

PLATO IN HET VATICHAAN

Jeroen Buve, *Plato in het Vaticaan. Pleidooi voor gezond verstand in wetenschap, kerk en democratie*, Deventer, Universitaire pers, 2012, 296 pp., € 24,50 ISBN 978 9079 37 8333

I.

Een pleidooi voor metafysica, dat is in een notendop een beschrijving van het laatste boek van Jeroen Buve, die overigens niet aan zijn proefstuk toe is. Volgens de Nederlandse filosoof moet de metafysica de plaats in het denken terugkrijgen “die haar van 400 voor Christus tot ongeveer 1840 na Christus in vele gedaanten en gestalten ononderbroken toekwam” (253). De auteur stelt voor om “de leer van de dubbele waarheid” hiervoor in te zetten. Zoals verder blijkt, maakt Buve van die uitdrukking gebruik om zijn eigen filosofisch project te onderbouwen.

Gewoonlijk wordt de theorie van de dubbele waarheid toegeschreven aan de middeleeuwse wijsbegeerte van Averroës, verdediger van de stelling dat er één waarheid is, die evenwel langs twee wegen kan bereikt worden: via de filosofie of via de religie. In het Nederlandstalige landschap is vooral Hubert Dethier de filosoof die zijn leven heeft gewijd aan de studie van Averroës. Met zijn *Summa Averroïstica* in zes delen startte Dethier het grootschalige project van een “Averroïstisch-nominalistisch front” om te getuigen van de “tegen-denkende kracht van de enkeling”, vooral vanaf de middeleeuwen, tegen dogmatische geloofsovertuigingen en de daarop gestoelde kerkelijke leer. “Reeds in de 13^e eeuw bestaat er een ingewikkelde verhouding tussen de waarheid van het geloof en die van het persoonlijk filosofisch inzicht”, stelt Dethier, “wat bij sommigen geleid heeft tot een pre-Kantiaanse gespletenheid van de rede”.¹

Dethier benadrukt het onderscheid dat Averroës maakt tussen het potentiële en het actieve intellect, die samen een eenheid vormen. “Het materiële (of potentiële of hylische) intellect is de in de mens aanwezige aanleg of bekwaamheid tot denken. Het actieve intellect is het gemeenschappelijke denkvermogen, in zijn volmaaktheid eigen aan alle mensen”. Het actieve intellect stijgt boven de voorbijgaande menselijke generaties en individuen uit, en is volgens Averroës eeuwig. De vereniging van de twee intellecten gebeurt in twee stadia. Er is sprake van de stijging van wetenschap tot steeds hogere wetenschap, een vermogen dat overigens ook in het gewone volk aanwezig is. Tijdens de eerste fase “ontstaat de hartstocht die het denken richt op de studie van de wetenschap; tijdens de tweede fase komt het denken tot voltooiing en wordt het wezen van het actieve intellect begrepen”.

Averroës gaat tegen Aristoteles in en stelt een einde aan de idealistische en

dualistische scheiding tussen materie en vorm. Dethier beroept zich op de commentaar van Averroës op *De anima* en beweert "dat de ziel louter organisch en instrumentaal moet opgevat worden. Het intellect bestaat niet onafhankelijk van de ziel: evenmin als het zinnelijke kan het van het zintuig gescheiden worden; het is immers de vorm van de ziel". Vandaar dat het materiële of potentiële intellect (de individuele ziel) volgens Averroës sterfelijk is, terwijl het actieve intellect onsterfelijk is.

Argumenten als deze leveren voor Dethier het bewijs dat de verhandeling van Averroës over "De overeenstemming tussen godsdienst en filosofie" aan duidelijkheid niets te wensen overlaat. De leer van de dubbele waarheid bevat een kritiek op het orthodoxe dogma. Dat maakt van Averroës een denker voor wie "de filosofische beschouwing een plicht is". De gevolgen daarvan voor de leer van de dubbele waarheid komt hierop neer. Volgens Dethier is die leer een alibi waarbinnen de filosofie zich profileert "als een denken buiten elk officieel geloof".² Averroës "waardeert de beeldrijke voorstellingen van de volksreligie, zoals de herrijzenis van het lichaam, niet alleen omdat ze de inhoud van de godsdienst voor het volk meer begrijpelijk maken, maar ook om een politieke reden: de allegorische voorstellingen sporen het volk aan tot deugdzaam handelen. De godsdiensten bevatten leerstellingen die objectief gezien onjuist zijn, maar hun doel is niet zozeer de waarheid op te sporen".

