

PHILOSOPHIA EN SOPHIA :
WIJSBEGEERTE EN WIJSHEID

Bernard Delfgaauw

Er is sinds enkele jaren een merkwaardig spraakgebruik uit Amerika overgewaaid naar het Nederlandse taalgebied. "Dit is mijn filosofie", zegt de kok in een groot restaurant, "ik mag er niet alleen op afgaan, wat ik lekker vind, maar ik moet rekening houden met wat de doorsnee-gast lekker vindt." "Dit is mijn filosofie", zegt de minister van verkeer en waterstaat, "het particulier vervoer moet teruggedrongen worden ten gunste van het openbaar vervoer". "Dit is mijn filosofie", zegt de politie-agent, "wie een overtreding begaat, slinger ik op de bon. Als u het er niet mee eens bent, vertelt u het maar aan de rechter". "Dit is mijn filosofie", zegt de schilder, "nooit verf over verf. Dat houdt niet. Altijd eerst grondig afbranden".

Dit Amerikaanse woordgebruik heeft iets verloren van het oorspronkelijke gebruik van het woord *philosophia*, maar het heeft er ook iets van overgehouden. Wat het laatste betreft : filosofie heeft in de nieuwe betekenis iets te maken met het dagelijks leven. Het is iets, dat er deel van uitmaakt. Wat het eerste betreft : verloren is gegaan het zoeken naar de oorsprong, de zingeving vanuit laatste (of eerste) beginselen. De kok heeft een richtlijn gevonden voor zijn dagelijks werk, een stukje levenswijsheid. De minister heeft een doelstelling voor zijn politiek, van waaruit hij zijn beleid duidelijk kan maken. De agent schakelt tevreden de last van eigen beoordeling van de situatie uit. Hij heeft een vaste regel, verder geen geleuter. De schilder spreekt vanuit verantwoordelijk vakmanschap.

Gemakshalve duiden wij filosofie in de nieuwe Amerikaanse betekenis aan met *philosophy*, filosofie in de klassieke betekenis met *philosophia*. *Philosophy* is on-socratisch, *philosophia* is socratisch. *Philosophy* is onsocratisch, omdat het in zekere zin het laatste woord is, althans op dat levens- of werkgebied, dat in het geding is. *Philosophia* is erdoor gekenmerkt, dat er geen laatste woord is.

Daartussen in loopt het gebied van het vragen. Vragen leidt ertoe, dat de philosophy ofwel opgegeven ofwel gefundeerd wordt. De kok zal zich moeten verantwoorden, als de gérant vindt, dat toch wat al te veel op de doorsnee-smaak wordt ingespeeld. De minister, wanneer in het parlement wordt gesteld, dat het particulier vervoer een soort vrijheidsrecht is. De agent, wanneer de rechter vindt, dat iets meer soepelheid in het hanteren van normen wenselijk is. De schilder, wanneer tegenover hem betoogd wordt, dat zijn methode brandgevaarlijk en duur is.

Gaat men ver genoeg door met vragen, dan komt men van philosophy tot philosophia. Als de vroege dialogen van Plato een juist beeld van Socrates geven, dan was Socrates er een meester in deze overgang te bewerkstelligen. Men heeft Socrates wel eens wreedheid verweten. Zijn gesprekspartners voelen zich best in hun wereld en bestaan. Dan komen zij Socrates op straat tegen en alle zekerheid en veiligheid wordt hun afgenomen. Alles eindigt met een open vraag, waar eerst helemaal geen vragen waren, maar geleefd werd.

Aan het begin van de *Lysis* weet iedereen wat vriendschap is. Aan het einde weet niemand het meer. Wat betekent dit? Dat vriendschap een illusie is? Wij kunnen immers helemaal niet zeggen, wat zij eigenlijk is. Bestaat wel datgene, wat niet in begrippen te vangen is? Of betekent het, dat er lagen in het menselijk bestaan zijn, die wij wel kunnen aanwijzen, maar niet kunnen omschrijven? Betekent dit dan, dat die lagen dieper liggen dan ons denken en gerespecteerd moeten worden? Of betekent het, dat we die lagen in het menselijk bestaan alleen maar moeten dulden? Want wij hebben er nu eenmaal (nog) geen greep op.

