

## VOORWOORD

### METAFISICA TRISTE. KRITISCH DENKEN VANDAAG

*Levi Haeck*

Thierry Baudet gelooft dat de wereld bestuurd wordt door reptielen (en dat Vladimir Poetin de enige is die ons van deze reptielen kan verlossen). Mattias Desmet komt bij Tucker Carlson en Alex Jones spreken over openhartoperaties waarbij patiënten louter middels hypnose onder totale verdoving zouden zijn gebracht, maar ook over de psychotische massavorming inherent aan de coronamaatregelen. De ene is een rechts-populistische politicus en lid van de Nederlandse Tweede Kamer. De andere is psychoanalist en professor klinische psychologie aan de Universiteit Gent. Deze twee voorbeelden zijn slechts zeer verscheidene indicaties van een vage ‘antiwetenschappelijke’ tendens, maar ze worden door adepten van het wetenschappelijk denken, door *sceptici*, veelal op één hoop gegooid. Volgens Maarten Boudry en Joël De Ceulaer is het dan ook geen wonder dat Desmet *psychoanalist* is, wat in hun ogen sowieso al betekent dat de man geen affiniteit met feitelijkheid, rationaliteit en wetenschappelijkheid kan hebben.<sup>1</sup>

Uit deze polemische schets kan blijken dat de huidige strijd om de waarheid publiekelijk vooral door twee kampen uitgevochten wordt. Elk op hun manier maken zij aanspraak op het alleenrecht kritisch te kunnen denken. De vraag wat ‘kritisch denken’ juist inhoudt, het cruciale denken *over* denken, komt echter zelden tot nooit op een ontwapenende manier op de voorgrond in deze discussies. Wel lijken er vandaag twee *impliciete* antwoorden op die vraag publiekelijk serieus genomen te worden.

(1) Volgens sommigen komt het er bij kritisch denken op aan om alles wat in de ‘regimepers’ als waarheid wordt verkondigd, te wantrouwen en eventueel zelfs te vervangen door diepgravende complottheorieën. Alles wat maar een beetje ruikt naar het establishment, zo lijkt het, is automatisch verdacht en dient verruild te worden voor wat in de marge beweerd wordt. Wat door de meerderheid geloofd wordt, kan niet anders dan *fake news* zijn. De waarheid is dan per definitie in het bezit van de marginale positie. De term ‘wetenschappelijke consensus’ is een scheldwoord. Ik denk hier aan mensen als Thierry Baudet, Joe Rogan, en Kate Shemirani. Maar recentelijk dus ook professor Mattias Desmet.

(2) Volgens anderen begint en eindigt kritisch denken bij het empirische falsificatieprincipe (de heilige graal van het sciëntisme), wat net hand in hand gaat met het zoeken naar wetenschappelijke consensus. Volgens dit kamp is een andere visie op wat wetenschap is, niet alleen irrelevant maar potentieel ook gevaarlijk.

Ik denk aan: Maarten Boudry, Johan Braeckman, Geerd Magiels, Steven Pinker, Joël De Ceulaer, kortom intellectuelen die zich in mindere of meerdere mate associëren met de waarden van SKEPP (de *Studiekring voor de Kritische Evaluatie van Pseudowetenschap en het Paranormale*).

In dit themanummer wil ik a contrario de kans bieden aan twee andere soorten stemmen: (a) stemmen die kritisch denken ergens *voorbij* deze twee kampen trachten te situeren, en/of (b) stemmen die kritisch denken *over* deze twee kampen trachten uit te werken.