De rol van de godsdienst is bijgevolg de gunstige beïnvloeding van de zeden en het bewaren van de sociale samenhang. Dat kan lukken dankzij het vergemakkelijken van de inschakeling van het individu in de maatschappij, met als gevolg een sociale veiligheid. Averroës geeft expliciet toe dat de filosofische inzichten in tegenspraak zijn met de tekst van de Koran en hij verbiedt zelfs dat de filosofische kennis aan het volk wordt meegedeeld. Tegelijk verklaart hij dat de Koran de waarheid bevat, waardoor hij wordt gedwongen om twee vormen van waarheid te onderscheiden: de waarheid voor de filosofen en de waarheid voor het onontwikkelde volk. Er is hoegenaamd geen verzoening van geloof en weten bij Averroës. Dat is de conclusie volgens Dethier. Zoals bekend werden daartoe wel pogingen ondernomen in diezelfde dertiende eeuw, met name door Thomas van Aquino, in zijn *Summa Theologiae*.

II.

Gelukkig heeft Buve niet met die context te kampen en leeft hij in een periode waarin de filosoof zijn gefundeerde mening vrij kan neerpennen en publiceren. "Vrij" slaat uiteraard niet op de keuzevrijheid of op de willekeur van de vrije wil; dat mag van bij aanvang duidelijk zijn. Buve herhaalt in talloze publicaties de opvatting van de "vrijheid als verantwoordelijkheid". Enerzijds is dit het stokpaardje van de Nederlandse filosoof, die meent dat er aan deze visie geen extra tijd zou moeten worden besteed. Inmiddels zou toch voor iedereen

duidelijk moeten zijn dat vrijheid als willekeur ons in feite gevangen houdt binnen die willekeur. Anderzijds kan niet genoeg worden gehamerd op de niet vanzelfsprekende vrijheid, die dus ligt in het engagement van wie er een ongelofelijke, en vooral onvoorstelbare, metafysische opvatting van de vrijheid als verantwoordelijk op nahoudt. Voor de bespreking van zijn persoonlijke engagement zet Buve inderdaad het woord 'onvoorstelbaar' in. Niet als een joker, maar als een instrument dat een even grote plaats moet worden toebedeeld als het tegendeel, als wat we gewoonlijk verstaan onder 'voorstelbaar'. Zoals verder blijkt, verbindt hij deze tegengestelden – vreemd genoeg – ook met het traditionele dualisme van fysica en metafysica, op basis van het verschil tussen ratio en rede, die volgens hem overigens gelijkwaardig zijn (86). Dat vergt enige duiding.

Buve vat de ratio op als het vermogen om de fysisch voorstelbare werkelijkheid te onderzoeken en te verklaren, terwijl de rede gericht is op "de metafysisch alleen denkbare werkelijkheid" (255). Deze twee werkelijkheden sluiten elkaar wederzijds uit. Ze zijn anders gezegd onverzoenbaar, maar wel schatplichtig aan elkaar. Dat ze elkaar uitsluiten is de voorwaarde voor het ontdekken van het wezen van de dingen, voor het komen tot metafysisch denken. Voorlopig is daarmee al een eerste tipje van de sluier rond de dubbele waarheid opgelicht. Buve gebruikt die laatste uitdrukking om te stellen dat de waarheid niet één, maar per definitie dubbel is. Zowel in de fysische werkelijkheid als in de metafysische werkelijkheid zit er een deel waarheid. We zijn geneigd om waarheid toe te schrijven aan één van beide en de andere uit te sluiten, maar alleen wie beide samen laat bestaan in het licht van de waarheid, zal volgens Buve tot wezenlijk denken of tot wezensdenken komen (233).

Vervolgens verbindt Buve beide werelden – de fysisch voorstelbare enerzijds en de metafysisch onvoorstelbare anderzijds – ook met de twee denkwerelden van respectievelijk Aristoteles en zijn leermeester Plato. In die volgorde, aangezien Aristoteles wilde breken met de ideeënwereld van Plato, die maar al te metafysisch dacht. Hij bracht de gevleugelde platonische filosofie terug met de voeten op aarde door 'vorm' te stellen in de plaats van 'idee'. Buve associeert wat ongenueanceerd de aristotelische filosofie met de ene wereld, en de platonische met de andere. En hij beweert dat de kerk heeft gekozen voor de kant van Aristoteles, vooral bij monde van Thomas van Aquino. "De kerk heeft zich daarmee geschaard aan de kant van de positieve wetenschap, die voor deze onzichtbare werkelijkheid geen enkel begrip heeft", waardoor ze dus met de wetenschappen "constant in aanvaring moest komen" (228). Waar Buve voor pleit, nogmaals, is het onderstrepen van "de parallelliteit en structurele onherleidbaarheid van fysica en metafysica, van verstand en *Vernunft*, van ratio en rede, kortom van Aristoteles en Plato" (229).

III.

