder materie. Doch, materie als dusdanig is niet voldoende. In bepaalde materiële omstandigheden (in relatie met toeval) ‘kan’ bewustzijn ontstaan. Buiten het materiële is bewustzijn niet denkbaar, maar materie is nooit zomaar een verklaring. In die zin sluit een evolutionaire metafysica nooit bewustzijn uit, maar er is ook niet gesteld dat bewustzijn moet ontstaan.

Een belangrijke vraag is nu deze naar de waarheid van een immanente (zowel idealistisch alsook materialistisch) en een evolutionaire metafysica. Welke metafysica is waar? De moeilijkheid is nu echter dat er voor het metafysische geen sluitend of voldoende bewijs te geven is.

Kunnen we dan over gronden of metafysica discussiëren? Is er werkelijk geen argument voor één van beide metafysica’s? Ik meen dat we een bepaald soort argument kunnen vinden in de wetenschapsleer (1794) van Fichte. Ik ben me echter bewust van het abstract karakter van Fichtes argument. Het vroeg mij alvast tien jaar om mijn eerste intuïtieve inzichten<sup>6</sup> in Fichtes wetenschapsleer wat systematisch uit te werken. In wat volgt, onderneem ik een poging om dit argument te ontwikkelen. Is dit argument noodzakelijk om het punt dat ik verderop wil maken te vatten? Ik weet het niet. Ik kan me inbeelden dat voor anderen andere teksten een ankerpunt kunnen zijn in hun zoektocht naar de filosofie. Voor mij is Fichtes argument echter niet onbelangrijk geweest. Niets belet de lezer om het eerst volgende stuk te laten voor wat het is en onmiddellijk de slotparagraaf te lezen.

### **De start met het pistoolschot: ‘Ik ben!’**

Ik wil de vraag stellen naar de grond. Ik maak hiervoor gebruik van Fichtes wetenschapsleer uit 1794 en wel om twee redenen. In dit werk stelt hij zich, zoals hij het noemt op ‘uitputtende wijze’, de vraag naar de mogelijkheid van een immanente metafysica. Is er iets dat louter vanuit zichzelf, dus onvoorwaardelijk, al wat is verklaart en mogelijk maakt? Een tweede reden is dat Fichte zijn redenering ontwikkelt vanuit de begrippen Ik en niet-Ik. We kunnen dit begrippenkoppel opvatten als bewustzijn en het onbewuste.

Fichte start zijn onderzoek met het poneren van een eerste en ‘absoluut onvoorwaardelijke’ grond. Deze luidt als volgt: “*Dat waarvan het zijn (wezen) louter daarin bestaat, dat het zichzelf als zijnde stelt*, is het Ik als absoluut subject.”<sup>7</sup> Een alternatieve formulering is: “Ik = Ik; Ik ben Ik”<sup>8</sup> Dit komt nogal onverwacht. Het doet naar adem happen. Ooit zei iemand dat Fichtes wetenschapsleer start als een pistoolschot. Elk argument, duiding of omkadering voor dit directe uitgangspunt ontbreekt. Voor een filosofisch werk is dit eerder ongewoon. Misschien moeten we dit uitgangspunt opvatten als een ‘hypothese’? Met een klopp op tafel stelt Fichte: ‘Stel eens dat mijn bewustzijn of ik de onvoorwaardelijke grond ben van het geheel, ... waarop loopt dit uit? Wat kan ik dan over mezelf en de wereld weten? Laten we dat eens bekijken.’

Hoe dan ook, wie de geschiedenis van de filosofie kent, ziet dat Fichte zijn uitgangspunt niet zomaar kiest. Er zijn historische filosofische redenen. Er is een link met Kants *Wende* naar het subject, “de oorspronkelijke synthetische eenheid van de apperceptie”<sup>9</sup> of Kants “*Ik denk* [dat al mijn voorstellingen moet kunnen begeleiden], want anders zou er iets in me worden voorgesteld dat helemaal niet gedacht kan worden, wat zoveel betekent als dat die voorstelling ofwel onmogelijk, ofwel tenminste voor mij niets zou zijn.”<sup>10</sup> Een tweede link is Descartes’ *Ik denk, dus ik besta*. Met dit startpunt plaatst Fichte zich in de traditie van de moderne subjectiviteitsfilosofie. Als we God aan de kant schuiven, is dan het subject een mogelijke opvolger als eerste oorzaak?