Er is een opvallend verschil tussen philosophy in het gangbare spraakgebruik en philosophia bij de vak-filosofen, in Amerika evenzeer als bij ons. Heeft philosophy met het directe leven te maken, dan toch alleen aan de oppervlakte, zolang er geen Socrates in de buurt is. Philosophia staat zo ver van het directe leven af, dat de buitenstaander haar als hobby van kamergeleerden ziet. Natuurlijk: die buitenstaander is bijziende. Hij is vergeten, hoe het existentialisme indertijd diep in het levensbesef ingreep. Hij heeft er geen oog voor, hoe de geduldige kritiek van de analytische filosofie het denken over leven en wereld subtiel en juist daardoor zo onopvallend beïnvloedt. Hij ziet niet, hoe het Marxisme een andere wereld geschapen heeft, mede door het hanteren van de filosofische dialectiek.

Toch is de opvatting over filosofie van de buitenstaander begrijpelijk. In de eeuwenlange geschiedenis van philosophia is onder tafel gevallen, waarom het indertijd begonnen is, m.a.w. de filosofie

is haar eigen oorsprong vergeten. Toch worden we steeds weer aan die oorsprong herinnerd, wanneer wij het woord filosofie uitspreken. Philosophia is liefde tot de sophia, d.i. tot de wijsheid. Coornhert heeft daarvoor de mooie vertaling *wijsbegeerte* gevonden: de begeerte wijs te zijn. Maar wie spreekt er nu nog over wijsheid? En als er dan over wijsheid al gesproken wordt, wie doen dat dan? Soms de theologen en veel meer nog vage lieden als theosofen, anthroposofen en dwepers met Indische mystiek. Zelden of nooit de filosofen.

Toch is het de vraag, of onze situatie zo verschillend is van het tijdperk, waarin de Grieken de behoefte aan filosofie ontdekten. Wilhelm Nestle heeft een beroemd boek geschreven: *Logos und Mythos*. Het thema is eindeloos herhaald. Het begin van de filosofie betekent: niet langer genoegen nemen met een mythische verklaring, maar zoeken naar een rationele verklaring. Maar wat is een *rationele* verklaring? Wat betekent überhaupt *verklaring*? Wat moet er verklaard worden? *Waarom* is verklaring nodig?

Onmogelijk al die vragen hier te beantwoorden, als beantwoorden al mogelijk is. Maar als wij willen begrijpen, waar wij zelf nu staan, dan moet en kan er wel iets gezegd worden. In de zesde eeuw voor Christus, als de eerste denkers opstaan, die de traditie al spoedig filosofen is gaan noemen, is Homerus reeds lang de leermeester der Grieken en hij zal dit nog lang blijven, misschien nog wel tot op de dag van vandaag. Maar in het leerproces verandert de leermeester evenzeer als de leerling.

De helden van Homerus spreken eerst en handelen dan: *καὶ ἔπεα πτερόεντα προσηύδα* — “en hij sprak de gevleugelde woorden”. De woorden zijn niet alleen gevleugeld omdat zij door het medium van de lucht de toegesprokenen bereiken, maar ook omdat zij van de goden komen. En omdat zij van de goden komen, zijn zij de inleiding tot de daad. Het begin van het Johannes-evangelie heeft in de late oudheid een onuitwisbare indruk gemaakt, omdat het zowel aansloot op Genesis 1, waarin God scheidt door te spreken, als op een oer-Grieks besef, dat het woord - logos - de eigenlijke daad is.

Homerus bleef, maar zijn leerlingen veranderden. Reeds Hesiodus stelt de vragen anders. Het gaat hem niet om het verklaren van de handelingen van individuen — al zijn dit bij Homerus dan ook geen gewone mensen, die niet meetellen, maar helden — maar om het verklaren van de wereld waarin wij leven. Bij hem wordt al die merkwaardige spiegeling van de verklaring zichtbaar: alle wereld-verklaring is tegelijk en onverbrekkelijk mens-verklaring. Maar de verklaring blijft een verklaring door goden.

Wat is er gebeurd, als de eerste filosofen in de zesde eeuw andere

wegen van verklaring gaan zoeken? Waarom zetten zij de goden als het ware aan de kant? Wij kunnen er slechts naar raden, maar de kern van de zaak moet toch wel het volgende geweest zijn. Als wij iets niet meer begrijpen, roepen wij de goden ter hulp. Maar dat is een vorm van gemakzucht. Als men werkelijk verklaren wil, moet men dan geen aantoonbaar verband kunnen leggen tussen het verklaarde en het verklarende? Zo ontstaat het denken over oorzaken (*αἰτία*), beginselen (*ἀρχαί*), elementen (*στοιχεῖα*), dat door Aristoteles in *Physica* en *Metaphysica* tot een systematische vraagstelling wordt gebracht.