Als lezer van de werken van Buve en als gesprekspartner in een aantal gelegenheden heb ik in de leer van de dubbele waarheid telkens weer een bevestiging gezien van wat ik zelf 'duallectiek' ben gaan noemen.³ Dit neologisme heeft mij de toegang tot het denken van Buve vergemakkelijkt, vooral omwille van het verschil met 'dialectiek' (van 'dia' of doorheen). Buve verdedigt de dialectiek van Plato tegen de logica van Aristoteles in, omdat die laatste voortgaat op het principe van de niet-contradictie, ook genoemd de logica van de uitgesloten derde: als het ene niet is, moet het andere zijn (257). Plato daarentegen hanteert een denken "waarin 'zijn' en 'niet-zijn' even belangrijk zijn" (258). Dat stelt hem in staat om vanuit de tastbare werkelijkheid op te stijgen tot de ideeënwereld, die minstens even werkelijk is.

Op verschillende plaatsen in zijn boek verdedigt Buve, bijna zonder het zelf te weten, de duallectische (van 'duo' of twee) logica. Vooreerst wenst hij Plato niet uit te spelen tegen Aristoteles, of andersom, want hij komt op voor beiden door te stellen dat "de platoonse en de aristotelische godsbegrippen even werkelijk moeten zijn", wat "nu precies de kern van de dubbele waarheid" is (249). Het gevolg daarvan voor de kerk is dat beide opvattingen elkaar niet uitsluiten. God als schepper (met een onvoorstelbare schepping ex-nihilo) en als onbewogen beweger (een afstandelijke God op basis van de ratio) zijn allebei geldig. In plaats van te kiezen voor één van beide, zou de kerk, volgens Buve, Plato opnieuw moeten binnenhalen. En daarmee is de titel van het boek verduidelijkt: "Zoals de kerk zich in de middeleeuwen voor Aristoteles heeft uitgesproken zonder dat de platonisten de kerk verlieten, zo zou ze nu voor Plato moeten kunnen kiezen zonder de aristotelianen de kerk uit te jagen" (233). Buve verdedigt expliciet het naast elkaar bestaan binnen de kerk van beide mogelijkheden.

De duallectische benadering – met de term 'tegelijk' als herkenningspunt – vindt de lezer ook terug in de opvatting van een God die én voorstelbaar én onvoorstelbaar is. De "voorstellingen van God zijn voor ons noodzakelijk, maar ze zijn tegelijk onmogelijk, want we weten dat God onvoorstelbaar is" (79). Dat is een mooi staaltje van duallectiek, en het moedigt aan om er nog andere, meer indirecte op te sporen in het boek. In ieder geval stelt de duallectische logica Buve in staat om zijn leer van de dubbelheid van de waarheid te verdedigen, zonder van schizofrenie te worden verdacht. Hij kiest niet willekeurig, nu eens voor een antropocentrische God, dan weer voor een onpersoonlijke God, maar hij stelt dat beide opvattingen structureel tot de christenheid behoren. Het unieke karakter van het christendom is te vinden in de duallectische elementen. "Het maakt het mogelijk beelden van God te maken die zijn mens-zijn bevestigen en zijn God-zijn erkennen. En als er iets christelijk is, is het dat" (80).

Buve profileert zichzelf als een katholiek filosoof, en verdedigt het instituut

van de kerk, dat hij zou willen inzetten voor politieke doeleinden. Dankzij zijn opvattingen van de leer van de dubbele waarheid lukt hem dat, zonder van inconsequenties te worden beschuldigd: "Door het naar voren halen van de onvoorstelbaarheid van God levert de kerk een essentiële bijdrage aan datgene waaraan de democratie op dit moment de grootste behoefte aan heeft, namelijk het doorbreken van het quasi-monopolie van het positivistische c.q. antimetafysische denken van de huidige (neo)liberale rechtsstaat" (66). Weinig filosofen zullen geneigd zijn om de kerk bij deze aangelegenheid in te roepen. Of om kritisch na te gaan in wiens voetstappen Buve aldus treedt. Is het zijn bedoeling om filosofie en theologie als gelijkwaardige disciplines naast elkaar te plaatsen? Roept hij de macht van de kerk in om zijn eigen filosofische doeleinden kracht bij te zetten?

