

FILOSOFIE ALS ROEPING

Leesexemplaar



FILOSOFIE ALS ROEPING

MARLIES DE MUNCK
HERBERT DE VRIESE
JASPER VAN DE VIJVER &
GEERT VAN EEKERT (RED.)

P E L C K M A N S

INHOUD

VOORWOORD 9

DEEL I:

VERSCHILLENDE POSITIES BIJ EEN VRAAGSTUK 19

Filosofie als roeping (Guido Vanheeswijck), p.21; Filosofie als 'Beruf' (André Cloots), p.31; Mondigheid (Karim Zahidi), p.41; Behouden om te vernieuwen (Willem Lemmens), p.46; De roeping van de filosoof (Dirk van der Wulp), p.55; Philosophari cum ira et studio (Ludo Abicht), p.64; Misosofie (Walter Van Herck), p.72

DEEL II:

STEMMEN UIT HEDEN EN VERLEDEN 79

Solon (Koenraad Verrycken), p.81; Paulus en de filosofie (Gert-Jan van der Heiden), p.88; De roepingsmythe van Jean-Jacques (Paul Pelckmans), p.96; Tussen durf en discipline. Kant over de roeping om zelf te denken (Martin Moors), p.104; Theodor Lessing en R.G. Collingwood: filosofie als verantwoordelijkheid (Herman Simissen), p.116; De roeping van Édouard Louis (Stéphane Symons), p.126

DEEL III:

WAT ZET ONS AAN HET DENKEN? 137

De filosoof (Martha Claeys), p.139; Over de roep van de filosofie (Sebastian Müngersdorff), p.140; De filosofie als tragische roeping (Linde De Vroey), p.150; Die roeping van filosofie – 'n persoonlijke ske(r)ts? (Willie van der Merwe), p.152; Ontologie als roeping (Michiel Meijer), p.156; Tussen Socratische onwetendheid en verlangen naar waarheid (David Lebrun), p.168; De waarheid over de waarheid (Gerard Bodifée), p.174

DEEL IV:

TRANSCENDENTIE EN ONTTOVERING 185

Roeping (Shari Van Goethem), p.187; Niet te geloven? Wonderen, liturgie en transcendentie in een onttoverde wereld (Christian Laes), p.188; Onttovering en (her)betovering bij Nescio (Herman De Dijn), p.200; Filosofen 'aan den waterkant'. Over Nescio en Yourcenar (Bruno Tritsmans), p.204; Ex oriente lux: een korte bezinning op de inauguratie van de opgng (Mathijs

INHOUD

van Alstein), p.208; Dehypothetisatie op hermeneutische grond (Erik Meganck), p.211; Heelheid en veelheid (Bart Dessen), p.221; Bezield/Ontzield: Een uitdaging voor de wijsbegeerte (Jacques De Visscher), p.229; Wens (Shari Van Goethem), p.238

DEEL V:

FILOSOFIE ALS PRAKTIJK.....239

Filosofie, Bildung en de universiteit (Ger Groot), p.241; De roeping van de leraar (Kurt Monten), p.248; Onderwijs als praxis (Luc Braeckmans), p.258; Naar een florerende natuur en economie (Hendrik Opdebeeck), p.264; Over authentieke juristen en paradigmawissels (Johan Meeusen), p.271; De jurist als filosoof (Daniël Cuypers), p.281; Wanneer juristen lijken op theologen (Maurice Adams), p.291

DEEL VI:

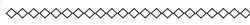
GUIDO VANHEESWIJCK, FILOSOF UIT ROEPING.....301