### **De absolute immanentie van het Ik hypothetisch open breken**

In een tweede stap wil Fichte de concrete werkelijkheid immanent uit zijn Ik afleiden. Na het poneren van zijn eerste grond komt hij, conform de hierboven besproken moeilijkheden die met een immanentiemetafysica gepaard gaan, onmiddellijk in de problemen. Hij loopt in de absolute immanentie van zijn bewustzijn vast. Daar hij in aanvang alleen zichzelf heeft, is niets anders dan zijn Ik zelf eruit af te leiden. Zijn uitgangspunt loopt vast in de absolute tautologie

van zijn 'Ik = Ik'. Wie bij de les is, ziet hoe Fichtes problematiek gelijk loopt met Descartes' cogito. Ook Descartes' cogito loopt in zichzelf vast. Om alsnog die klip te mijden, bedacht Descartes de truc met zijn godsbewijs. Ik duid dit kort. In aanvang is Descartes' Ik één en al twijfel en 'ondanks' het absoluut karakter van zijn twijfel is hij 'zeker' dat hij zich het perfecte kan voorstellen. Het idee van het perfecte is dan het ingeboren idee van God. De vraag is echter: hoe kan Descartes, ondanks de absolute twijfel, zo zeker zijn dat hij het perfecte kan denken? Is het niet eerder zo dat Descartes, wanneer hij consequent aan zijn twijfel vasthoudt, in de absolute twijfel van zijn bewustzijn blijft hangen. De uitspraak 'er is bewustzijn, dat absoluut aan zichzelf gelijk is', of 'Ik = Ik' is dan ook de enige mogelijke uitspraak. En toch, om alsnog die absolute tautologie te doorbreken, construeert Descartes God als een magisch (en dus rationeel niet te verantwoorden) middel dat geest en materie, denken en zijn of het Ik (cogito) en het niet-Ik (res extensa), zomaar naast mekaar zet.

Fichte kan deze truc niet herhalen. Hij moet een rationeel argument formuleren. Om alsnog beweging (of moet ik stellen: evolutie) in zijn wetenschapsleer te krijgen, stelt hij voor om een tweede 'hypothetische' grond toe te voegen. Dit gebeurt echter, in vergelijking met de eerste, met een belangrijk verschil. Deze tweede grond is voor een deel onvoorwaardelijk en voor een deel voorwaardelijk. De tweede grond luidt: "*Zo zeker wordt aan het Ik zonder meer een niet-ik tegenovergesteld.*"<sup>11</sup>

Dit vraagt duiding. (i) Fichte introduceert het concept 'tegenoverstellen', terwijl dit niet uit de eerste grond is afgeleid. Dat er zoiets is als 'tegenoverstellen', dit is de hypothetische inhoud van deze tweede grond. Niets in de eerste grond stelt dat dit noodzakelijk is. Voor zichzelf is de eerste grond voldoende. Het 'tegenoverstellen' is dan ook niet door de eerste grond bepaald. Bijgevolg, in de hypothetische veronderstelling dat er überhaupt tegenoverstellen is (wat, niet uit de eerste stelling blijkt), moet dit noodzakelijk 'onvoorwaardelijk' zijn. We ontberen voor dit 'tegenoverstellen' elk argument of verklaring. (ii) In de veronderstelling dat er iets aan mijn Ik tegenovergesteld is, dan moet dat noodzakelijk het 'niet-Ik' zijn. Wat anders kan (in zijn hoogste abstractie) mijn Ik überhaupt tegenoverstellen? Onder de hypothetische voorwaarden: *dat Ik mezelf totaal zelf stel én dat er iets is als tegenoverstellen*, moet datgene wat tegenover mij gesteld is noodzakelijk (en dus voorwaardelijk) het niet-Ik zijn.