Of om meer filosofie binnen te krijgen in het bastion van het Vaticaan? Buve kan van machtsgeilheid worden verdacht bij de bedenking dat het neoliberalisme ook, of beter, op andere manieren kan worden bestreden. Het klopt dat hij bijna als een kruisvaarder het heilige land van de metafysica verdedigt. Wie weet zal iets van het project van Buve lukken met de nieuwe paus die materiële eenvoud predikt, wellicht in de hoop op meer spirituele verrijking. Hoewel we daarmee toch weer in het vaarwater van de patriarchale dialectiek dreigen terecht te komen: de onthechte geest die het lijfelijke uiteindelijk veracht. Als goede katholiek van de toekomst – want in het verleden is dat alles behalve gelukt – zou Buve de dialectiek van lichaam en ziel, de gelijkwaardigheid van natuur en geest, moeten verdedigen. Zeker als hij een pleidooi houdt voor de uitbreiding van het gezond verstand.⁴

In ieder geval heeft Buve voor de theologie de volgende boodschap. Een coherent godsbeeld komt voort uit het zich realiseren van de onmogelijkheid om voorstellingen van God te maken, maar ook uit de noodzaak dat toch te doen (79). De theologie komt daarmee haaks te staan op de wetenschappen, zonder te veronachtzamen dat dit gebeurt in een spanning van wederzijds respect. Volgens Buve is het belangrijk dat het positivisme in zijn ontegensprekelijke waarde wordt gelaten, maar dat daarnaast zoiets bestaat als de theologie waarmee het positivisme rekening zal moeten houden. "Wij bedoelen hiermee niet dat het positivisme de theologie op den duur in zijn berekeningen zal integreren, maar alleen dat het uiteindelijk zal moeten leren de theologie te respecteren. En in de mate dat het positivisme dit respect opbrengt, bevestigt het zijn eigen wetenschappelijke objectiviteit" (80). De lezer die Buve niet van machtsgeilheid verdenkt, is inmiddels misschien gaan twijfelen of dit boek in feite draait om het toebedelen (of behouden) van een waardige plek aan wat dreigt verloren te gaan.

IV.

Het is de vermelding waard dat Buve en ikzelf uiteraard een verschillende

opleiding genoten, en dat we een gezamenlijke vriend hebben. Over zijn vriendschap met Jan Wüst beweert Buve in het voorwoord dat ze "meer dan vijftig jaar in de clinch lagen over Thomas en Aristoteles", en dat het niet hun schuld was, maar die van Plato en Aristoteles (6). In de tweede helft van die tijdspanne was ikzelf een stille getuige van de meest hevige discussies tussen Wüst en Buve, zoals dat tussen passionele filosofen behoort. En er is ook een anekdote. Gedurende één jaar volgde ik (in 1982) de lessen wijsbegeerte van professor Wüst (voormalig docent aan het Sint-Lucasinstituut te Brussel). Ik herinner mij levendig dat hij aan het einde van zijn inleiding in het denken van Plato en Aristoteles de vraag stelde: "Wie heeft gelijk?". Was dit een retorische vraag? Was ze het gevolg van de discussies met Buve?

Ik herinner me dat ik dit een debat vond met weinig filosofische diepgang. Hoe zinvol is het om de geschiedenis van de wijsbegeerte te benaderen vanuit de problematiek van wie gelijk heeft, of beter gezegd, gelijk haalt. De vergelijking van twee denkwerelden kan niet als bedoeling hebben het overboord gooien van één van de twee. Vandaag komt me de dialectiek over als iets dat Buve zou aanstaan, althans als het de bedoeling is om tegenstrijdigheden niet meteen als ongeldig af te doen, maar in alle ernst te onderzoeken. Volgens mij is dat een houding die het voortbestaan van de filosofie kan verzekeren, terwijl het nog niet duidelijk is voor welke goede zaak Buve de filosoof al zolang vecht. Hij wekt de indruk dat hij vooral begaan is met het voortbestaan van de metafysica, de theologie, de katholieke godsdienst en het instituut van de kerk. En eigenlijk is dat niet helemaal juist, want zijn allereerste bekommernis is het voortbestaan van de democratie, op basis van het principe 'vrijheid als verantwoordelijkheid'.

Buve volgt Plato in de morele noodzaak van de polis-democratie, die alleen mogelijk is "als er normen aanvaard worden die contradictoir zijn met wat men de dagelijkse ervaring pleegt te noemen" (183). Plato wil dat wij weten wat goed is, want wie inzicht heeft in het goede – in het wezen van het goede, en niet alleen in wat goed schijnt – zal volgens Buve niet nalaten het goede te doen (184). De kloof tussen denken en doen, tussen weten en handelen, die ons alles behalve onbekend is, zou langs de weg van wezenlijke inzichten worden opgeheven. Plato heeft de mosterd gehaald bij de historische Zarathoestra of Zoroaster (die leefde rond 1700 voor Christus volgens de laatste stand van het onderzoek). Onder andere dankzij Pythagoras (die vaak naar het oosten reisde en er oosterse idealen op nahield) raakte hij onder de indruk van de Perzische wijsgeer. Van Zarathoestra zijn zeventien gezangen bekend, de *Gatha's*, die in een recente vertaling hun rijkdom prijsgeven.