Het is onjuist te denken, dat deze “rationele” vraagstelling principieel a- of zelfs anti-religieus was. Volgens de traditie was ook voor de eerste filosoof “alles vol van goden”¹. En voor Xenophanes voert de nieuwe vraagstelling niet tot atheïsme, maar tot zuivering van het begrip van het goddelijke. Maar toch is er iets als verbijstering, zelfs van vertwijfeling. Anaximander spreekt het grondbeginsel van de tragedie uit: De zijnden doen elkaar recht en vergelden elkaars schuld volgens de orde van de tijd². En dezelfde Anaximander stelt — erger dan een vloek voor de Griek — dat het grondbeginsel τὸ ἄπειρον, het onbegrensde, is. Zelfs Aristoteles ziet zich nog genoodzaakt de hier opgeroepen geesten te bezweren. Het onbegrensde of onbepaalde is niet, het is er alleen in potentie, voorzover het in act bepaald wordt: de stof (ὕλη) door de vorm (μορφή). Het is er ook niet “naar boven toe”, want God heeft geen onbepaaldheid (dynamis), maar is zelfbepaling: energie bij uitstek: νοήσεως νόησις, denken (d.i. bepaling) van het denken: zelfbepaling³.

Als wat in de wereld gebeurt, als wat wij doen niet woord en werk van goden is, van wie dan? Valt de wereld uiteen in een chaos van ongerichte krachten? En wij zelf: is er nog eenheid? Of vallen ook wij zelf uiteen in strevingen, die elkaar doorkruisen en waarin geen zin te ontdekken valt? Thales, Anaximander, Anaximenes, natuurfilosofen genoemd (Aristoteles noemt ze physiologen, φυσιολόγοι) proberen eenheid in de wereld te vinden. Want is er eenheid in de wereld, dan ook voor ons, die immers geheel en al bestaan in onze betrokkenheid op de wereld.

Thales en Anaximenes bezweren de situatie door op basis van bepaalde natuur-fenomenen te stellen dat alles water is (de aggregatie-toestanden) of alles lucht (de ademhaling). Anaximander doet geen poging een geruststellende eenheid op te roepen: er is alleen het apeiron: het naar alle kanten onbepaalde en onbegrensde. Daarom is alles voortdurende strijd: “De zijnden vergelden elkaar hun schuld”. De tijd van de vroege filosofen is die van het ontstaan

van de lyriek : de mens ontdekt zijn innerlijk. Hij vindt er niet langer goden, die de woorden voor hem spreken. Hij vindt zichzelf met tedere en met gruwelijke gevoelens voor de anderen. Er zijn bibliotheken volgeschreven over de liefelijkheid van Sappho's gedichten, maar haar woorden hebben steeds dezelfde grondtoon : vergankelijkheid en smart. Ruim voor de volle ontplooiing van de Griekse geest, schrijft Bacchylides verbijsterd en vertwijfeld de woorden neer :

*θανοῖσι μὴ φῦναι φέριστον
μηδ' ἑλίου προσιδεῖν
φέγγος*

Voor stervelingen ware het het beste

nooit geboren te zijn en nooit de stralende zon te zien⁴.

Wat is er eigenlijk aan de gang bij die vroege filosofen en lyrieci ? Wat anders dan de ontdekking van het zelfbewustzijn ? Natuurlijk was er een ik vóór de eerste filosoof en de eerste lyricus. Zo ver wij terug kunnen gaan in de wereld van Indo-Germaanse en Semitische talen (en waarschijnlijk ook elders) vinden wij ik-vormen bij de voornaamwoorden en de werkwoorden. Maar wie was dat ik ? Bij Homerus een ik, waarin de goden spreken en handelen. Maar bij de lyrieci en de filosofen gaat dat ik naar zichzelf vragen : het ik wordt ikzelf. De lyrieci drukten dit het eerst en het meest rechtstreeks uit. De filosofen voorlopig nog langs een omweg. In zekere zin blijven ze altijd omwegen bewandelen tot Pascal. Zij blijven objectiveren en houden daarmee een scherm overeind tussen ik en ikzelf. De lyricus daarentegen is hulpeloos, hij levert zichzelf uit aan zichzelf en daarmee aan anderen.

