

DENKEN IN LEUVEN

- Samuel IJsseling (red.), *Over de mens. Vijf filosofische conferenties*. Leuven. Universitaire Pers, 1987, IX + 125 blz., 495 Fr., ISBN 90 6186 241 8
- Herman De Dijn (red.), *Ingrijpen in het leven. Fundamentele vragen over bio-ethiek*. Leuven. Universitaire Pers, 1988, 84 blz., 360 Fr., ISBN 90 6186 297 3
- Antoon Braeckman, Rob Devos & Paul Cruysberghs, *Denken en doen. Over religie, filosofie en politiek bij Schelling en Hegel*. Leuven. Peters, 1988, 77 blz., 200 Fr., ISBN 90 8001 421 4

Men zou kunnen geneigd zijn te stellen dat het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte te Leuven nog steeds en uitsluitend het centrum voor de husserliaanse fenomenologie zou zijn. Wie het recente Husserl-nummer van het tijdschrift *Wijsgerig Perspectief* (jrg.29, nr.3) heeft ingekeken of gelezen, zou deze stelling bevestigd kunnen zien; immers: drie van de vier auteurs zijn in Leuven werkzaam. Ook de Husserl-viering (september 1988) zou in de genoemde richting wijzen. Kijkt men echter andere publicaties na, dan moet men toch bekennen dat het denken in Leuven zeker niet uitsluitend door de fenomenologie van Husserl (en van Heidegger) wordt beheerst, ook niet door wijsgeren, zoals Emmanuel Levinas en Jacques Derrida, die men zich zonder Husserl en Heidegger niet kan voorstellen - al zijn er weer heel wat publicaties die op die tendens wijzen: de door Samuel IJsseling samengestelde bundel over Derrida, (verschenen bij Ambo in 1986) en de vele studies van Roger Burggraave over Levinas.

Bekijken we daartegenover de drie hier voorliggende bundels met essays, dan zien we nagenoeg alle disciplines van de wijsbegeerte (met uitzondering van de formele en mathematische logica) vertegenwoordigd: wijsgerige antropologie, ethiek, metafysica, kennisleer, godsdienstfilosofie, politieke filosofie, geschiedenis van de wijsbegeerte - domeinen waarmee we meerdere namen zouden kunnen verbinden - niet in het minst de aanwezigheid van Hegel, die in Leuven steeds heel intensief werd bestudeerd; Andre Wylleman heeft in dit opzicht meerdere studenten gevormd.

Over de mens is een verzameling van vijf opstellen, geschreven naar aanleiding van lezingen voor een ruimer geïnteresseerd publiek, waarvan Samuel IJsseling in zijn woord vooraf heel voorzichtig zegt dat ze "voorzover ze alle handelen over de vraag naar de mens" 'een zekere eenheid' vertonen. Maar de auteurs schrijven over de mens zo ongelijk! Heel veel voel ik voor de bevinding van IJsseling dat de filosoof, zelfs als hij iets over de mens, zoals deze in zichzelf is, wenst te zeggen, onvermijdelijk in een verhaal terecht komt. Zelfs als hij de verhalen wil ontlopen en voor het zuivere denken kiest. "Uiteindelijk blijkt dit echter onmogelijk te zijn, want hoezeer hij zijn betoog ook tracht te beheersen in al zijn veronderstellingen en consequenties, het zal altijd enigermate doortrokken blijven van verhalende elementen, al waren het maar de intertekstuele verwijzingen die hij nodig heeft om zijn betoog op te bouwen. Er zullen altijd zaken zijn die aan zijn controle ontsnappen. Het zuivere denken zal altijd aangewezen blijven op de materialiteit van de taal. De spanningsverhouding die hier ter sprake komt, kan niet dialectisch worden opgeheven. Zij is enerzijds de reden waarom elke wijsgerige antropologie *uiteindelijk* mislukt en stuk breekt, maar anderzijds is zij ook de reden waarom de wijsgeer voortdurend opnieuw wordt uitgedaagd om, toch iets te zeggen over wat het *is* mens te zijn. Het uithouden van deze spanning is ook en

misschien wel de belangrijkste vorm van *leven met verhalen*" (blz.19-20).