Zarathoestra spoort aan om aan zelfonderzoek te doen en voor juistheid te kiezen, tegen de misleiding in. In het dagelijkse leven komt het erop aan om te kiezen tussen juist en verkeerd, in een constante strijd die alleen kan slagen als het belang wordt ingezien van de mogelijke overwinning van het eerste op het tweede, hoe onmogelijk dat soms ook lijkt. De keuzevrijheid krijgt pas het

gewicht van de verantwoordelijkheid op basis van het inzicht dat we kans maken op een grotere rechtvaardigheid in de wereld dankzij de persoonlijke inbreng in die strijd. Wie inziet dat juistheid de mens vooruithelpt, terwijl de misleiding hem ter plaatse doet trappelen, zal spontaan begrijpen dat hij zijn welzijn, en dus ook dat van anderen, belemmert als hij niet vecht tegen onjuistheden. Vandaar het belang van het gevecht tegen wat verkeerd is, tegen het onrecht dat we onszelf en anderen aandoen. En dat begint met de permanente keuzes die we maken tussen wat we beter kunnen doen of laten – in een eeuwige terugkeer van hetzelfde – met het oog gericht op juistheid, en hopelijk met de kracht om het verkeerde achterwege te laten. Zarathoestra maakt een onderscheid tussen het progressieve en het stagnerende denken, om duidelijk te maken dat wie genoeg beleeft aan het misleiden van anderen, meewerkt aan de verkeerde beweging. Wie daarentegen handelt zodat ook anderen erop vooruitgaan, zorgt ervoor dat er meer kans bestaat op een betere wereld.

In geen geval bestaat het goede of het slechte, het juiste of het verkeerde, op zich – in tegenstelling tot de idee van het goede bij Plato. Iets goeds wordt als dusdanig gekarakteriseerd niet omdat het zijn bestaansgrond heeft in het goede, maar omdat het felle licht van het goede het tegendeel in een slecht daglicht stelt. Tot de constatacie komen dat het juiste vooruithelpt, en inzien dat we uiteindelijk niet anders meer kunnen dan de wet van juistheid na te volgen, is komen tot wijsheid vanuit de eigen ervaring en niet omdat iemand iets heeft voorgeschreven dat moet worden nageleefd. Bij Zarathoestra valt op dat ieder van ons de verantwoordelijkheid draagt om die dagelijkse strijd te voeren, want het juiste handelen volgt niet automatisch op het juiste inzicht. Wie denkt eenmaal het licht gezien te hebben, is als eerste klaar om de volgende fout te maken. Plato heeft die spanning goed opgevangen, maar met zijn ideeënwereld wekt hij de indruk dat het goede onbewogen, onaangetast, soeverein, als een immobiele entiteit op zich bestaat en dat een eenmalig inzicht in het goede (en voorts ook het schone en het ware) volstaat, opdat het consequent zou worden nageleefd. Wanneer Buve stelt dat het goede absoluut is, dan wekt ook hij, zoals de meeste metafysici, de indruk dat het goede zich absoluut aan ons onttrekt, en dat de intellectuele intuïtie in staat is om dat niet als een gemis op te vatten, maar eerder als de voorwaarde om het goede te kunnen doen.

V.

Toch valt de vrees voor willekeur niet te onderschatten. Hoe kunnen we daartegen optomen? Dat lijkt ook de essentiële bekommernis te zijn van Jeroen Buve. Een metafysisch inzicht in het wezen van de dingen, zo stelt hij, zorgt ervoor dat “wie weet wat het wezen van iets is, niet anders kan handelen dan conform dat wezen”. (185) En hij voegt er stellig aan toe dat de rede zich nooit vergist (184). Een uiterst immobiel ‘wezen van de dingen’ treedt hier op de

voorgond, en ook daarin is Buve volstrekt conform aan de traditionele metafysica, dat wil zeggen, die voorafgaat aan de heideggeriaanse en derridaanse metafysica. 'Absoluut' en 'onvoorwaardelijk' zijn termen die gemakkelijk de connotatie krijgen van iets dat massief en immobiel is, dat ten allen tijden in zijn onveranderlijkheid kan aanschouwd worden. Of van iets dat de veranderlijkheid weerstaat en overkomt als een soort wapen dat kan worden ingezet tegen de "nihilistische normenloosheid" van de keuzevrijheid als willekeur van de vrije wil (264).