Maar waarom komen deze vragen op in de zesde eeuw ? Waarom gaan de goden na Homerus ruimte maken voor het ik ? Een verklaring in de zin van de marxistische school voldoet niet. Een verklaring, die aan het marxisme voorbij gaat, misschien nog minder. De Griekse wereld is niet in verval. Integendeel, Zij begint zich haar economische en politieke macht bewust te worden. Bewust is zij zich echter tevens van de bedreiging : Perzië. Een botsing lijkt onafwendbaar en zij komt ook. Geen wonder dat de spanning nergens meer voelbaar is dan bij de Klein-Aziatische Grieken. Daar begint de filosofie. Daar leeft de tragische wijsgeer — ὁ σκοτεινός, de duistere, zeiden de Grieken reeds — Heraclitus.

Heraclitus is zich meer bewust dan wie ook van de spanningen, die overal aanwezig zijn. Hij leeft in het gebied, waar de spanningen het sterkst zijn. Dat de sociaal-economische verhoudingen bij dit alles een grote rol spelen, is duidelijk. Het gaat om de botsing tussen twee politieke en economische machten, die beide in expansie zijn :

Griekenland en Perzië. De spanningen werden uiteraard het sterkst gevoeld, waar de contacten het intenst waren. Het bezit van de zeevarende handelssteden aan de Klein-Aziatische Westkust was voor Perzië van eminent belang.

Kan men nu alles tot die sociaal-economisch-politieke spanningen herleiden? De zich wijzigende houding tegenover de goden bijvoorbeeld? Men zou kunnen zeggen: de goden tonen zich machteloos tegenover de dreigende catastrofe. Men behoeft hun bestaan niet te ontkennen — dat doet zelfs Epicurus twee eeuwen later nog niet: hij plaatst ze alleen *tussen* de werelden, in en met de werelden hebben zij niets te maken — maar men moet wel op eigen kracht vertrouwen en zelf handelen, niet wachten op de *ἔπεα πτερόεντα*, de gevleugelde woorden.

Zijn het de spanningen tussen de beide grootmachten, die Heraclitus tot de eerste socioloog maken, die als eerste oog heeft voor de levende tegenstellingen tussen de verschillende klassen? Maakt dit hem dan weer gevoelig voor de spanningen, die binnen de individuele mens leven? Of houdt hier de sociaal-economische verklaring op en moeten wij zeggen: de spanningen binnen de mens als individu kwamen in zicht door het wegvallen of beter door het zich terugtrekken van de goden? Maar als juist dit laatste dan toch weer samenhangt met het besef, dat de bedreiging van ons eist, dat wij eigen kracht leren kennen?

Zover wij kunnen zien, is er in heel de wijsgerige wereld vóór Socrates slechts één, die Anaximanders gedachte van het apeiron en van de wederzijdse schuld aandurft. Althans in deze vroege periode. Bij de latere natuurfilosofen, Anaxagoras en Empedocles, komt men haar ook tegen, maar veel meer gesystematiseerd en daardoor ook veel minder gevaarlijk gemaakt. Niet dat Heraclitus ervan afgezien heeft een greep op het geheel te zoeken: dat is en blijft bij hem de logos, die de nomos, de wet van heelal en mensenwereld is. Alles gaat ten onder, maar uit de ondergang ontstaat het nieuwe: *ὀδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠντή*, de weg naar boven is een en dezelfde als die naar beneden⁵.

Het blijft merkwaardig, dat tijdgenoten van Heraclitus heel andere wegen zoeken. Juist waar de bedreiging veel en veel minder is, in Groot-Griekenland, wordt een totaal andere weg gezocht om het zich terugtrekken van de goden te overleven. Xenophanes had de weg gezocht van vele goden naar één God. Bij Parmenides is alles veel abstracter: de veelheid is voor hem de vijand als zodanig. De veelheid is in het waarneembare, dat een illusie is. Wie denkt, zal alleen het éne zijn kunnen denken. Daarin alleen zal de mens zijn rust vinden.

Pythagoras herleidt alles tot de getallen. Hoezeer deze

ogenschijnlijke wiskunde als poging tot her verkrijgen van menselijke zekerheid te zien is, blijkt duidelijk uit de verbinding van wiskunde en ascetische levenswijze. Dat betekent niet, dat de Pythagoreeërs niet tevens zelf grote verdiensten zouden hebben voor de ontwikkeling van wiskunde, astronomie en musicologie. Zij hebben die verdiensten, evenals Parmenides de verdienste heeft de problemen van zijn en schijn, van het ene en het vele op onvergankelijke wijze aan de orde gesteld te hebben.