Ik duid deze problematiek nog eens anders. Fichte vertrekt vanuit de vooropstelling dat zijn Ik de eerste onvoorwaardelijke en dus voldoende grond is voor het geheel. Om vervolgens niet in de absolute tautologie (of immanentie) van zijn Ik te blijven hangen, moet hij iets 'externs' (en dit wordt het niet-Ik) introduceren.<sup>12</sup> Doch, om enerzijds een verband tussen zichzelf en het niet-Ik mogelijk te maken en om anderzijds te vermijden dat het niet-Ik volledig in zijn

zelf opgaat, voert hij met zijn tweede grond ongemerkt het begrip deelbaarheid of grens in – waarmee hij uiteraard probeert om de absolute immanentie van zijn Ik open te breken. Vervolgens is het niet-Ik voor een deel (als niet-Ik) door zijn Ik bepaald en voor een deel (als het tegenovergestelde als dusdanig) niet bepaald. Dit maakt Fichtes tweede grond complex. Hij probeert om het kenmerk van een transcendente en een immanente metafysica ‘voor een deel’ te combineren. Het niet-Ik is tegenover zijn Ik voor een deel immanent (intern) en voor een deel transcendent (extern).

### **De ineenstorting van de absolute metafysica of de antinomie van de zuivere rede**

Met de introductie van de tweede grond is het antwoord op de initiële vraag ‘is een immanentiemetafysica mogelijk?’ niet gegeven. De zaak lijkt er alleen moeilijker op geworden. En toch, aldus Fichte, is er beterschap op komst. “De derde grond [...] is haast helemaal bewijsbaar”.<sup>13</sup> Door middel van een derde grond meent hij de knoop van het voorgaande, de spanning tussen het immanente en het transcendente, te slechten. De oplossing wordt uit de betrekking van de eerste en de tweede grond afgeleid. Voor een goed begrip onderneemt Fichte de volgende oefening. Hij confronteert het onvoorwaardelijk (en dus transcendente) deel uit de tweede grond met de onvoorwaardelijkheid (of de absolute immanentie) van de eerste grond. Hij probeert het onvoorwaardelijke van de eerste en de tweede grond in één synthetisch begrip (of alles omvattende grond) samen te denken. Die betrekking geeft filosofisch vuurwerk. Fichte redeneert als volgt:

Argument 1: Indien het niet-Ik gesteld is, dan ben Ik niet gesteld, want het niet-Ik negeert mijn Ik volledig.

Argument 2: Het niet-Ik kan echter alleen gesteld zijn en dus negeren, voor zover Ik ben. Het gesteld zijn van het niet-Ik veronderstelt dat Ik ben.

Conclusie 1: Argument 1 en 2 zijn aan elkaar tegengesteld. Het niet-Ik negeert en veronderstelt mijn Ik. Deze tegenspraak is door een analyse uit de tweede grond ontwikkeld, en dus ligt deze tegenspraak in haar.

Argument 3: Deze tegenspraak is afgeleid uit de tweede grond, wat betekent dat deze zich opheft.

Argument 4: Argument 3 is enkel geldig, in zoverre argument 1 en 2 geldig zijn. Beide argumenten zijn enkel geldig in zoverre de tweede grond geldig is. De

geldigheid van de tweede grond is noodzakelijk voor de geldigheid van argument 1 en 2.

Conclusie 2: Argument 3 en 4 spreken mekaar tegen. Argument 3 heft de geldigheid van de tweede grond op. Argument 4 claimt de geldigheid van de tweede grond. Hierdoor heft de tweede grond zich op en heft hij zich ook niet op.