### Overzicht van de bijdragen aan dit nummer

**Sigrid Wallaert** bijt de spits af. Het motto van de Verlichting, van Kant, van de Universiteit Gent, gaat als volgt: *Sapere aude!* (*Durf (te) denken!*). Maar aan *wie* is deze imperatief gericht? In het licht van de politieke en sociale dimensies van kritisch denken, onderzoekt Wallaert de vraag of ons motto vandaag niet beter af en toe eens '*Credere aude!*' (*Durf te geloven!*) zou zijn. Hoewel ze onderkent dat het "in tijden van fake news en complottheorieën [...] van onschatbare waarde [is] om de *alternative facts* van de *true facts* te kunnen onderscheiden" en dat "de wetenschap [daarin] onze beste gids" is, wil ze dit perspectief in haar essay toch ietwat verschuiven. Kritisch denken, aldus Wallaert, is best geen kritisch denken *for the sake of it*. Het 'in vraag stellen' van met name maatschappelijk kwetsbare stemmen onder het mom van een 'kritische ingesteldheid' is ronduit schadelijk. Aan de hand van haar achtergrond in de feministische ethiek ontwikkelt ze voor ons een 'hermeneutics of trust', "een fundamenteel engagement tot goedgelovigheid" dat komaf maakt met de huidige 'hermeneutics of suspicion'. Zo mondt haar rustige analyse uit in een bevlogen "pleidooi om kwade mensen serieus te nemen". "De stereotypen die we ons doorheen de tijd eigen gemaakt hebben, zorgen ervoor dat we minder geneigd zijn om kwade mensen (en al zeker kwade vrouwen) geloofwaardigheid toe te kennen", terwijl net zij onze geloofwaardigheid verdienen. Door kwade stemmen uit de boot te laten vallen, simpelweg omdat ze hun boodschap met vurige woede uiten, schieten we echter op epistemisch én ethisch vlak tekort. Als een kwade stem ons als geblaf in de oren klinkt, mag dit geen reden zijn om die stem te negeren, wel integendeel!

Met het essay van **Egon Vlerick** zetten we dan weer een stap terug in de tijd en buigen we ons over de gespannen verhouding tussen rede en politiek zoals die aan de orde werd gesteld gedurende de verlichting *zelf*. In "Alle spanning naar de marge en het spinnenweb zijgt in elkaar", zijn "postmarxistische proeve met Vico en Kant aan de uiteinden", voert Vlerick de hedendaagse gedachte dat het de wetenschap is die ons moet gidsen in het organiseren van de samenleving terug tot het gedachtegoed van vroegmoderne en moderne cartesiaanse rationalisten. Met Giambattista Vico (1668-1744) toont Vlerick echter dat "de natuurwetenschap niet van buitenaf [komt] om de maatschappij te informeren",

maar zelf voortkomt uit “een reeds bestaand, onuitgesproken gedeeld bewustzijn van wat binnen een gemeenschap als geldig wordt aanvaard”. Het mooie aan Vico is dus dat hij heel goed toont hoe “complottheorieën aan dezelfde gedeelde voedingsbodem als wetenschap, gemeenplaats en volksgeloof” ontspruiten. Vandaar dat de rol die SKEPP zich aanmeet, met name de rol van “correctie”, waarbij denkfouten “vanuit een positie van superioriteit beschreven en gelaakt” worden, zo misplaatst is. “Wat we niet zien”, aldus Vlerick, “is dat ze met de irrationaliteit in de clinch gaan, om eventueel als de overheerser uit de strijd te komen”. Vlerick toont vervolgens, nu met Marx, Laclau en Mouffe, dat een dergelijke ‘correctionele attitude’ aan het (voorlopige) eindpunt staat van een geschiedenis die zich heeft ingespannen om de “status quo te bewaren en het antagonisme te verbannen naar de marge”. Hierbij zien we dat “de politiek van normaliteit” bepaalde ideeën (zoals die van QAnon) “naar het isolement” heeft geduwd, waardoor ze “door het technocratisch beheer afgesloten werden van de maatschappelijke antagonie” en “van werkelijke kritiek buiten schot” bleven. Zodoende blijkt, aldus Vlerick, dat “het rationeel bijsturen en informeren van de samenleving niet geleid heeft en ook niet zal leiden tot een wetenschapsgeïnformeerde *sensus communis*”. Hiermee maakt Vlerick de buitengewoon verrassende connectie met Kant: om de ware betekenis van ‘*sensus communis*’ in ere te herstellen, hebben we eens te meer een strijdtoneel van ideeën nodig, “zonder dat de strijd (*Streit*) ooit als een dispuut (*Disput*) voor eens en altijd beslecht kan worden [...] door de interpellatie van een geïnformeerde expert”. Vlericks analyse richt zich uiteindelijk niet tot SKEPP, maar tot de complotdenkers. Hij laat hen achter met een vraag. Waaruit kunnen we het meeste *genot* halen? Uit een zoektocht naar “duistere samenzweringen achter het wereldtoneel”? Of uit het zich wagen aan het ‘strijdtoneel der ideeën’, waar er marges noch epicentra zijn, experts noch gekken, en waar iedereen spreekt vanuit een ‘*sensus communis*’ die het antagonisme niet schuwt maar tot kunstvorm verheft?