Maar het blijft een vlucht : de ontkenning van het vele, de herleiding van alles tot getallen : het zijn verschillende vormen van vlucht uit deze stoffelijke, waarneembare wereld. Natuurlijk de vlucht is mogelijk, omdat deze stoffelijke wereld niet alleen maar stoffelijk is. De wiskunde van de Pythagoreeërs, het ene van Parmenides vullen de lacune, die de goden hebben achtergelaten. Maar juist de goden plaatsten de mens in de werkelijke wereld. Met de goden verdwijnt ook de reële wereld.

Zo ontstaat de filosofie. Het woord *philosophia* schijnt het eerst door de Pythagoreeërs gebruikt te zijn. Het betekent liefde tot de wijsheid, maar daar alle *philein*, alle beminnen een zoeken naar de geliefde is, kan men ook vertalen : zoeken naar wijsheid. Wijsheid is geen gegeven, dat klaar ligt, maar iets dat zoekende gevonden moet worden en zich in het zoeken verder ontwikkelt. Dit zoeken naar wijsheid vertoont zich van meet af aan in twee vormen : in de abstractie van de wetenschap en in de concrete bezinning op eigen zijn en handelen.

Opmerkelijk is, dat de filosofen zich van dit uiteengaan van wetenschap enerzijds en bezinning op eigen zijn anderzijds voorlopig geen rekenschap geven. In de "theoria" van Aristoteles vallen zij als het ware vanzelfsprekend samen. Maar intussen was het proces van de vorming van zelfstandige wetenschappen reeds lang aan de gang. Wiskunde, sterrenkunde en geneeskunde zijn daar duidelijke voorbeelden van. Aristoteles zelf geeft de aanzet tot de biologie. Als wij de genoemde concrete bezinning op eigen zijn voortaan wijsheid noemen, dan is het duidelijk, dat wetenschap en wijsheid steeds meer eigen wegen gaan.

Bij Epicurus en de Stoa is in zekere zin een terugkeer aanwezig naar de oorspronkelijke opvatting van filosofie : het gaat niet primair om de theoretische bezinning, maar om de bezinning op het eigen leven. De wetenschap wordt niet aan de kant gezet, maar dienstbaar gemaakt. Formele wetenschap (logica) en materiële wetenschap (physica) zijn nodig om tot inzicht te komen in het gebied, waar het uiteindelijk om gaat : mijn zijn binnen de kosmos (ethica). De σοφία staat weer centraal als *mijn* houding in leven en wereld. De

wetenschap *ἐπιστήμη*, is doodeenvoudig iets anders.

Zijn daarmee de betrekkingen tussen wetenschap en wijsheid verbroken? Helaas, dikwijls wel, zowel in de oudheid als in onze tijd. De kilheid van de Stoa en het egocentrisme van Epicurus versterkte op dialektische wijze de toewending tot de mysteriën, waarin men de warmte, de geborgenheid en de gebondenheid zocht, die men bij de filosofen niet vond. Hetzelfde fenomeen verklaart de grote belangstelling, die Oosterse godsdiensten en half-filosofieën (de verschillende vormen van de gnosis) sinds het begin van onze jaartelling en ten dele reeds daarvoor overal in het Romeinse rijk vinden.

Hoe men ook over het Christendom moge denken, het is erin geslaagd, evenwicht te vinden tussen verstand en hart, lange tijd beide te bevredigen en daardoor vele vormen van obscurantisme terug te dringen. Bidez zegt het aldus: "Alleen de religie van de Gekruisigde zou zich in staat tonen de ondergang der oude beschaving te verhinderen en ons voortdurend lijden draaglijk te maken, door de arbeid der handen zowel als het leed tot een zedelijke plicht te verheffen en te veredelen"⁶.

Een merkwaardige vermenging van antieke cultuurvormen en christelijk levensbesef hield het Oost-Romeinse keizerrijk met afwisselende perioden van bloei tot 1453 in leven. Een even merkwaardige vermenging van Germaanse, Romeinse en Christelijke traditie inspireerde de grootste periode van de Westerse Middeleeuwen. Zoals Hegel en Nietzsche duidelijk gezien hebben, was het ondanks alles het Christendom, dat de kern en de ruggegraat van deze beide culturen vormde. Tegelijk echter moet men vaststellen, hoe weinig het Christendom op de gedragingen der mensen inwerkte. De vier evangeliën, in het bijzonder de drie synoptische, presenteren het Christendom als een levensleer. Reeds in de brieven van Paulus is te zien, hoe daaruit een denkleer gaat ontstaan.