Filosoof van het actief pluralisme (Patrick Loobuyck), p.303; Een filosoof aan een rechtsfaculteit? (Jan Velaers), p.311; Leven van en voor de filosofie hoeven mekaar niet uit te sluiten (Leni Franken), p.314; Een bewogen denker (Stijn Latré), p.317; Guido Vanheeswijck, een late tweelingbroer van Pieter Gillis (1486-1533)? (Helma De Smedt), p.320; Retour Antwerpen – Kortrijk, met filosoof (Bruno De Borger), p.324; In de schaduw van de Puy-de-Dôme. Brieven aan Guy (Paul Cortois), p.327; 'Als we nu eens rustig zouden samenzitten' (Benjamin De Mesel), p.332; Het nut van de nuttelosheid (Patricia Konings), p.334; Spamfilter (Georges Bogaerts), p.337; Mijn filosofische roeping gemist, of juist niet? (Bruno Segers), p.338; Schoonmenselijkheid (Emmanuel Van Lierde), p.340; De filosoof en de kathedraal (Bart Paepen en Christian Devos), p.342; Moet de filosoof een evangelie te verkondigen hebben? (Judith Immink en Cees Zweistra), p.343; In gesprek, voluit en radicaal (Hugo Quintiens), p.345; Filosofie en poëzie: een kruisbestuiving (Mariet Stulens), p.347; Hij heeft velen wijsgemaakt (Piet Herregods), p.350; Graag meer onderwijs (Josiane Coolman en Pieter Decorte), p.352; Mijn geleerde broer (Hugo Vanheeswijck), p.354; 'Help, een filosoof in huis...' (Martine Deleu en kinderen), p.356; Literaire en filosofische verbeelding (Walter Weyns), p.359; Bevlogen in denken en doen (Johan Taels), p.361; De zin blijven zien (Marlies De Munck), p.364; Non grazioso, ma di cuore (Jasper Van de Vijver), p.365

ACTIEF PLURALISME

armdog
dogram
domrag
 (spinrag)
dragom?
dargom!
gomrad
dormag
 (doodlopend spoor)
gordma
gardom
godram
damrog
 (heavy metal)
armgod
dromga
 (verder)
dagmor
da-ag, dogma
daa-ag, drogmake drog

Annemarie Estor



VOORWOORD

Dit boek met de titel *Filosofie als roeping* heeft een bijzondere aanleiding: het emeritaat van Guido Vanheeswijck, gewoon hoogleraar in de wijsbegeerte aan de Universiteit Antwerpen. In een rijk gevulde loopbaan gaf hij als professor, onderzoeker, schrijver en kritische idealist mee gestalte aan de opleiding filosofie in Antwerpen. Hij bracht dingen in beweging die het beleid en de structuren van de Universiteit Antwerpen blijvend beïnvloed hebben. Studenten dragen hem op handen als een bevlogen en inspirerende docent, als iemand die iets te vertellen heeft en het talent bezit om zijn toehoorders mee te voeren in fundamentele filosofische kwesties.

Bij collega's oogst Guido Vanheeswijck bewondering voor zijn kennis, werkracht en filosofische passie. Met een dubbele opleiding als germanist en filosoof ontpopt hij zich in het departement wijsbegeerte als een ware generalist, die filosofiegeschiedenis met cultuur en literatuur in verbinding brengt en een indrukwekkend domein van de filosofische traditie bestrijkt. Zijn expertise in het oeuvre van R.G. Collingwood vormt een scharnierpunt waarrond hij zich vlot en ongecompliceerd van de Angelsaksische naar de continentale traditie beweegt. Denkbeelden en theorieën van hedendaagse auteurs worden gesitueerd in een gedegen kennis van de westerse cultuur- en ideeëngeschiedenis, en dienen vaak als aanleiding om hun historische schatplichtigheid te duiden aan ontwikkelingen en invloedrijke ideeën uit de antieke wijsbegeerte (Plato), het humanisme (Erasmus, More, Montaigne) en de moderne wijsbegeerte (Descartes, Spinoza). Met origineel onderzoek en talrijke lezingen, colleges en publicaties is collega Vanheeswijck bovendien de drijvende kracht die het gedachtegoed van René Girard en Charles Taylor in de Lage Landen introduceert. Hij slaagt er ook in om beide denkers naar Antwerpen te halen en hen tijdens een meerdaagse conferentie met elkaar te laten converseren. Onderwerpen die hem na aan het hart liggen, en die hij filosofisch bevraagt en articuleert in academische artikelen, boeken en essays voor een breed publiek, zijn de Europese cultuur en haar filosofische en literaire bronnen, de spanningsverhouding tussen Verlichting en Romantiek, de thematiek van secularisering en onttovering, de analyse en genese van de moderniteit, de zoektocht naar een filosofische openheid op transcendentie en religie en naar een subtiele filosofische taal om daarvan te getuigen.