Boeiend is ook het essay van Rudolf Bernet, 'Antropologie: theologie van de mens?' omdat de auteur hier nagaat hoe schatplichtig de wijsgerige antropologie aan het theologische en religieuze denken is. Een gedachte als voorbeeld: "Vanuit zichzelf en onafhankelijk van de openbaring van een persoonlijke God zou de mens waarschijnlijk nooit tot het begrip gekomen zijn van een Ander die oorsprong is van het zelf" (blz.30). Nu is het belangrijkste resultaat van Bernets reflecties niet zozeer de afhankelijkheid van de wijsgerige antropologie ten opzichte van de theologie; hij komt veel eerder tot de vaststelling "dat de wijsgerige antropologie en de traditionele christelijke theologie op dezelfde manier denken" (blz.44).

Weer een andere visie op de mens vindt de lezer in het opstel 'Mystiek en liefde' van Paul Moyaert. In zijn analyse in structureel antropologisch perspectief schetst hij de mystieke levensweg zoals de klassieke auteurs Theresia van Avila en Johannes van het Kruis die in hun werk hebben beschreven. In dit opzicht is Moyaerts tekst bijzonder informatief en instructief. Hij komt tot de conclusie dat de mystieke liefde, die in het verlengde ligt van een gegrepen worden door wat als volkomen volmaakt is (God), wordt ervaren, van een uitzonderlijke realisatie van de christelijke agapè getuigt. In deze tekst vinden we helemaal geen afstandelijk-akademisch-wijsgerig standpunt - wat ook niet moet.

Geëngageerd is ook het essay van Ulrich Melle, 'Menselijke en andere dieren', maar het is een engagement dat ik volslagen aberrant vind. De 'platonisch-stoïcijnscristelijke ethiek' (dit is een term van de auteur) schrijft hij de volgende imperatief toe: "Verwijder u zover mogelijk van het dier, vervolmaak precies die aanleg en vermogens welke de mens van het dier onderscheiden" (blz.87). Melle hekelt deze imperatief, maar men moet hem nu vragen of we het tegendeel moeten doen. Ik ben verbaasd te lezen dat een Husserl-specialist als Ulrich Melle schrijft dat de 'werkelijke dieren' - dit in tegenstelling met wat ter sprake zou komen in het volhouden van de platonische idee van het dier - talrijke levensvormen en leefwerelden kennen (blz.88). Maar naargelang ik het opstel naar het einde toe lees, moet ik uiteindelijk geloven dat de auteur alleen maar wat wil gekscheren. Hoe moet ik anders de volgende 'gedachten' begrijpen? "...er bestaat geen reden om beschaamd te zijn over onze verwantschap met broeder hond en zuster varken" (blz.96). "Dieren in dierenfabrieken zien er allemaal hetzelfde uit, zij gedragen zich gelijkaardig, zijn stompzinnig en worden uiteindelijk gek. Maar in andere omstandigheden zou ieder dier een individueel subject zijn van een leven met individuele neigingen en preferenties, met een complex sociaal gedrag en overeenkomstige geluks- en frustratiegevoelens, een nieuwsgierig en ondernemend wezen" (blz.96-97). Wat nu echter niet wil zeggen dat ik voorstander van de zogenaamde dierfabrieken zou zijn. Dit is een andere kwestie; alleen hoeft ik de dieren daarom geen zin voor logica, taal en een leefwereld toe te kennen.

Heel wat voorzichtiger (en ook afstandelijker) is het artikel van Herman Roelants, 'Mens en machine' wanneer hij de vraag stelt of ons mensbeeld door de ontwikkeling van de 'artificial intelligence' indringend zal veranderen. Hij laat het oordeel aan de toekomst over; "De toekomst zal uitwijzen of we (...) aan het begin van een volkomen nieuwe visie op de mens (staan). Een visie die in een bepaalde zin nog fundamenteeler (en 'bedreigender' zeggen anderen) zou zijn dan de evolutionistische visie, die enkel de unieke geprivilegieerde plaats van de mens in de biologische natuurorde op losse schroeven zette. In een extreme AI-ideologie wordt de mens in zekere zin ontdaan van wat hem blijkbaar het meest wezenlijk leek te karakteriseren: zijn creatieve geestelijke vermogens. De vraag is of de ontwikkelingen in het domein van AI en in verwante

domeinen en de produktie van 'intellectus ex machina' inderdaad een begrippelijke revolutie zullen teweegbrengen in ons verstaan van de mens als 'animal rationale'; ofwel of we opnieuw een variant beleven van de nieuwe kleren van de keizer. En daarmee zijn we tenslotte weer bij een sprookje aangeland" (blz.123-124).