Vervolgens biedt **Victor Debeerst** ons een rechtlijnig geschreven analyse van de vier ‘narratieve functies’ werkzaam in complottheorieën. Debeerst gaat in tegen de wijdverspreide idee dat mensen vatbaar zijn voor complottheorieën daar waar ze een diepgravend wantrouwen jegens het establishment koesteren. De zaken zitten complexer in elkaar: als er bij complotdenken sprake is van wantrouwen jegens het establishment, dan is het een wantrouwen “dat voortkomt uit een diepgaande, verziekte liefde ervoor”. Zo is de complottheorie op zich vooral “een perverse poging om de ideologische orde te redden van een Andere en tot een herstel te komen waarin het verlangen van de complotdenker wordt vervuld”. Hierin kunnen meer specifiek vier narratieve functies ontwaard worden: (1) de interne ander (het instituut); (2) de externe ander; (3) het perverse; (4) het fantastische of absurde. Omdat de complotdenker, op grond van zijn liefde ervoor, net onderdeel wil uitmaken van de wereldorde en het grootse plan, postuleert hij een ‘interne andere’ die hem hiervan *uitsluit*. Een klassiek voorbeeld is hier de

Jood, die deel is van de Westerse cultuur en van het establishment, maar ook enigszins apart staat. Deze interne andere wordt bij het realiseren van het complot tevens *bijgestaan* door een externe andere. Als voorbeeld hiervan geldt de befaamde ‘omvolkingstheorie’, waarbij er een complot zou zijn “tussen Europese leiders, neomarxisten, Joden [...] en Arabische leiders om Europa te islamiseren” via “grote golven van migranten uit de islamitische leefwereld”. COVID-19 en ‘climate change’ gelden evenzeer als voorbeelden van een externe ander. De narratieve functie van het perverse dient er vervolgens toe om alles wat de interne en externe andere samenbrengt, als transgressief te bestempelen — en dit vooral op seksueel vlak. Als voorbeeld geldt Donald Trumps poging om Mexicaanse immigranten als verkrachters weg te zetten, maar ook QAnons these dat de politieke elite door en door pedofiel is. Ten slotte wordt de zaak beklonken via de functie van het absurde of fantastische, die ervoor zorgt dat de complottheorie “zowel wetenschappelijk, historisch als geopolitiek onmogelijk” *moet zijn*, om zo ook op *epistemologisch* vlak aan het keurslijf van het establishment te kunnen ontsnappen.

Met het bibliografische essay van **Alexandra Van Laeken** ronden we de drie actuele essays af. Zij neemt in haar bijdrage het recent uitgebrachte *Pleidooi tegen het enthousiasme* van de Nederlandse filosoof Coen Simon onder de loep. Simon beargumenteert, als reactie op Cornelis Verhoevens *Een filosofie van het enthousiasme*, dat er in enthousiasme een gevaar schuilt. Deze emotie zou ons, aldus Simon, minder kritisch maken, en meer vatbaar voor complottheorieën. Enthousiasme is met andere woorden alles behalve een praktijk van de filosofie. Kunnen we enthousiasme echter zo gemakkelijk uit de filosofie bannen? Hebben we het dan op geen enkele manier meer nodig? Van Laekens essay gaat dieper in op deze vragen door de verschillende noties van enthousiasme in Simons *Pleidooi tegen het enthousiasme* en Verhoevens *Filosofie van het enthousiasme*, kritisch te benaderen. Ze komt, met Immanuel Kant in de aanslag, tot de hartstochtelijk beargumenteerde conclusie dat het cruciaal is om enthousiasme te onderscheiden van fanatisme. Terwijl Simon fanatisme en enthousiasme op eenzelfde niveau lijkt te plaatsen, maakt Van Laeken duidelijk dat enthousiasme volgens Kant een onontbeerlijke morele emotie is (namelijk “het idee van het goede met affect”), die “bewust de uitdaging aangaat te proberen denken voorbij de limieten van de huidige situatie”, zoals bijvoorbeeld gedurende de Franse revolutie of in het klimaatprotest van Greta Thunberg, terwijl het fanatisme die limieten volledig negeert en veeleer (aldus Kant) tot het geloof in een “onmiddellijke en extraordinaire verbinding met een hogere staat” voert. De pointe van Van Laekens betoog is dat enthousiasme uniek is, omdat het ons in staat stelt “iets voor ogen te houden, wat nog niet het geval is, noch een logisch gevolg is van wat reeds is”. Wat de wetenschap, de religie, of de politiek ook mogen verkondigen, het is voor dit soort gevoel dat we (als filosofen en als burgers tout court) te allen tijde ontvankelijk moeten blijven. Misschien blijkt uit Van Laekens analyse — om even op Wallaerts bijdrage terug te komen — dat de verlichting *zelf* tot een soort