De vraag is of het absolute ook kan slaan op wat zich absoluut onttrekt aan pogingen om het binnen een bepaald tijdsbestek te vatten, of juist buiten het menselijke tijdsbesef te houden. Wat als beweeglijkheid (in een opvatting van het absolute dat alles behalve immobiel is) een voorwaarde is opdat het absolute zich als absolute beweeglijkheid kan opdringen? Onvoorstelbaar als het absolute is – juist dankzij die onvoorstelbaarheid kan het niet door iemand worden toegankelijk – toch spreekt het tot de verbeelding. Onvoorstelbaar is het, maar toch niet helemaal, want het spreekt ons aan. Voegen we een tijdsdimensie toe aan het absolute, dan komen we uit op iets dat zich niet (in één keer) laat vatten. Want het is per definitie beweeglijk. Is dat overigens niet de inbreng van Heidegger en Derrida in de metafysica?⁵ Niet om het einde van de metafysica gaat het bij deze filosofen, maar eerder om een rechtzetting. Wie weet wilde Heidegger terugkeren naar de pre-socratische, dialectische filosofie, omdat het dualisme van Plato een statische ontologie opleverde (als gevolg van dialectiek), terwijl bijvoorbeeld de heraclitische zienswijze nog doordrongen was van beweeglijkheid, wat Derrida heeft proberen te benadrukken.

Niet om een volatiele, uiterst vluchtige opvatting van het absolute gaat het, maar om een absolute beweeglijkheid die niet door één individu kan worden opgeëist, en telkens weer opnieuw dient te worden erkend of bevestigd, in een discontinuïteit zonder weerga. De manier waarop de absolute beweeglijkheid zich kan verderzetten is alleen dankzij die erkenning of bevestiging mogelijk, terwijl het individu niet aflatend optort tegen het opdringerige karakter van het tegendeel. Wie stelt dat absolute beweeglijkheid vanzelf beweegt, dat niets het kan tegenhouden, vergist zich. Onvoorstelbaarheid zou alleen op het eerste gezicht een uitkomst kunnen bieden: niemand kan zich zoiets voorstellen. Net zomin als een *causa sui* een antwoord zou leveren, want zelfoorzakelijkheid houdt aan een voorstelbare logica van oorzaak en gevolg. Absolute beweeglijkheid slaat misschien niet op de waarneembare beweging, maar op het feit van de beweging, op de *dàtheid* van de beweging. In die zin is absolute beweeglijkheid niet enkel gebonden aan het tijds-element (want tijd is een afspraak), maar is ze één en al voorval. Een oneindige aaneenschakeling van voorvallen die dankzij de wetenschappen (hoe zitten de dingen in elkaar?) en de ontologie of zijnsleer (wat doet de dingen zijn?) aan elkaar worden gebreed.

Toegegeven, het zal niet makkelijk zijn om het platonische dualisme om te

vormen tot een meer bewegelijke variant, zonder de indruk te wekken van een willekeurige aaneenschakeling van volatiele of efemere gebeurtenissen. Wat is nog het belang van de ene waarheid als deze niet langer transcendent is aan de gang van zaken? Een immanente waarheid die transcendent is in de beweging zelf, in de transgressie? En het zal evenmin eenvoudig zijn om een ethiek te baseren op iets uiterst bewegelijks en vervolgens conform daaraan te handelen. En toch. Niet langer om het doorgeven van waarheid gaat het (om de ene waarheid die kan worden aangeleerd of aangetoond), maar om handelingen waarin waarheid kan worden herkend, handelingen die voortzetting en bevestiging verdienen, dankzij een waardering die afkomstig is van het inzicht in de beweging naar voleinding (om het met een prachtig Nederlands woord te zeggen). Het absolute heeft niet langer de connotatie van tijdloosheid, want het absolute zit in het oneindig/onaf (infini) zijn van de beweging, discontinu, tot aan het volgende einde.

VI.

Laat ik nog even terugkomen op de vrees van willekeur door Buve. Niet toevallig spreekt hij van het belang van de afweging (86). In een concrete situatie moet worden gekozen, in een afweging van twee mogelijkheden (om ons tot twee te beperken). Opnieuw stelt Buve ratio en rede tegenover elkaar, die overigens kunnen leiden tot een tegenstrijdig resultaat. Hoe te kiezen tussen wat de ratio oplegt of wat de rede voorschrijft? Aangezien beide gelijkwaardig zijn, komt de dubbele waarheid om de hoek kijken, en kunnen beide werelden naast elkaar bestaan. Bijvoorbeeld wie kiest voor vrijheid die gefundeerd is op wat de wetenschap kan bewerkstelligen, zal zijn leven navenant leiden. Wie daarentegen volgens Buve kiest voor de metafysische vrijheid – die absurd kan lijken, omdat ze gebaseerd is op het vertrouwen in een goede God, die voor de mens alleen maar het goede in petto heeft – zal uitkomen op verantwoordelijkheid. In deze roept Buve zijn publiek op om vrijheid als verantwoordelijkheid te verwerven als duurzaam inzicht, ook omdat de kans op democratie op die manier beter gevrijwaard is, vooral in tijden waarin die democratie onder druk komt te staan van niet-democratische elementen (die vrijheid opvatten als een verworven recht). Alleen een duurzaam inzicht kan optornen tegen de wispelturigheid van vrijheid die met zichzelf geen blijf weet.