Studenten en collega's kennen professor Vanheeswijck ook als iemand die kan luisteren en altijd tijd heeft. Tijd voor iedereen die hem aanspreekt, tijd voor inhoude-

lijke vragen en persoonlijke zorgen, tijd voor lange en diepgaande gesprekken. Soms lijkt dat iets wonderbaarlijks, die gave om tijd te maken: alsof hij, in alle drukte, uit een geheim reservoir van beschikbare uren en dagen kan putten. Zo zullen trouwens velen op de campus en extra muros zich Guido herinneren: om zijn aanwezigheid, zijn onstuitbare engagement, zijn sterke persoonlijke visie en zijn hart voor mensen. Voor hem geen hoger belang, geen groter genoegen, dan altijd weer 'het debat aangaan'. Aan mensen die hun diepste overtuigingen voor zichzelf houden, omdat ze die tegen een kritische ondervraging willen beschermen, of niet geloven in de mogelijke vruchtbaarheid van dialoog of felle woordenwisseling, kan hij zich ergeren.

Zelf neemt hij zelden een blad voor de mond. Bewogen door een sterk gevoel voor rechtvaardigheid, en onverzettelijk in zijn pleidooi voor een menselijke samenleving en een warme universiteit, is hij meer dan eens ook de criticaster die lastige vragen stelt (en blijft stellen) en met mensen die het anders zien, of hem tot enig realisme manen, tot pittige confrontaties komt. Typerend daarbij is hoe een zuiver ideaal vooropstaat, dat zich niet door feitelijke argumenten of praktische overwegingen van de wijs laat brengen. En ook hoe overtuiging en emotie dan samengaan. Zijn 'heilige toorn', zijn flitsende retoriek van verontwaardiging: wie Guido Vanheeswijck kent, is hier zonder twijfel mee vertrouwd.

Dit boek is als vriendenboek aan Guido Vanheeswijck opgedragen. Zo'n 'liber amicorum' past in een academische traditie om hulde te brengen aan een collega met een lange en opmerkelijke staat van dienst. Gewoonlijk staan collega's stil bij de verwezenlijkingen en verdiensten van de emeritus, drukken hun waardering en bewondering uit, betuigen dankbaarheid. Dit boek heeft echter een ander karakter. Er zijn drie redenen waarom er in dit vriendenboek iets speciaals aan de hand is.

De eerste reden heeft te maken met de bijzondere omstandigheden waarin het boek is ontstaan. We beseffen goed dat de grootste eer die we aan onze vriend en collega Guido Vanheeswijck kunnen bewijzen, niet zou voortvloeien uit een boek dat om zijn persoon draait, maar juist uit een vriendenboek met een zelfstandige inhoudelijke inzet, los van zijn persoonlijke verdiensten en verwezenlijkingen. Bij voorkeur staat er een indringend filosofisch vraagstuk op de voorgrond, waarover meerdere auteurs willen nadenken en hun standpunten op papier zetten. Zo komen we op het idee om Guido uit te nodigen voor een gesprek bij een goed glas wijn om hierover met hem van gedachten te wisselen. Al snel komt het thema van 'filosofie als roeping' naar voor. De eigenlijke doorbraak volgt echter wanneer we Guido ervan kunnen overtuigen om zelf een essay over dit thema te schrijven. Bovendien krijgen we van hem een lange lijst namen van mensen die mogelijk belangstelling zullen hebben om, naar aanleiding van zijn essay, hun eigen gedachten over de filosofische roeping te ontwikkelen. Deze aanpak resulteert uiteindelijk in een boek met een grote inhoudelijke coherentie en een scherpe focus op één centrale thematiek.