‘Credeere aude’ in staat is?

Maar goed, wat heeft de Verlichting, de Eeuw van de Rede, ons dan geleerd? Deze vraag vormt het twistpunt van het artikel van **Kobe Keymeulen**. In “Enlightenment How?” begeleidt Keymeulen ons door een provocatief academische tocht door Steven Pinkers (en in mindere mate Maarten Boudry’s) interpretatie van de verlichtingsfilosofie. Het artikel onderzoekt de manier waarop het vooruitgangsoptimisme van Pinker en Boudry zich meent te stoelen op bepaalde moderne filosofen zoals Thomas Hobbes en Immanuel Kant. Zo is het voornamelijk Pinkers betrachting om de klassieke verlichtingsfilosofie op te voeren als cognitieve psychologie (Pinkers vakgebied) *avant la lettre*. Als de verlichting ons iets leert, aldus Pinker en Boudry, is het dat de vragen van de filosofie enkel in de wachtkamer van de wetenschap weerklank verdienen. Dit is een vanuit historisch opzicht verbijsterende claim, aangezien het juist gedurende de moderniteit was dat de filosofie, zij het uiteraard steeds in conversatie met de andere wetenschappen, haar eigen stem als discipline wist te verzilveren. Keymeulen tracht de claim (en met name de manier waarop Pinker hem uitwerkt) echter toch op *academisch* vlak serieus te nemen. Wat blijkt? Er is weinig serieus aan Pinkers methodologie. Voor een denker die “expliciet pronkt met zijn ‘158 pagina’s noten en literatuurverwijzingen’”, is het inderdaad op zijn zachtst gezegd verontrustend om te zien dat er in *Enlightenment Now* “geen enkele directe verwijzing naar een verlichtingsdenker” te vinden is. Als we Keymeulens harde maar sterk onderbouwde verdicht serieus mogen nemen, dan zou Pinker misschien wel de Skeptische Put verdienen? Ik citeer uit zijn conclusie:

“Keer op keer zien we hierdoor cirkelredeneringen, waarbij een bepaalde mening over het heden ondersteund wordt door een bepaalde weergave van (zijdelings relevante secundaire literatuur over) een verlichtingsdenker, die zelf dan weer gestoeld blijkt te zijn op die eerste mening. [...] Veel crucialer echter, is de dynamiek waarop deze cirkelredeneringen zich gronden. De mythologisering van de filosofie gaat in deze boeken hand in hand met haar marginalisatie. Door te pleiten voor een filosofie die hooguit problemen kan aanreiken aan de ‘hedendaagse (harde) wetenschappen’ (met de evolutionaire psychologie op kop), door een visie op wijsbegeerte te scheppen los van literair, exegetisch onderzoek, vrijwaren de auteurs zichzelf van deze plicht”.

**Dries Josten** pikt vervolgens Keymeulens draad op door op een gesofistikeerde maar toch behapbare manier te tonen dat de verlichting inderdaad het ‘Credeere aude!’ waarvan reeds sprake, op haar geheel eigen manier, in zich draagt. In zijn artikel analyseert hij het debat over kritisch denken in het licht van Kants ‘modi van voor waar houden’ (*Modi des Fürwahrhaltens*), dat wil zeggen in het licht van het onderscheid dat Kant maakt tussen *menen*, *weten*, en, jawel, *geloven*. Deze modi tonen hoe de relatie van een denkend wezen ten aanzien van de waarheid eerder driedig is, dan tweedig (wat dan enkel geloven en weten