Op welk punt is Buve geen consequent dialecticus?, dat lijkt de concluderende vraag te zijn na lectuur van dit boek, dat hopelijk met de nodige zorg zal gelezen worden, niet in het minst omdat het suggesties bevat voor het denkend individu, dat op basis van inzicht, zelf antwoorden kan formuleren op de zogenaamde verworven vrijheden in de multiculturele samenleving (wanneer ze een risico vormen voor de democratie). Teruggelaten op de concrete situatie waarin moet worden gekozen, op basis van de afweging tussen ratio en rede in

een conflicterende positie, of in het voorbeeld van Buve op de keuze tussen rationeel succes enerzijds, en redelijke vrijheid anderzijds (86). De wijze waarop Buve ons voor deze keuze stelt bevat een interessante hint. Is hij dezelfde persoon die aanstuurt op de dubbele waarheid, van zowel Plato als Aristoteles, op het niet willekeurige samen bestaan van ratio en rede, van fysica en metafysica?

We gaan ten rade bij Plato zelf, een meester in dialectiek en dualiteit. Op het einde van het zesde boek van *De staat* stelt Plato voor om het kenbare van het zichtbare te onderscheiden dankzij een lijn die in twee ongelijke delen wordt gedeeld. Elk van de twee stukken wordt opnieuw in tweeën verdeeld (VI, 509d). Met de vier segmenten komen vier elementen overeen: naast het kenbare en het zichtbare is er ook het zichtbare van het kenbare en het kenbare van het zichtbare.⁶ In een dualistische benadering staan twee elementen niet alleen dialectisch tegenover elkaar, en kunnen ze met elkaar worden verzoend, maar ook dualistisch, wanneer ze onverzoenbaar zijn. Plato vraagt ons om de vier rangschikken volgens de mate waarin "hun voorwerp meer waarheid bevat" en hij dringt er op aan om "de twee verschillende soorten, het zichtbare en het kenbare, goed in het hoofd te houden". Plato slaagt er alleen in om het zichtbare te denken als hij weet wat het kenbare is, en andersom. En dat kan hij alleen als hij beide ontdekt. Dankzij dialectiek kan hij afwegen welke weg naar waarheid leidt – de ene schakelt de andere uit –, maar dankzij dualiteit welke elementen onverzoenbaar zijn en elkaar blijven bekampen. De weg naar waarheid blijkt uiteindelijk minstens in een viervoud tot stand te komen.⁷

Wie bijvoorbeeld voor de lastige keuze komt te staan of een huwelijk kan worden voortgezet ofwel een scheiding zich aandient, kan zich beroepen op een dualistische benadering, op basis van de tegenstelling van noodzaak en vrijheid. Wie meent buiten het huwelijk een grotere vrijheid (lees: vrijblijvendheid) te beleven, kan nagaan om welke vrijheid het gaat. Is het een vrijblijvende vrijheid die als noodgedwongen overkomt? Kan er worden gekozen voor de voortzetting van de ingeslagen weg, waarbij noodzaak en vrijheid niet tegenover elkaar staan als elkaar uit te schakelen elementen, maar als aan elkaar uitgeleverde elementen? Waarbij de noodzaak wordt ingezien van iets anders dan vrijblijvendheid die blijft duren, of waarbij vrijheid kan worden ontdekt in vernieuwde gebondenheid? Uiteraard met behoud van het risico dat we ons kunnen vergissen. Want pas achteraf komen we iets te weten van een eerder aangegane verbintenis. Opnieuw treedt het tijdselement aan het daglicht. Alsof juistheid zich alleen discontinu aan een mens aanbiedt – standvastig, maar in schichten – in tegenstelling tot een continuïteitsopvatting van waarheid, die constant aan de hemel staat te schijnen, zoals in de heliocentrische interpretaties van Plato (want nog doordrongen van het Perzische licht van Zarathoestra). Ook hier valt veel te vertellen over de interpretatie van Nietzsche, meer specifiek over het viervoud rond "gene zijde" van goed en kwaad.

VII.

In welke mate is Buve een consequent dialecticus? Anders gezegd, in welke mate ziet hij naast dialectiek ook een kans voor dialectiek? Want dialectiek en dialectiek sluiten elkaar op een metavlak niet uit. In de appendix van het boek schetst Buve een interessant denkkader. Hij stelt dat het wezen van de dingen niet gehoorzaamt aan de meest fundamentele regel van de logica: “De werkelijkheid die aan de wetten van de logica gehoorzaamt, staat in een contradictoire verhouding tot de dialectisch tot stand gekomen werkelijkheid van het wezen van de dingen, dat wil zeggen: door het ‘zijn’ van het ‘niet-zijn’” (277). Dialectiek is volgens Buve absurd, maar toch waar. Want “omdat het wezen per definitie absoluut is, is het niet-zijn tot een voorwaarde geworden voor het absolute zijn van het wezen. Het is in zekere zin ook een absoluut niet-zijn, want het is absoluut uitgesloten en daarmee absurd”.