Het noodlot van het Christendom is, dat het van levenspraktijk steeds meer tot theorie is geworden en vooral, dat deze theorie niet meer terugschakelde naar de praktijk, zodat men enerzijds alle misdrijven kon begaan in naam van het Christendom, anderzijds alle vormen van onmenselijkheid liet opkomen. Het Christendom leeft nog slechts daar, waar individuen, door hun geloof geïnspireerd, zich inzetten voor een betere maatschappij of althans met raad en daad naast de slachtoffers van onze onmenselijke maatschappij gaan staan.

Wat heeft dit alles nog met filosofie te maken? Het volgende. Gesteld dat het Christendom uit de (westerse) wereld verdwijnt, wat dan? Gesteld dat het Christendom *niet* uit de (westerse) wereld

verdwijnt, wat dan? Wat moet in elk van die twee situaties de filosofie doen? Zij en de kunst zijn de enigen, die iets doen kunnen. De wetenschap alleen is machteloos. Zij geeft technieken, die alleen vanuit een wereld- en levensvisie gebruikt kunnen worden. Aan zichzelf overgelaten kan de wetenschap wel van alles, maar niets ter vermenschelijking van het leven. Daarvoor heeft zij de aanwijzingen der bezinning, der wijsheid (*σοφία*) nodig.

In deze bezinning, dit zoeken naar wijsheid, ligt het eigenlijke van de filosofie. Betekent dit, dat filosofie opgaat in een voortdurende concentratie op eigen zijn en handelen, een soort navelstaanderij is, zoals vele westerse jongeren op het ogenblik vanuit India schijnen te verwachten? Helemaal niet. Er zijn vele gebieden waarop telkens op andere wijze van filosofie sprake is. Sinds de oudheid splitsen zich wetenschappen van de filosofie af. Zij doen dit, zodra zij als technische bezigheid beoefend kunnen worden. Men hoeft geen filosoof te zijn om aan wiskunde te kunnen doen. Men kan — en kon reeds in de Oudheid — een uitstekend wiskundige zijn, terwijl men tegelijk een slecht of helemaal geen filosoof is.

Dat betekent niet, dat wijsbegeerte niets met wiskunde te maken heeft. Er is een tweezijdige relatie. De wijsbegeerte gaat steeds weer bij de wiskunde in de leer om zich te scholen in consequent denken: Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz. Maar omgekeerd is iemand reeds wijsgerig bezig (al kan dit zeer impliciet blijven), als hij zich afvraagt, waarom hij eigenlijk aan wiskunde doet. Veel explicieter wordt dit in een modern wetenschapsbeleid. Bij de verdeling van de gelden zal men de betekenis van een bepaalde wetenschap voor de maatschappij moeten bepalen. Daarbij is niet alleen in het geding, hoe de onderlinge verhouding der wetenschappen en hun relatie tot de maatschappij is, maar ook hoe men deze verhouding en deze relatie wil.

Dit betekent, dat argumenten een rol spelen, die op de gebieden van sociale filosofie en wetenschapsfilosofie liggen. Hoe explicieter die argumenten worden, hoe duidelijker en tevens hoe wijsgeriger het beleid. In beide gebieden van de filosofie spelen zowel formele redeneringen als feitelijke gegevens uit maatschappij en wetenschap een rol, maar in de visie, die men op wetenschap en maatschappij heeft, speelt het (individuele en sociale) mensbeeld een beslissende rol. En dit mensbeeld berust mede op de al of niet geëxpliciteerde visie op het eigen mens-zijn. Hoe minder expliciteatie, hoe minder visie, hoe meer blindheid.

Iedere wetenschap heeft fundamentele problemen, die een verbinding leggen met de filosofische problematiek. De wetenschapsbeoefenaar behoeft er zich niet mee bezig te houden om

een goed vakman te zijn, maar de betreffende wetenschap als geheel komt er op de duur niet onder uit, wil zij zich verder ontwikkelen. Zijn er aldus reeds verschillende banden tussen wiskunde en natuurwetenschappen enerzijds en de filosofie anderzijds, bij de geesteswetenschappen en de sociale wetenschappen zijn de banden nog veel nauwer. Bij deze wetenschappen dringt de wijsgerige visie in de wetenschap zelf in.