Conclusie 3: Indien het met de tweede grond zo gesteld is, dan kan het met de eerste niet anders gesteld zijn. Hij heft zichzelf op, en hij heft zich ook niet op. Dus: indien  $Ik = Ik$ , dan is alles gesteld wat in mij is gesteld. Nu moet de tweede grond echter in mij gesteld zijn en ook niet in mij gesteld zijn (zie hier opnieuw de spanning tussen het immanente en het transcendente). Dus is: het  $Ik \neq Ik$ , maar  $Ik = \text{niet-Ik}$ , en  $\text{niet-Ik} = Ik$ . We stoten hier op de absolute en meest absurde tautologie:  $A = \text{niet-A}$ .

Ik ben me er bewust van dat deze redenering er vreemd en complex uitziet – op het eerste gezicht! Wie zich de moeite getroost om ze te voltrekken, zal zien hoe Fichte, in zijn meest abstracte vorm, de kantiaanse dialectiek of de achterliggende problematiek van de drie kantiaanse ideeën formuleert, met name Kants vraag naar de ziel, de wereld en God. Kant onderzoekt hier de mogelijkheid van een grond voor zijn systeem. Hij merkt echter op dat, wanneer we in ons denken de ervaring overschrijden, dus boven de fysica (lees: de materie of het niet-Ik) uit stijgen en zuiver metafysisch redeneren (in een soort zuiver of absoluut immanent bewustzijn of Ik als grond), we dan in allerlei tegenstellingen terechtkomen. De conclusie van Kants dialectiek is dan dat er een bewijs is zowel *voor* alsook *tegen*: ‘het bestaan van de ziel’, ‘de eindigheid of oneindigheid van de wereld’ en ‘het bestaan van God’. Heel algemeen, er is een bewijs voor zowel A alsook niet-A. Of, in een zuivere immanent metafysica is:  $A = \text{niet-A}$ . Dit is het punt waar Fichte in één pennentrek op wijst. In zijn hoogste algemeenheid toont hij de centrale problematiek van de drie kantiaanse ideeën. Met zijn complex van drie gronden toont hij de nucleus van de kantiaanse antinomie van de rede. De zuivere rede of een absoluut immanent bewustzijn komt compleet met zichzelf in tegenspraak. Vandaar ook Kants pleidooi voor een kritiek van de zuivere rede. Na Kant en Fichte stort de mogelijkheid op een immanent metafysica ineen. Voor Fichte is dit het beginpunt van het filosoferen! Elke filosoof moet hier doorheen.

### **Een derde grond of het begrip relatie**

Wat nu? Alsnog wil Fichte koppig een rationele uitweg vinden. Er moet een

argument zijn! De vraag is: kan een derde grond de zaak deblokkeren? Fichte ziet zich geplaatst voor de volgende opdracht: “Door [een derde grond] moeten het tegenovergestelde Ik en het niet-Ik verenigd, gelijkgesteld worden, zonder elkaar wederzijds op te heffen.”<sup>14</sup> “Hoe dit echter zou kunnen gebeuren, en op welke wijze dit mogelijk zal zijn, is daardoor helemaal nog niet bepaald.”<sup>15</sup> Fichte stelt de opdracht nog scherper: “We moeten derhalve [...] een experiment doen, en ons afvragen: hoe kunnen A en –A, zijn en niet-zijn, realiteit en negatie samen gedacht worden, zonder dat zij elkaar vernietigen en opheffen?”<sup>16</sup> (Let op het woord ‘experiment’, het bevestigt het hypothetisch karakter van Fichtes wetenschapsleer.)

Fichte forceert de zaak met een krachttoer. De antinomie van de rede kan alleen maar opgelost worden met: “een machtspreuk van de rede”.<sup>17</sup> Deze luidt: “Ik stel in het Ik een deelbaar niet-Ik tegenover het deelbaar Ik.” Deze stelling is de derde grond.