De bundel over bio-ethiek, *Ingrijpen in het leven*, bevat ook enkele heel boeiende bijdragen. In zijn ideologie-kritiek van het bio-ethisch debat stelt Paul Schotsmans terecht de vraag: "Ben ik mijn meester? Bepaal ik willekeurig wanneer het moment om te sterven gekomen is?" (blz.17). Dit is inderdaad de cruciale vraag en wellicht de wijsgerige vraag *par excellence*. Het antwoord is immers bepalend voor ons bestaan, zowel van het mijne als dat van mijn buur. Schotsmans' antwoord is ontkennend en stelt uiteindelijk dat de oorspronkelijke en ware roeping van de heemeester is: "de mens bevorderen in al zijn kenmerken, hem eerbiedigen in al zijn relaties en hem laten uitgroeien tot een mysterie dat oneindig veel groter is dan wat een stap vooruit in de medische technologie ook maar kan betekenen. Daarin ligt dan uiteindelijk de verantwoordelijkheid van al diegenen die in klinisch of onderzoeksverband de toekomst van de geneeskunde zullen uitmaken" (blz.22). Dit is natuurlijk een 'schone' formule en menig arts zal dit voor vrienden in de huiskamer of in een causerie voor een culturele vereniging plechtig onderschrijven, maar ik vrees dat hij in de meer besloten kring van collega's of in de gigantische hospitaalfabrieken gelaten of cynisch zal bekennen dat dit niet haalbaar is en dat de geneeskunde-als-wetenschap (wat dit ook moge betekenen) helemaal niet op deze ethiek is gericht.

In zijn bijdrage over 'Nieuwe technieken en verschuivende betekenissen' gaat Arnold Burms in tegen de vooruitgangs- en zelfontplooiingsideologie. In zijn beschouwingen maakt hij enkele treffende deducties. Ik citeer er enkele. "Diegenen die belang hebben bij de verdere toepassing en uitbreiding van technieken voor heterologe bevruchting werpen zich op als de verdedigers van het verlangen naar een eigen kind. Wat zij hierbij liefst uit het oog verliezen, is dat zij hun doel slechts kunnen bereiken door stelselmatig eicel, zaadcel en baarmoeder voor te stellen als neutrale bestanddelen in een proces dat pas belang krijgt als men dat zelf stipuleert" (blz.31). Ook: "De verheerlijking van de vooruitgang presenteert zich als durf, maar bevat veel bangelijkheid. Woordvoerders van de vooruitgangsidee zijn bang dat ze 'de trein zouden missen' en dat dezelfde bekrompenheid, die zij aan hun voorouders verwijten, hen door hun nakomelingen ook weer zal worden aangewreven" (blz.34).

Roger Burggraeve heeft het uitdrukkelijk over 'De sacraliteit van het menselijk leven'. Hierin komt hij niet op voor een romantisch-naturalistische verabsolutering van het leven als dusdanig, maar voor een "eerbied voor het leven dat, hoe dichter de levensvormen het menselijk leven benaderen en dus hoe dichter hun waarde de waarde van het menselijk leven benadert, zij een meer specifieke en aandachtige eerbied verdienen" (blz.55). Men kan hierbij opmerken dat zo'n formulering wel op een scholastische zijnshierarchie kan lijken. Leven is eigenlijk 'door-de-mens-ervaren-leven', maar hierin maakt hij een onderscheid tussen het sacrale en het profane, dus tussen wat beschermd en niet (zo sterk) beschermd moet worden, tussen dat leven dat hij kan aanspreken en wat hij niet kan aanspreken. Dit laatste lijkt Burggraeve dan als ultieme norm te nemen - waardoor hij tenslotte aan een scholastiek ontsnapt - wanneer hij de context van de radicale verantwoordelijkheid beklemtoont. Er is ten aanzien van het embryonale, potentiële persoonlijke leven een "solidariteit, die niet uit ons eigen vrij initiatief, uit ons vermogen of verlangen ontstaat, maar op ons toekomt vanuit het anders-zijn van het embryo, dat als potentiële menselijke persoon - niet dwingend, maar toch gebiedend en juist daardoor niet dwingend - vraagt om gelaat, of liever om 'face-à-

face' te mogen worden" (blz.56). Dit is de sacraliteit die Burggraeve wenst onderkend te zien.