De klassieke economie van Adam Smith tot Marx en van Marx tot op onze dagen wordt beheerst door de gedachte van een economisch mechanisme. Economische wetten zijn als natuurwetten. Daarin ligt reeds een mensbeeld opgesloten en is reeds stelling genomen t.a.v. de verhouding tussen individu en maatschappij. De wetenschap der economie veronderstelt wijsgerige anthropologie en sociale wijsbegeerte.

De geschiedenis beschrijft het gebeuren nooit "zoals het geweest is". De geschiedeniswetenschap selecteert. Geselecteerd wordt het belangrijke. Maar wat belangrijk is, hangt af van de visie van de historicus. Hoezeer deze ook maatschappelijk bepaald is, het blijft *zijn* visie. En deze visie is zowel sterker als wijsgeriger, naarmate zij van onbewust-impliciet tot bewust-expliciet wordt. De wetenschap der geschiedenis veronderstelt een filosofie der geschiedenis.

Soortgelijke zaken kunnen gezegd worden van sociologie, psychologie, andragogie enz. De wetenschap veronderstelt filosofie. Als zij zich dit niet bewust is, gaat zij van een onbewuste en impliciete filosofie uit. Taak van de filosofie is, deze onbewuste en impliciete filosofie bewust en expliciet te maken.

Overal waar wijsbegeerte in het geding is, is de mens in het geding. Daarmee komen wij terug op het klassieke dubbelaspect van de filosofie, dat sinds Plato zo duidelijk is : enerzijds wetenschap (*ἐπιστήμη*) anderzijds wijsheid (*σοφία*). Zo spoedig een bepaald probleemgebied binnen de wijsbegeerte vaste methoden en technieken krijgt, ontstaat een nieuwe wetenschap. De logica is daarvan een der laatste voorbeelden. Logica is geen wijsbegeerte meer, hoeveel wijsgerige vraagstukken overigens nog altijd met haar fundering verbonden zijn.

Wat altijd filosofie blijft, is het andere aspect : dat der wijsheid. Filosofie blijft zoeken naar *σοφία*, wijsheid. Dit zoeken is niet in technieken te vangen. Er kunnen alleen aanwijzingen gegeven worden. Een der belangrijkste is : lees de grote wijsgeren, kijk naar de kunstenaars, beluister de grote godsdienststichters. Een andere belangrijke aanwijzing : streef naar overeenstemming tussen levensbeschouwing en levenshouding. Weer een andere : realiseer jezelf, dat je mens bent met en door anderen. Dit impliceert

gerechtigheid op individueel en sociaal plan. Dit wederom impliceert maatschappij-kritiek.

Iedere mens is impliciet wijsgeer. Het gaat er in de wijsbegeerte om expliciet te maken wat impliciet gegeven is, en daardoor het impliciet-onbewuste onder kritiek te stellen. Deze kritiek kan positief en negatief uitvallen. Zij kan beamen en verder ontwikkelen, wat voordien enkel impliciet aanwezig was; zij kan dit ook verwerpen en in andere richting ombuigen. Daartoe helpt wijsgerige anthropologie. Deze veronderstelt op haar beurt sociale wijsbegeerte, omdat anders een onvruchtbaar egocentrisme onafwendbaar is. Deze veronderstelt op haar beurt een filosofie der geschiedenis, omdat alleen deze duidelijk maakt wat er in de wereld gaande is.

Nu terug naar de beide hierboven gestelde vragen.

Gesteld dat het Christendom uit de (westerse) wereld verdwijnt, wat dan ? Dan moeten wij beseffen, dat wij moeten afwachten. Is de hele godsgedachte alleen maar een illusie geweest of niet : Hoe vangen wij de door Nietzsche gesignaleerde geestelijke armoede van Gods afwezigheid op ? Onze technische, construerende mentaliteit helpt ons hier niets. Wij dienen alleen te bedenken, dat medemenselijkheid in de geschiedenis steeds met godsbesef verbonden was, althans zeker in het Westen : Stoa, Jodendom, Christendom, Islam. Het geldt zelfs op dialektische wijze voor het westerse atheïsme, dat meent de medemens alleen te kunnen ontdekken door eerst God te doden. Als God verdwijnt, zullen wij *toch* de medemens en een menselijke wereld moeten zien te redden.