Hoe dit begrijpen? De derde grond stelt dat Ik en het niet-Ik (realiteit en negatie of identiteit en contradictie) slechts mogelijk en begrijpbaar zijn binnen het begrip relatie (*Wechselbestimmung* of *interdetermination*).<sup>18</sup> Hiermee refereert Fichte naar Kant. “Het is hetzelfde als dat wat bij Kant *relatie* is.”<sup>19</sup> Indien we iets concreet willen weten, dan stelt de derde stelling dat noch Ik, noch het niet-Ik een voldoende grond voor het geheel zijn. Of, een metafysica die zich fundeert in een voldoende grond of een eerste oorzaak is a priori een dood ding. De uitweg die Fichte toont, is deze van een metafysica die opereert met het begrip noodzakelijke voorwaarde. In dit geval is het niet-Ik een noodzakelijke voorwaarde voor mijn Ik en vice versa. Of, mijn Ik veronderstelt het niet-Ik en vice versa. Beide hebben iets gemeenschappelijk en iets tegengesteld, waarbij dit onderscheid nooit absoluut duidelijk is. Ze zijn te vatten in een continuum. En zo stelt Fichte vervolgens: “Geen enkele filosofie overstijgt deze kennis; maar elke grondige filosofie moet tot dat punt terugkeren; en naarmate ze dat doet, wordt ze wetenschapsleer.”<sup>20</sup>

Ik wil dit laatste duiden vanuit onze kijkervaring. We moeten pogen om onszelf en het andere, ons Ik en het niet-Ik, het bewuste en het onbewuste of geest en materie ‘relationeel’ te begrijpen. Buiten deze verhouding is er allicht geen filosofie, geen bewustzijn, geen denken, geen leven. Het is interessant om dit toe te passen op het visueel bewustzijn van een blinde. Een persoon die blind geboren is, is totaal stekeblind. Hij heeft noch een onbewust, noch een bewust gezichtsvermogen. Hij kan zich geen enkel visueel beeld verbeelden. Ik vind het steeds intrigerend om een blind geborene te vragen hoe hij zich de dingen visueel voorstelt. Deze vraag is echter voor hem compleet irrelevant. Een blind geborene staat buiten de relatie bewust/onbewust zien of het visuele als dusdanig. Geldt hetzelfde niet voor het bewustzijn, de filosofie of het leven als dusdanig? Is het relevant om een wereld of een denken te veronderstellen dat de



relatie bewustzijn/onbewust of Ik/niet-Ik absoluut overstijgt? Ik geef een laatste overweging. Onze taal kent een vreemd onderscheid. We kennen de begrippen bewustzijn én zelfbewustzijn. Bewustzijn betekent dat we ons bewust zijn van iets buiten ons, het andere, het niet-Ik. Zelfbewustzijn betekent dat we van onszelf, als een Ik, bewust zijn. Is dit onderscheid zinvol? In elk geval is een bewustzijn niet denkbaar zonder zelfbewustzijn. Ik kan me moeilijk van iets anders bewust zijn zonder tezelfdertijd van mezelf bewust te zijn. Zelfbewustzijn is noodzakelijk voor bewustzijn. Geldt dit omgekeerd? Is zelfbewustzijn mogelijk zonder tezelfdertijd bewustzijn van iets anders? Met andere woorden: is er zoiets als een zuiver zelfbewustzijn? Verzeilt wie hier ‘ja’ op antwoordt niet in een onhoudbare absolute metafysica? De vraag die zich dan stelt is: waar komt je zelfbewustzijn dan vandaan? Uit een pistoolschot? Uit absoluut niets? Uit pure immanentie? Heb je je zelfbewustzijn dan gewoonweg zelf gecreëerd? Vanuit een evolutionair perspectief is bewustzijn noodzakelijke voorwaarde voor ons zelfbewustzijn en vice versa. Beide lijken op deze manier in relatie te staan. Ze zijn elkaars noodzakelijke voorwaarde. Is er een filosofie die deze verhouding overstijgt?

### **Is er een absoluut bewijs?**

Is het debat hiermee gesloten? Uiteraard niet! Het gegeven dat Fichte werkt met ‘een machtspreuk van de rede’ betekent dat het absoluut argument voor de relationele verhouding Ik/niet-Ik ontbreekt. De reden daartoe is reeds gegeven. Het complex van drie gronden toont de onmogelijkheid om een werkelijkheid die bestaat uit diversiteit (heel algemeen als het verschil tussen ik en de/het andere) te funderen in zoiets als een voldoende grond.