In zijn genuanceerd en intelligent betoog over 'Natuurlijke orde en zedelijk leven' tracht Urbain Dhondt te begrijpen "hoe de crisis van het ouderschap samengaat met de toenemende tendens tot het ingrijpen in het leven bij zijn duistere empirische oorsprong en bij zijn uitzichtloze empirische eindfase" (blz.62). Dit ligt in de lijn van de gescheiden orde: de natuurlijke orde is zelf geen zedelijke orde en deze kan van de eerste niet zomaar worden afgeleid, bijgevolg heeft de mens de opdracht in zijn oordelen en handelen wijs te zijn; precies deze wijsheid is van een andere orde dan deze van de kennis van de natuur. Voor Dhondt, die een priester is, impliceert deze wijsheid een religieus geconnoteerde gehoorwilligheid die, als ik hem goed begrijp, de basis moet zijn voor een houding die meer helderheid biedt in de normen en waarden die meespelen in het ingrijpen in het leven. Dit in de plaats van wetenschap en technologie als laatste zekerheid.

Rudolf Bernet geeft een slotbeschouwing, en de titel van zijn bijdrage 'Doen zonder denken en denken zonder doen' geeft al het perspectief aan van wat hij hekel: "een denken dat geen rekening houdt met het feitelijke voortplantingsgedrag van de hedendaagse mens is even verdacht als het onbedachte handelen van de technicus in de kliniek" (blz.73). Maar Bernet vertelt toch meer dan dat, want een aanklacht volstaat niet. Veel dringender is het ethische gesprek dat geen dwingend betoog wordt, immers "het beginsel van het ethisch gesprek is het onvoorwaardelijke aanvaarden van de andersheid van het geweten van de Ander. Pas daarna kan men op zoek gaan naar wegen tot een gezamenlijke beraadslaging en haar sociaal rechtvaardige oplossingen voor ethische problemen" (blz.84). Uit zijn betoog wil ik nog een gedachte citeren die het overwegen waard is: "Het is (...) weinig zinvol het biologische en het symbolische frontaal tegenover elkaar te plaatsen. Men moet eerder spreken van *verscheidene symbolische systemen* die *samen* de zin van het menselijke leven doen ontstaan. Biologisch-genetische filiatie is reeds symbolisch bepaald, maar haar betekenis wordt aangevuld met betekenissen die afkomstig zijn uit het systeem van de historisch-culturele filiatie of uit het symbolische systeem van de ouderlijke seksualiteit. Menselijke procreatie is dus steeds een zaak van biologie *en* historiciteit of van seksualiteit *en* vruchtbaarheid" (blz.78).

Dit is een uitstekende bundel geworden. Niet specialistisch, maar wel fundamenteel, zoals Herman De Dijn in zijn redactioneel woord vooraf schrijft. Of met de woorden van Carlos Steel, die voor een inleiding zorgt: algemeenheden zijn noodzakelijk, als ze maar fundamentele zijn. Precies dit moet men van filosofen verwachten zonder dat ze de pregnante concrete vragen uit het oog verliezen. Men moet in het concreet-existentiële de wezenlijke distincties ter sprake brengen, en dit zijn 'algemeenheden' waaraan men niet - als men zinnig wil blijven - mag verzaken.