zonder menen, of enkel weten en menen zonder geloven zou zijn). Josten beargumenteert dat de drie modi van voor waar houden ons kunnen tonen dat er een cruciaal punt gemist wordt in de *duale* strijd die door dit nummer gevisieerd wordt. Meer specifiek wordt hier het punt gemaakt dat geloof (*Glaube*) niet alleen op *ethisch* vlak een essentieel onderdeel van Kants transcendente filosofie was (een ethisch subject is een subject dat zichzelf en de andere ethisch gelooft), maar ook op fundamenteel epistemologisch vlak. Het is niet *ondanks* maar *omwille van* de specifieke (dat wil zeggen discursieve) aard van onze rationele vermogens dat geloof voor Kant een primordiale rol te spelen heeft. Jostens bijdrage is misschien wel de meest technische van allemaal, maar het loont de moeite je onder te dompelen in Kants triade van het denkvermogen. Het zal je immers tot het volgende inzicht brengen: de twee binair tegenover elkaar staande kampen in de huidige strijd om de waarheid zullen nooit waarlijk *kritisch* zijn wanneer ze blijven “twisten om de waarheid van de feiten” zonder tegelijkertijd de “mogelijkheidsvoorwaarden van feiten” te benoemen.

Vervolgens maken we de overstap naar de huidige *science wars* en de plaats van de psychoanalyse daarin. In haar artikel verheft **Constance De Meulder** haar frustratie met zowel Mattias Desmet (en consoorten) als SKEPP(-adepten) tot een hoger niveau. Ze vertrekt hiervoor vanuit haar persoonlijk filosofisch traject: ze schreef haar masterthesis in de filosofie bij Johan Braeckman, schreef haar masterthesis in de klinische psychologie bij Mattias Desmet en is nu praktiserend psychoanalytica. Ze toont dat er iets fundamenteel schort aan de manier waarop SKEPP de psychoanalyse onder eenzelfde noemer plaatst als bijvoorbeeld homeopathie en handoplegging: daar waar “homeopathie in de eerste plaats het lichaam” betreft en “haar stellingen empirisch [kunnen] worden onderzocht en gefalsificeerd”, is dit niet het geval voor de psychoanalyse, een theorie die rekenschap wil afleggen van het radicaal bijzondere statuut van de psyche. Terwijl homeopathie het lichaam bestudeert en handoplegging het paranormale inroept, probeerde Lacan “een psychologische theorie te funderen op een radicale subjecttheorie, op een rijke filosofische geschiedenis en op de moderne taal filosofie”. De mens dient als paradoxaal wezen begrepen te worden: “als *tegelijkertijd* (meetbaar) object en (onmeetbare) verhouding tot het object”. Of nog: “de psyche is geen ding, de psyche is een verhouding tot het ding”. Zo roept ook De Meulder op “tot een meer dialectische attitude waar het debat het duale welles-nietesniveau overstijgt door de vraag te verschuiven van wie ‘gelijk’ heeft naar *waarom* iemand een bepaalde overtuiging aanhangt”. Elke gefixeerde waarheid, zo stelt De Meulder met de hulp van Sartre, geeft blijk van een *mauvaise foi*. Dit geldt zowel voor fanatieke sceptici als voor fanatieke psychoanalytici. Uiteindelijk is De Meulder even kritisch voor SKEPP’s sciëntisme als voor Desmets inconsequente en veelal nietszeggende bespiegelingen.

De slotscène wordt voorzien door **Esteban Van Volcem**, die in zijn artikel de meeste van de hierboven uitgewerkte thema’s (en andere) elegant synthetiseert: de politieke, sociale, institutionele, historische, psychologische, epistemologische