Betekent dit dat Fichte elk argument ontbeert? Hiervoor heb ik de volgende overweging. Niets belet om de vraag te stellen: is de machtspreuk niet vanuit een absolute Ik of niet-Ik te recupereren? Zit er achter het begrip relatie dan toch niet één of andere voldoende grond verborgen? Fichte neemt deze vraag serieus. De ganse dynamiek van zijn wetenschapsleer is een volgehouden en uitputtende poging om alsnog een dergelijke transcendent of immanent begrip te vinden. Doch, steeds opnieuw stelt hij vast: een dergelijk begrip lijkt onmogelijk. Elke poging loopt uit in de antinomie van de rede. “Vervolgens” zo stelt Fichte is het bewijs “apagogisch.”<sup>21</sup> Is de filosofie er ooit al in geslaagd om de werkelijkheid te funderen in een voldoende grond? Is de afwezigheid van een bewijs voor een voldoende grond geen indirect bewijs voor een relationele metafysica? Uiteraard is de discussie hiermee niet afgesloten – wat uiteraard aansluit bij een evolutionair denken. Wanneer toeval een noodzakelijk element is voor het verklaren van de evolutie, dan betekent dit dat de evolutie nooit afgesloten is.<sup>22</sup>

In dit geval is er geen eerste (of laatste) reden voor al wat was, is en nog moet worden. Dat wat wordt is noodzakelijk, doch niet voldoende of absoluut bepaald door dat wat was en is. Toeval en bepaaldheid staan noodzakelijk in wisselwerking. De absoluut onbewijsbare relatie Ik/niet-Ik, of wanneer we het hier even vertalen in bewustzijn/het onbewuste, lijkt het fundament te zijn voor elke vorm van evolutionair denken. Kortom, naast een alternatief antropologisch argument hebben we ook een alternatief metafysisch argument voor de positie van de neurofysiologische materialisten.

Uiteindelijk onderscheidt Fichte twee absolute metafysica's. Een absoluut idealisme dat een geest, zoals Ik of God opvat als de voldoende grond voor het geheel. De enige mogelijke wetenschappelijke uitspraak is dan 'God = God' of 'Ik = Ik'. Dit is de positie van de creationisten. De tweede vorm is dan het absoluut materialisme dat het niet-Ik, de materie of het onbewuste begrijpt als voldoende grond. De enige mogelijke wetenschappelijke uitspraak is dan: 'niet-Ik = niet-Ik'. Zie hier het eindoordeel van de neurofysiologische materialisten! Lamme, Swaab en Verplaetse menen dat er geen bewustzijn is. De mens is gelijk aan zuivere materie. Hij heeft geen Ik. Of al wat is, is 'niet-Ik = niet-Ik' of 'onbewuste materie = onbewuste materie'. Opmerkelijk, maar vanuit metafysisch perspectief lijken het idealisme en het materialisme formeel één en hetzelfde. Beide veronderstellen een concept van voldoende grond. Inhoudelijk is er schijnbaar een verschil. Het ene claimt een absolute geest, het andere een absolute materie. De vraag is echter, vanuit welke argument claimt de ene dit, de andere dat? Situeert zich hier hun blinde vlek?

### **De theodicee van de neurofysiologische materialisten**

Ik wijs op de parallellie tussen de creationisten en de neurofysiologische materialisten. Beide opereren met een voldoende grond, een eerste oorzaak. Beide negeren elke vorm van toeval. Voor een consequente creationist en materialist is de mens een filosofische zombie. Ik wil er een laatste gelijkvormigheid aan toevoegen. Wanneer een idealistische metafysica vooropstelt dat God het eerste is, dan raakt men verzeild in de problematiek van de theodicee. Wanneer God de oorzaak is van het geheel, dan is er maar een verklaring voor het kwade: God. (Zie hoe ook hier de absolute tautologie terugkeert: God = het Goede = het Kwade = ...). Keert de problematiek van de theodicee in het materialisme terug? Ik meen van wel. Als alles wat gebeurt absoluut is, dan betekent dit dat alles rationeel (of waar) is. De eenvoudigste manier om deze stelling te begrijpen, is met Hegel: *Das Wahre ist das Ganze*. En toch, waarom is alles wat ik denk dan niet waar? Waarom twijfel ik, heb ik illusies, maak ik fouten,... In elk geval kan de neurofysiologische materialist