Specialistischer is de bundel *Doen en denken. Over religie, filosofie en politiek bij Schelling en Hegel*, maar daarom niet minder leesbaar. De drie auteurs, Antoon Braeckman, Rob Devos en Paul Cruysberghs hebben zich echt grondig met de teksten van het Duits Idealisme ingelaten: ze zijn goede lezers en kunnen hun leeservaringen helder meedelen. Daarenboven verliezen ze zich niet in allerlei technische finesses, maar zoeken ze in een welbepaalde wijsgerige traditie de concrete en tegelijk wezenlijke vragen inzake ethiek en politiek. Het eerste essay handelt over Schelling (1775-1854) en zijn visie op de filosofie als ethiek. Het filosoferen impliceert al een praktische vooropstelling. Dat men bijvoorbeeld "opteert om het absolute te denken als subject of als object, is zelf geen theoretische, maar een praktische aangelgenheid: het is afhankelijk van de mate van vrijheid die we onszelf willen toekennen of de mate van

vrijheid die we reeds verworven hebben" (blz.9). In dit perspectief is de vrijheid het begin en het einde van *om het even welk*, zo onderstreept Braeckman, filosofisch systeem. Hierbij luidt dan de transcendentale vraag: "hoe moet ik de werkelijkheid denken opdat de eindige vrijheid a) theoretisch mogelijk, en b) praktisch zinvol zou zijn?" (blz.11). Het opstel van Braeckman toont uiteindelijk aan dat Schelling, zonder dat hij die ooit concreet heeft uitgewerkt, aan de praxis (en niet aan de theorie) het primaat verleent, en dat hij gelooft dat die praxis een mythische onderbouw moet hebben, want alleen via een mythologie (van de Rede), "waarin de vrije praxis gericht en georiënteerd wordt op ethische idealen, wordt het zedelijke handelen gelegitimeerd en krijgt ze zin" (blz.25). Hierbij is het met mij echter niet duidelijk waarom de auteur wat Schelling 'Mythologie' noemt, als 'ideologie' vertaalt.

De overige twee opstellen hebben Hegel als onderwerp. In 'Belijden, denken, doen' ontvouwt Rob Devos Hegels visie op religie en filosofie in het beroemde, maar zo moeilijke boek dat toch weinig afgestudeerden in de wijsbegeerte hebben gelezen, met name de *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hij schetst vooreerst de context waarin het christendom ter sprake komt; vervolgens laat hij zien waarin de rijkdom en de beperktheid van de openbare religie als manifestatie van de geest gelegen is; tenslotte ontwikkelt hij de betekenis van het absolute weten, waarin de religie wordt opgeheven. In zijn uitwerking getuigt Rob Devos van een ernstige lectuur; in zijn meer gearticuleerde slotbeschouwingen gaat hij in tegen een aantal hardnekkige vooroordelen tegen het denken van Hegel. Voor hem is het duidelijk "dat Hegel geen theorie bedrijft alleen maar omwille van de theorie. Een vrijblijvende interpretatie van de werkelijkheid valt evenzeer buiten zijn perspectief als een verdoezelende legitimatie van het bestaande. Als optie-voor-zin betekent het absolute weten een denken en een doen: het denken van de vrijheid impliceert een engagement tot vrijheid en bevrijding" (blz.46).

In de derde en laatste bijdrage van deze boeiende bundel gaat Paul Cruysberghs met de bijdrage 'De religie als grondslag van de staat' in op de verhouding van staat en religie bij Hegel. Na een pregnante introductie tot de problematiek, verdiept de auteur zich eerst nog wat verder in de teksten om Hegels begrip van staat en religie te verhelderen. In een derde deel laat hij zien hoe voor Hegel de religie alleen maar de grondslag van de staat is. In een laatste deel toont hij aan hoe in Hegels ogen slechts het reformatorische christendom de waarachtige grondslag kan zijn voor een vrije staat en dat het katholicisme een religie van de onvrijheid is. Voor Cruysberghs blijft Hegel een actualiserende betekenis behouden. De staat moet immers de vrijheid van de burger garanderen - dit vergeet men al te vaak, zeker als men vandaag in de staat een gigantisch systeem van restricties ziet. Vervolgens meent de auteur dat het van belang is dat men de religie blijft zien in het perspectief van de vrijheid, "die als idee het politieke handelen oriënteert, tot op het niveau van het bewustzijn en het zelfbewustzijn. Precies door die functie van bewustmaking fungeert de religie als fundering en legitimering van, en niet als vlucht uit de politiek. Ze vestigt de politieke orde in wat haar algemeen wezen of haar substantialiteit kan worden genoemd. Of nog: ze is 'denkende zedelijkheid'" (blz.74). Dit laatste wil uiteraard niet zeggen dat Hegel de voorstander van een theocratie zou zijn; Cruysberghs beklemtoont terecht dat de religieuze grondslag slechts grondslag is.