Gesteld dat het Christendom *niet* uit de (westerse) wereld verdwijnt, wat dan ? Iedere cultuurgodsdienst loopt het gevaar onverdraagzaam te worden. Filosofie is relativerend. Sociaal gezien is haar taak : vrijheid en verdraagzaamheid te bevorderen. Maar ook in een christelijke wereld behoudt de filosofie haar individuele betekenis. Want vrijheid en verdraagzaamheid moeten wel in instituties gestalte krijgen, maar dit is alleen mogelijk wanneer de leden der gemeenschap zelf uit het beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid leven. Daarenboven kan een godsdienst alleen degene aanspreken, die innerlijk, d.i. impliciet-filosofisch, zich reeds vragen over leven en gemeenschap heeft gesteld. Ten overvloede : hier wordt gedacht aan echte godsdienst, niet aan een "godsdienst", die vanzelfsprekend zou zijn, wanneer men in een bepaalde maatschappij wordt geboren. Deze heeft grote betekenis in z.g. primitieve gemeenschappen, maar kan voor ons slechts schijn-godsdienst zijn.

De these van dit artikel kan op twee wijzen omschreven worden : systematisch en historisch.

Systematisch : philosophia heeft een van haar beide polen in de σοφία, maar deze pool moet steeds in verbinding blijven met de andere pool, die der wetenschap, ἐπιστήμη. Wetenschap is algemeen geldig, wijsheid is persoonlijk. Philosophia beweegt zich steeds tussen deze twee polen : de wijsheid moet voortdurend onder de kritiek van de wetenschap staan ; de wetenschap onder de kritiek van de wijsheid. Philosophia plaatst de mens als een ik-zelf met zijn onvervangbare innerlijkheid in de samenleving met haar historische structuren en tendenties. De mens is meer dan een knooppunt van relaties, zoals het structuralisme schijnt te denken. De mens is minder dan een soevereine vrijheid in denken en handelen, zoals sommige vormen van idealisme gedacht hebben. De mens is een wankel evenwicht : zijn evenwichtsleer is de σοφία.

Historisch : de laatste grote wijsgerige synthese is die van Hegel. Deze synthese is — ondanks de enorme hoeveelheid concreet materiaal — abstract, zoals Marx en Kierkegaard gezien hebben. Deze twee denkers hebben Hegel concreet gemaakt, maar tegelijk de synthese verbroken. Marx ziet de pool van de uiterlijkheid : gemeenschap, wereld; Kierkegaard de pool van de innerlijkheid : zelfbewustzijn, eigen persoonlijke verantwoordelijkheid. Uiteraard ontbreekt bij geen van beiden de andere pool geheel, maar het gaat om wat bij hen domineert en beslissend is voor hun invloed.

Conclusie : de opgave, die aan de wijsbegeerte van onze tijd gesteld wordt, is het herstel van de synthese van Hegel : vereniging van innerlijkheid en uiterlijkheid. Marx heeft de uiterlijkheid op concreet niveau geplaatst, Kierkegaard de innerlijkheid. Beide zijn onmachtig een menselijk leven en een menselijke maatschappij te funderen. Dit is alleen mogelijk, wanneer beider denken op hetzelfde concrete niveau tot eenheid wordt gebracht. Doch dit is niet een zaak van denken alleen, maar van de praxis. Punt voor punt zal de sociale maatschappij-structuur van Marx verwerkelijk moeten worden. Punt voor punt zal ook de innerlijkheid van de mens uit de geld-macht-maatschappij teruggewonnen moeten worden. Kierkegaards denken is alleen via dat van Marx in werkelijkheid om te zetten : dat van Marx alleen via het denken van Kierkegaard. Alleen zo kan Plato's idee van het goede werkelijkheid worden in een vergankelijke wereld.

REFERENTIES

¹ Diels-Kranz, Thales A 22 (Aristoteles, De Anima I 5, 411a7).

² Diels-Kranz, Anaximander B 1 (Simplicius. In Phys. Arist. Comm. 24, 13).

³ Aristoteles, *Metaphysica* XII, c⁹, 1074b34.

⁴ Bacchylides, *Epinikion* 5, 160-162. Dat Bacchylides, evenals de tragici doen, een mythische held deze woorden in de mond legt, verandert aan het getuigenis als zodanig niets.

⁵ Diels-Kranz, *Heraclitus* B 60 (Hippolytus, *Refut.* IX 10).

⁶ Joseph Bidez, *Keizer Julianus* (nederl. vert. blz. 272, *Aula* 5, Spectrum, Utrecht-Antwerpen).