niet ontkennen dat er misverstanden zijn. In elk geval wijst hij mijn positie als irrationeel (of vals) af! En toch, indien voor hem alles absoluut bepaald is, indien er geen toeval is, waar komt dan mijn verwarring en twijfel vandaan? Het punt is dat de materialist twijfel en illusie niet kan plaatsen. Indien hij zijn metafysisch uitgangspunt trouw blijft, kan hij niet verklaren waarom er twijfel en onwaarheden zijn. Deze zijn niet compatibel met zijn metafysica. (i) Ofwel aanvaardt hij de mogelijkheid tot verwarring, illusies, vergissing en verwerpt hij zijn metafysica. In dit geval is alles in de grond niet absoluut bepaald en waar. Dan is er ook toeval, twijfel, verwarring, irrationaliteit. (ii) Ofwel aanvaardt hij dat zijn absolute grond verwarring, vergissing toelaat,.. waardoor binnen zijn metafysica elk onderscheid tussen waar en vals irrelevant wordt. Dan zijn waar en vals 'in de grond' één en hetzelfde. Ik betrek dit nog even op mezelf. Als de materialist het gelijk aan zijn kant heeft, stel: er is een absolute grond, dan is zowel zijn alsook mijn filosofische positie door deze grond bepaald, waardoor beide posities in de grond rationeel zijn. Of, opnieuw worden waarheid en onwaarheid identiek, waarmee de antinomie van de rede of de absolute tautologie opnieuw de kop opsteekt. Hier botst de materialist op zijn eigen theodicee. Zoals een idealist in het absolute het onderscheid tussen het Goede en het Kwade verliest, zo verliest de absolute materialist elk onderscheid tussen waar en vals. Ik vind dit punt filosofisch niet onbelangrijk. Het betekent dat een verabsolutering van de wetenschap struikelt over dezelfde metafysische steen als de verabsolutering van de religie. Is dit het drama van onze tijd?

Ik trek de parallellie tussen beide absolute metafysica's nog verder door. Als in het absolute alles en niets waar is, waarom is de filosofie van de ene dan idealistisch en de andere materialistisch? Waarom noemt de ene het eerste God en de andere het de Big Bang? Hoe weten zij dat? Of, situeert zich hier een gemeenschappelijke blinde vlek? Zijn zij zich bewust van de onoplosbare noodzakelijke relationele verhouding tussen zichzelf en de wereld? "Geen enkele filosofie overstijgt deze kennis; maar elke grondige filosofie moet tot dat punt terugkeren; en naarmate ze dat doet, wordt ze wetenschapsleer."<sup>23</sup>

Ik wil afsluitende opmerking toevoegen. Ik heb respect voor de combattieve stijl waarmee collega Maarten Boudry aan filosofie doet. Ook daarom wil ik hem graag vermelden. Wanneer hij echter in zijn zopas verschenen *Illusies voor gevorderden. Of waarom de waarheid altijd beter is* vanuit een evolutionair denken de waarheid verabsoluteert, maakt hij het evolutionaire denken dan niet onmogelijk? Hoe slaagt hij er dan in om waarheid en illusie – ik zou het ook schijn kunnen noemen – relationeel of evolutionair te denken? In welke mate is illusie tot op zekere hoogte niet de noodzakelijke voorwaarde voor waarheid? Als hij meent dat de waarheid zomaar in de empirie te zien is, dan ben ik benieuwd om te zien waar hij dit ziet? In welke mate is zijn filosofie geen

immanent en dus dogmatisch materialisme? Moeten we het darwinisme niet tegen een dergelijke verabsolutering beschermen?<sup>24</sup>

Noten:

1 Dit essay is gebaseerd op op een lezing gehouden op het symposium *(Neuro)Psychoanalysis, its critique, its critics*, georganiseerd door Het Centrum voor Kritische Filosofie, Universiteit Gent, 24 juni 2015.