Buve breekt zelfs een lans voor dialectiek: “Zolang men van de uiteindelijke éénheid van de waarheid en werkelijkheid uitgaat, en men niet erkent dat er altijd twee volstrekt parallelle werkelijkheidsopvattingen in het spel zijn”, zal men er niet uitkomen (206). En dat geldt zeker ook voor de dialectiek van vrijheid en noodzaak, die op elkaar aangewezen zijn. Vreemd genoeg is er niets aan te vatten met die absurde constellatie, en toch is het juist in het samenspel van de twee dat de mensheid kans maakt op een betere wereld, op een grotere rechtvaardigheid. Vreemd genoeg is de onrechtvaardige wereld in die zin noodzakelijk voor het komen tot inzicht in rechtvaardigheid. Met die verduidelijking dat onrechtvaardigheid niet het laatste woord kan hebben. Want een evolutie in de richting van een voleinding van onrechtvaardigheid zou slaan op onmenselijkheid. Letterlijk op een wereld zonder de mens – in de dieren- en plantenwereld bestaat geen recht en onrecht – want alleen de mens denkt in termen van gerechtigheid. Als het klopt dat de mens ook verantwoordelijk is voor het dieren- en plantenrijk, dan kan alleen de utopie van de rechtvaardigheid het laatste woord hebben.

Vrijheid als verantwoordelijkheid is de conclusie waar Buve voor gaat. Dat is de onvoorstelbare vrijheid die op onze schouders rust, en die we meekrijgen van Buve de metafysicus. De statische fysica van weleer houdt deze metafysica nog steeds in de greep. En zelfs de dialectiek van fysica en metafysica dient zich nog aan als een eenvoudige afspiegeling. De komende generaties staan dus voor de uitdaging om beide, samen en apart, statisch en dynamisch, aan elkaar af te wegen. Wie weet is de actuele fysica goed geplaatst om binnen de wetenschappelijke ontwikkelingen een sprong voorwaarts te maken. Want veel fysici staan open voor de meest ongelofelijke hypothesen, die ze weliswaar aan de wetenschappelijke methode moeten toetsen. In die zin hinkt de metafysica achterop, want ze zit maar al te vast aan stugge, traditionele denkkaders die ze

kost wat kost meent te moeten in stand houden, uit vrees dat de willekeur toeslaat zodra de vorige opvatting van absoluteheid in het gedrang komt.

Ann Van Sevenant (Meise)

Noten

1 Ibid. p. III. Voor de volgende citaten zie p. 327 tot p. 337.

2 Ibid. p. 376, ook het volgende citaat.

3 Inmiddels heb ik een viertal artikels gewijd aan deze term, en een hoofdstuk in mijn boek *Levenswerk. Filosofie en aanvaarding*, Antwerpen, Garant, 2009.

4 Persoonlijk zou ik, binnen de polariteit van ratio en rede, de term gezond verstand plaatsen aan de kant van de rede (en niet, zoals Buve, aan de kant van de ratio), omdat redelijkheid ook verwijst naar een houding, een zijswijze. 'Wees redelijk' is een uitspraak die oproept tot menselijkheid, nog zo'n metafysische term die niet direct verwijst naar iets aantoonbaars. 'Gebruik je verstand' suggereert geen restrictie of reductie (zoals in de rationalistische methode), maar is juist een oproep tot een bredere kijk.

5 Wat zou Buve overigens zeggen van de derridiaanse gelijksoortigheid of dubbele origine van goed en slecht, die zoals bekend, eeuwenlang discussies heeft doen oplaaien over het onaanvaardbare standpunt van God als schepper van beide? Of heeft hij zich onopgemerkt laten verleiden door de kantiaanse opvatting van de aanleg tot het goede en de neiging tot het slechte? Ook deze zijn allebei oorspronkelijk, met dat verschil dat de tweede toevallig is en geen wezensbestemming van de mens. Terwijl de eerste als mogelijkheid noodzakelijk behoort tot het menselijke wezen.

6 Het vervolg van de passage: "Neem nu verder van mij aan dat er voor de vier segmenten ook vier toestanden bestaan, die in de ziel ontstaan: aan de eerste beantwoordt het verstand, aan de tweede de rede; schrijf aan de derde de overtuiging (het geloof) toe en aan de laatste de voorstelling (het vermoeden)".

7 Verder onderzoek moet uitwijzen in welke mate het *Geviert* van Martin Heidegger hiermee verband houdt. Heidegger (en overigens ook Derrida) is uiterst gevoelig voor het denken van/binnen een viervoud.