Dit zijn enkele publieke voorbeelden van de wijsgerige werkzaamheden aan de Leuvense universiteit. Het lijkt erop dat in dit grootste filosofische centrum van het land een dynamische wind waait. Men kan niet spreken van een homogene Leuvense school, ook niet van een katholieke filosofie, maar wel van het *denken* dat aan bod kan komen - in de eerste plaats omdat er filosofen zijn, maar ook omdat de universitaire overheid

aan dit filosofische denken voldoende openheid biedt, wat niet van elke universiteit - en ik denk hier aan de Vrije Universiteit van Brussel in het bijzonder - kan worden gezegd.

Jacques DE VISSCHER

WIJSGERIGE TEKSTEN

Wilfried Goossens (red.), *Tekst-Wijs 1. Wijsgerige teksten ter lezing toegelicht*. Leuven/Amersfoort. Acco, 1989, 115 blz., 295 Bfr. ISBN 90 334 1985 8

Met enkelen rond een tafel zitten en een tekst lezen en herlezen, bespreken en notities nemen tot men de tekst begrijpt - dat is een van de belangrijkste en beste middelen om zich grondig met een filosofische tekst in te laten. Het is een werkwijze die men in sommige universiteiten, centra voor wijsbegeerte of zelfs in een 'privatissimum', in een vriendenkring beoefent. Zoök in het Brusselse Centrum voor Wijsbegeerte van de Universitaire Faculteiten van Sint-Aloysius: daar organiseert men al meer dan tien jaar 'tekstlezingen', en de neerslag van zo'n leatuur biedt redakteur Goossens nu aan. Zoals hij in zijn woord vooraf zegt, is de opzet al een filosofisch programma: "De wijsheid der teksten zelf direct en dicht bij een hele waaier geïnteresseerden brengen: zowel bij de 'amateur' die slechts af en toe wat dieper kan graven, als bij de student en zelfs vakfilosoof" (blz. 9-10). Dat dit een uitstekend initiatief is, staat buiten kijf.

Welke teksten komen hier nu aan bod. Samensteller Wilfried Goossens presenteert het derde hoofdstuk van Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Johan Taels biedt een analyse van Kierkegaards *Vrees en beven* aan, Jan Frans Lindemans heeft het over de vervreemding in de *Parijse Manuscripten* van Marx, Rik Bostoen bespreekt Freuds *Die Zukunft einer Illusion*, en tenslotte laat Martin Palmaers *Bauen Wohnen Denken* van Heidegger spreken. Het is een verantwoorde keuze die iedereen smaak voor het filosofisch lezen moet kunnen prikkelen.

Terecht is het niet de bedoeling van de initiatiefnemers geweest om gemakkelijke teksten te kiezen. Het hoofdstuk uit het boek van Kant is zeker niet eenvoudig, maar in ieder geval slaagt Goossens erin de belangrijkste problemen en resultaten van deze tekst aan de oppervlakte te brengen. Men is al te vaak geneigd de ethiek van Kant uitsluitend uit deze *Grundlegung* te halen, en dan meestal nog uit de eerste twee hoofdstukken, terwijl het voor Kant - althans voor dit boekje van 1785 - om het laatste hoofdstuk ging, een hoofdstuk dat men trouwens als de voorbereidende leatuur voor de *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) moet beschouwen; een leatuur die men daarenboven moet afsluiten met het tweede deel van de *Kritik der Urteilskraft* en het eerste deel van de *Religion*. Nu, dat laatste zegt Goossens jammer genoeg niet, maar zijn analyse is in ieder geval zeer degelijk, en bereidt impliciet de verdere, hier gesuggereerde leatuur voor. Het is goed hier te lezen dat Kant *geen* dualist is van de zintuiglijke en intelligente wereld, dat Kant hier een afgemeten vraagstelling behandelt en dat hij er zich voor hoedt het 'zich als intelligentie denken' als een ik dat intelligent