2 Wie over dit fenomeen meer wil weten, zie hiervoor: Lamme V., *De vrije wil bestaat niet*, 7de druk, 2013, p. 40 e.v.

3 Lamme V., 2013, p. 145-146.

4 Damasio A., *Het gelijk van Spinoza. Vreugde, verdriet en het voelende brein, Amsterdam*, Wereldbibliotheek, 2de druk, 2004 en Het zelf wordt zich bewust. Hersenen, bewustzijn en ik, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 2010.

5 Damasio A., 2004, p. 80.

6 Dat was in januari 1997, toen ik te Heidelberg bij Prof. Sandkaulen Fichte studeerde.

7 Fichte J.G., *Fundering van de gehele wetenschapsleer*, uit het Duits vertaald door Vandaele H. (red.), De Preester H., Van de Vijver G., Gent, Universiteit Gent, 2010, p. 23; Fichte J.G., *Fichte Werke I*, p. 97.

8 Fichte J.G., *Fundering van de gehele wetenschapsleer*, p. 21; Fichte J.G., *FWI*, p 94.

9 Kant I., *KrV B 132*.

10 Kant I., *KrV B 131-2*.

11 Fichte J.G., *Fundering van de gehele wetenschapsleer*, p. 30; Fichte J.G., *Fichte Werke I*, p. 104.

12 Op het punt waar Descartes God als iets 'externs' in zijn cogito binnen brengt, doet Fichte dit met zijn 'niet-Ik'.

13 *Ibid.*, p. 105.

14 *Ibid.*, p. 107-8.

15 *Ibid.*, p. 108.

16 *Ibid.*, p. 108.

17 *Ibid.*, p. 110.

18 Ik heb een vermoeden dat dit punt het fundament vormt van Stieglers *pharmakon*. Zie hiervoor *De uil van Minerva*, Vol 28 (4).

19 Fichte J.G., *Fichte Werke I*, p. 131.

20 Fichte J.G., *Fundering van de gehele wetenschapsleer*, p. 37; Fichte J.G., *Fichte Werke I*, p. 110.

21 Fichte J.G., *Fichte Werke I*, p. 271; een bewijs uit het ongerijmde.

22 Ik denk dat het gegeven, dat de evolutie nooit afgesloten is, verklaart waarom elk menselijk zingevingsverhaal of de discussie over de vraag naar de grond ook nooit afgesloten is en dus potentieel steeds geperverteerd kan worden. Met pervertering bedoel ik dan dat iemand meent de discussie te kunnen afsluiten. Zowel seculiere alsook religieuze zingevingsverhalen hebben dergelijke perverse ontsporingen gekend. Ik denk aan het jihadisme, de Holocaust, De Culturele Revolutie, Ayn Rands objectivisme van de vrije markt,...

23 Fichte J.G., *Fundering van de gehele wetenschapsleer*, p. 37; Fichte J.G., *Fichte Werke I*, p. 110.

24 Alhoewel ik dit hier niet verder kan uitwerken, wil ik toch kort op het volgende wijzen. Naast Het ontstaan van soorten schreef Darwin ook het werk *The descent of man*. Ik vind het niet onbelangrijk erop te wijzen hoe de begrippen: *survival of the fittest* tweemaal, *selfishness* twaalfmaal, *moral sensitivity* 92 maal, *love* 95 maal en *habit* 108 keer, in dit boek gebruikt worden. Dit doet me vermoeden dat ook Darwin met het grondbegrip relatie werkt. Ook in die zin toont Frans de Waal aan hoe het relationele, in morele termen, verband houdt met onze biologische conditie. In die zin is ook, maar niet uitsluitend, voor hem de term relatie een materiële categorie.