(en/of cognitivistische), en dialectische aspecten van kritisch en complotdenken worden door elkaar geweven in een coherent narratief. Van Volcems *partners in crime* zijn: Maarten Boudry, Massimiliano Simons, Bruno Latour, Alenka Zupančič en Jacques Lacan. De genese van een complottheorie draait volgens Van Volcem rond de productie van twee soorten *surplussen*: surplusgenot en surplus kennis. In dit ‘productieproces’ gebeuren er twee zaken: (1) er is sprake van een bemiddeling tussen het sociale en het politieke onbehagen, die aanleiding geeft tot het vormen van overtuigingen, en (2) er worden hierin eigen tegenstellingen en impasses gegenereerd, waardoor men in staat is het ervaren onbehagen te vervormen en te kanaliseren. Het probleem is dat complotdenkers zich hiermee in een staat van onmondigheid vastrijden. De taak van kritisch denken bestaat dan uit (1) “het emanciperen van een problematische verhouding tot de lust inherent aan een theorie (als die een obstakel vormt tot een heldere presentatie van wat op het spel staat)”, en (2) “op vruchtbare wijze theoretiseren wat op het spel staat, dat wil zeggen op een manier die alternatieve wegen identificeert voor de geconstateerde uitdagingen”. Filosofie gaat dan, aldus Van Volcem, helemaal niet over de vraag “wie [...] recht heeft van spreken”. Filosofie “dient veeleer discursieve formaties te bestuderen die geen spreekrecht (of toch geen beslissingsrecht) krijgen”, en dit misschien *net wanneer* “er goede redenen zijn voor het feit dat ze dit spreekrecht niet hebben”. Zo kunnen de impasses en contradicties *intern* aan complottheorieën dialectisch aangewend worden, eerder dan ze te verdoezelen (zoals complotdenkers zelf al te vaak doen) of onschadelijk te maken (zoals sceptici al te vaak doen).

Tot slot kan de enthousiaste lezer nog gading vinden in twee kritische recensies van de hand van niemand minder dan Massimiliano Simons: eentje over *De grote weigering* van Marian Donner, waarin de auteur, met de hulp van Herbert Marcuse, de vraag stelt hoe we vormen van verzet vandaag dienen te begrijpen. En eentje over *Fuck de media, red de pers* van Guido Van Liefferinge (Joepie!), waarin het verschil tussen ‘pers’ en ‘media’ uit de doeken gedaan wordt in een poging om ons te oriënteren in een tijd van complotdenken en *post-truth*.

### **Metafisica triste?**

Uit het voorgaande zou moeten blijken dat in dit themanummer gepoogd wordt om op een kritische manier na te denken *over* kritisch denken. Sta mij toe even stil te staan bij deze zelf-reflectieve structuur en via die omweg dan eindelijk de titel van het nummer duidelijk te maken.

De overkoepelende vooronderstelling van het nummer is zowel normatief als beschrijvend: kritisch denken zou een dergelijk denken over denken *moeten* zijn, en doorheen de geschiedenis van de filosofie is het dat ook meestal *geweest*. Met name de moderne wetenschappelijke revoluties, die tot een op de spits gedreven onderscheid tussen onze rationele en zintuiglijke vermogens leidden,

brachten de vraag wat kritisch denken kan zijn onder de aandacht op een manier die vandaag meer dan ooit relevant is. In de moderniteit werd niet alleen een nieuw begrip van objectiviteit ontwikkeld, er werd ook verder vormgegeven aan de aloude gedachte dat er helemaal niet geoordeeld kan worden over een object zonder tegelijk over het oordeelsvermogen zelf te reflecteren. In het licht van de wetenschappelijke revoluties, teweeggebracht door een orkaan van al dan niet systematisch opgezette observaties en experimenten, kwamen sommige (natuur)filosofen tot het besef dat dergelijke empirische beproevingen niet *objectief* genoemd kunnen worden zonder vergezeld te worden door reflecties op de epistemologische limieten, de metafysische grondslagen, en de logische wetten van ons oordeelsvermogen. Dit probleem werd kernachtig gevat door de Britse filosofe Margaret Cavendish, in haar *Observations upon Experimental Philosophy* uit 1666:

“[...] nature has placed sense and reason together, so that there is no part or particle of nature, which has not its share of reason, as well as of sense [...] therefore it is fit we should not only employ our senses, but chiefly our reason, in the search of the causes of natural effects: for, sense is only a workman, and reason is the designer and surveyor; and as reason guides and directs, so ought sense to work. But seeing that in this age, sense is more in fashion than reason, it is no wonder there are so many irregular opinions and judgments amongst men. However, although it be the mode, yet I, for my part, shall not follow it; but leaving to our moderns, their experimental, or mode philosophy, built upon deluding art, I shall addict myself to the study of contemplative philosophy, and reason shall be my guide”.<sup>2</sup>

Cavendish' pleidooi voor contemplatieve filosofie als essentieel onderdeel van wetenschappelijk en filosofisch onderzoek situeert zich dus *juist* in een periode waarin à volonté empirische experimentele methoden werden ontwikkeld om allerhande feiten over de werkelijkheid te ontdekken, alsof ze uit de lucht vallen, voor zichzelf spreken, en coherent tot ons komen wanneer we maar goed genoeg zoeken. Cavendish begreep dat een feit nooit gratis is. De wereld mag dan wel uit feiten bestaan, om iets over die wereld te weten te komen (beschrijvend) moeten we ons leren oriënteren in het denken (normatief). Geen feit zonder oordeel. Geen beschrijving zonder norm.

Een (op dit punt) gelijkaardige positie werd in de 18e eeuw door Immanuel Kant<sup>3</sup> verder uitgediept. Oordelen, zo stelt Kant, is een poging *van* het denken om de brug te slaan *tussen* het denken en onze zintuiglijke voorstellingen; tussen ‘concept’ en ‘object’. Deze activiteit kan niet aangeleerd worden, er bestaat geen handleiding voor. Een oordeel vellen is altijd enigszins een *leap of faith*, een sprong in het ongewisse. Het oordeelsvermogen, “het vermogen om onder regels te submeren, i.e., om te bepalen of iets onder een gegeven regel (*casus datae legis*) valt of niet” (KrV, A132/B171),<sup>4</sup> is “een special talent dat niet aangeleerd



maar alleen uitgeprobeerd kan worden” (KrV, A133/B172).<sup>5</sup> Het is in een zeker opzicht zelfs “een verborgen kunst in de diepten van de menselijke ziel, waarvan we de ware werking slechts met moeite uit de natuur kunnen afleiden en voor onze ogen kunnen onthullen” (KrV, A141/B180).<sup>6</sup>

Als ons oordeelsvermogen echter werkelijk zo ongrijpbaar is, dan rijst natuurlijk de vraag hoe kritisch denken, begrepen als een denken over denken, zo ook Cavendish’ pleidooi voor contemplatie, er exact kan uitzien.

Er is geen pasklaar antwoord op deze vraag, maar het heeft altijd al te maken gehad met een subtiel spel tussen het sociale en het individuele. De figuur van Socrates, volgens het klassieke scheppingsverhaal de vader van de westerse *philosophia*, kan ons helpen dit spel aanschouwelijk te maken. Deze Athener uit de vijfde eeuw v.o.t. viel nietsvermoedende mensen op straat lastig met ongehoorde vragen over de geldigheid van hun redeneringen. Door onvermoed zijn voet scheef te zetten confronteerde hij passanten met het feit dat ze *altijd reeds* op een bepaalde manier *in het denken gepositioneerd* zijn. Zijn punt was niet dat ze niet nadachten, maar dat ze geen verantwoordelijkheid wilden opnemen voor het feit dat ze altijd al aan het nadenken *waren*. Dit punt aan je laten voorbijgaan als ‘triviaal’ of ‘nietszeggend’, zo placht Socrates over te brengen, is zoveel als een externe kracht, een autoriteit, de koning, het lichaam, de Ander, toelaten die positionering in het denken in jouw plaats te bepalen. Dat is ook het punt dat Kant probeerde te maken, wanneer hij in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) stelt dat we onze ‘onmondigheid’, dat wil zeggen het onvermogen zich van het eigen verstand te bedienen zonder de leiding van een ander, *geheel en al aan onszelf te danken hebben* (WA, AA 08:35). Is dat niet vreemd? Welnee, want niet zelf denken is weigeren te denken, maar weigeren te denken is een intellectuele keuze.

Socrates’ missie was in feite een pleidooi voor zelfreflectie, waarmee hij het devies van de tempel van Delphi in herinnering bracht: ‘ken jezelf!’ (*Gnothi seauton*). Deze leuze moet inderdaad als een regel, als een imperatief begrepen worden. Ze geldt onvoorwaardelijk voor ieder van ons. Het is echter een eeuwige opdracht, geen vervulbare taak.

Die ‘ieder van ons’ is echter, als we Kants omschrijving van het oordeelsvermogen als ‘de subsumptie onder een regel’ serieus nemen, precies een oordeelskwestie: *wie* wordt er onder de regel ‘ken jezelf!’ gesubsumeerd? Aan vrouwen, slaven, en *barbaroi* was de imperatief veelal niet gericht. De ‘universaliteit’ van het ‘ieder van ons’ werd dus vaak beschouwd als een verdoken ‘relatieve algemeenheid’, een algemeenheid *voor sommigen*. Ieder van ons kan denken, ja, maar wie bedoelen we dan? Amoeben? Wellicht niet. Stenen? Nee. Bordercollies, kraaien? Menselijke kinderen? Tot slaaf gemaakt? *Et cetera*. Deze vraag wordt in de realiteit echter subtieler gesteld, bijvoorbeeld door zich op gradaties en evoluties van het denkvermogen te fixeren in termen van al dan niet aangeboren intelligentie, sociaaleconomische status, opvoeding, enzovoort. De metafysica, de *prima philosophia* die het ‘ken jezelf’ sinds de moderniteit

meer en meer als een ‘denken over denken’ interpreteert, kent m.a.w. een sterke sociale en politieke dimensie.

Dat de metafysica, of de filosofie in het algemeen, politiek en sociaal bepaald is, mag echter niet verbazen. Ooit werd ze de *koningin* van alle wetenschappen genoemd. Wie mag er wel en niet met haar meespreken? Wie is er in staat het devies jezelf te kennen te eerbiedigen? Wie is er in staat haar *wet* op te volgen? Hoogstens sommigen, zo blijkt bijvoorbeeld uit het hedendaagse debat over wat wel en niet als *wetenschap* telt, over wie ‘expert’ is en wie gewoon maar een ‘leek’. Met name van dit gegeven wordt in dit themanummer akte genomen.

Maar de eertijdse koningin van alle wetenschappen is rouwende, zo lezen we in het eerste voorwoord op Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* (KrV, Aviii-ix). Hecuba, de koningin van (het gevallen) Troje die gek van verdriet werd toen ze haar zoon en dochter dood aantrof op het strand, legt de metafysica de woorden in de mond: “Qua ras en geboorte de grootste van allemaal, ben ik nu verstoten, machteloos”.<sup>7</sup> Het is echter niet Ovidius, maar Dante Alighieri die de dramatische situatie waarin Hecuba zich begaf, het best capteert:

“Hecuba sad, disconsolate, and captive,  
When lifeless she beheld Polyxena,  
And of her Polydorus on the shore  
Of ocean was the dolorous one aware,  
Out of her senses like a dog she barked,  
So much the anguish had her mind distorted”.<sup>8</sup>

Gek van verdriet begon koningin Hecuba te blaffen als een hond. Bedoelt Kant dan dat de koningin van alle wetenschappen, de metafysica, ook triest en gek geworden is, en dat ze ook is beginnen blaffen als een hond? Het lijkt er wel op. Suggereer ik in dit nummer, met Kant, dat de huidige toon van het kritisch denken, als centraal aspect van de metafysica, evenzeer op *waaninnig geblaf* neerkomt? *No comment*. Hoe dan ook denk ik dat we dringend nieuw élan moeten geven aan de vraag wat denken over denken kan zijn. Indien ze blaft, bijt de metafysica immers niet meer.

Noten:

1 De Ceulaer J., ‘Beste Mattias Desmet, u hebt onder hypnose de schellen van mijn ogen gepeld’, in: De Morgen 16-09-2022; Boudry, M., ‘De rode draad doorheen de radicalisering van Mattias Desmet is schromelijke zelfoverschatting’, in: De Morgen 9-09-2022.

2 Cavendish, M., *Observations upon Experimental Philosophy* (E. O’Neill, Red.), Cambridge, Cambridge University Press, 2001 [1666], p. 99.

3 In overeenstemming met de exegetische praktijk verwijs ik naar de Akademieausgabe (AA) van Kants verzameld werk, waarbij op de afkorting van het werk in kwestie het

bandnummer en de bladzijden volgen, bv. 'WA, AA 08: 35'. Inzake de Kritik der reinen Vernunft volg ik echter de A- en B-paginerings, die naar respectievelijk de eerste (1781) en tweede (1787) uitgave verwijzen.

4 "[...] das Vermögen unter Regeln zu subsumiren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht".

5 "[...] Urtheilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will".

6 "[...] eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden".

7 "Modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops" (Ovidius, *Metamorphoses*, 13:508-10).

8 "Ecuba triste, misera e cattiva, | poscia che vide Polissena morta, | e del suo Polidoro in su la riva | del mar si fu la dolorosa accorta, | forsennata latrò sì come cane; | tanto il dolor le fé la menta morta" (Dante, *Inferno*, 1321, Boek XXX, 16-21).