Om de tweede reden te begrijpen volstaat een eenvoudige blik op de inhoudstafel. We kregen van Guido veel namen toegespeeld, maar hadden nooit verwacht dat we op onze oproep zo'n grote respons zouden krijgen. Dat ligt zonder twijfel aan de inspirerende tekst die was meegestuurd, die als het ware een duidelijke opdracht en een concrete intellectuele uitdaging stelde. Maar uit de grote respons blijkt ook iets anders, namelijk het uitzonderlijke talent van Guido om sterke en duurzame vriendschappen te smeden. Guido is namelijk bij uitstek een passionele vriendschapsstichter. Aan de andere pool van al die vriendschapsbanden verschijnt een grote schare van mensen die hem een warm hart toedragen en als trouwe vrienden, in dit boek dat een passend geschenk moet worden, het beste van zichzelf geven. Als redacteur optreden wordt dan een dankbare taak. Wat we toekrijgen, zijn stuk voor stuk mooie en diepgravende essays, die bovendien in zo'n verschillende richtingen uitwaaiëren, dat ze samen van dit boek een frisse en boeiende inleiding in de filosofie maken.

De derde en laatste reden komt op het conto van de filosofie zelf. Een filosofisch vriendenboek is een genre dat uitstekend bij zijn inhoud past, vermits het filosofische denken zélf innig vertrouwd is met een vriendschappelijke benadering. Of we het nu 'eros' noemen, of 'magis amica veritas', het is een klassiek motief van de filosofie dat ze de waarheid of wijsheid niet in pacht meent te hebben, maar er op een liefdevolle manier naar streeft. Ook de centrale ideeën en gedachten van de filosofische traditie dienen enigszins in hun eigen recht te blijven; men mag ze bewonderen, consulteren en aanhalen, maar nooit compleet als eigen bezit opeisen. Het filosofische denken hecht zich aan gedachten zoals goede vrienden elkaar genegen zijn: trouw, nabij en oprecht betrokken, maar met respect voor een onvoorwaardelijke eigenheid en vrijheid. Bij uitbreiding kan men de filosofische canon beschouwen als een eregalerij van persoonlijkheden met wie men, na kennismaking met hun teksten en opvattingen, al dan niet vriendschap kan sluiten. Filosofie studeren is als een langdurig vriendschapsverzoek: een langdurig onderzoek van wie en wat men in de eigen denkwereld te vriend kan houden.

Deze drie factoren – de inhoudelijke focus en markante coherentie van de ingezonden teksten, de hoge kwaliteit van essays waarmee auteurs hun gevierde vriend willen verblijden, de vriendschappelijke benadering die op maat is van filosofisch onderzoek – maken dat we een bijzonder liber amicorum in handen houden. Dat we het bovendien beschouwen als een geslaagde inleiding in de filosofie, heeft echter met meer dan deze drie vormelijke factoren te maken: dat houdt verband met het inhoudelijke vraagstuk van de 'filosofie als roeping'. Die 'roeping' heeft namelijk verrassend veel te maken met wat er in de filosofie als zodanig op het spel staat.

Wie kiest voor een studie filosofie, de kans krijgt om er een hele loopbaan aan te wijden, of haar telkens weer opnieuw opzoekt en omarmt als bron van levensvervulling, kent ongetwijfeld de verlegenheid waarin hij wordt gebracht wanneer hem wordt

gevraagd waarom hij die keuze maakt, die loopbaan als een voorrecht beschouwt, die terugtrekking uit de wereld van de dagelijkse beslommeringen in de wereld van het denken voor vol aanziet. Het zou natuurlijk zomaar kunnen dat hij er op een verlicht moment van overtuigd is al denkend en filosoferend iets op het spoor te zijn gekomen, iets wijzer te zijn geworden, iets bevroed te hebben van de mysteries van het bestaan, of het antwoord te hebben gevonden op de vraag wat ons te doen staat. En het zou zomaar kunnen dat hij naar die verworven inzichten verwijst in zijn antwoord op die lastige vraag. Het valt echter niet alleen niet uit te sluiten, maar is in zekere zin zelfs onvermijdelijk dat hem juist op dat moment, juist op het moment dat hij met veel bravoure getuigt over zijn passie voor de inzichten die het filosofische denken hem hebben geschonken, het besef overvalt een charlatan te zijn, een nietsnut, een pedante zwetser, een titaantje, een uitvreter zelfs. Filosofisch denken levert immers (naar een gedachte van Martin Heidegger) geen pasklare antwoorden op: geen kennis, geen bruikbare levenswijsheid, geen ontrafeld mysterie, geen antwoord op de vraag ‘wat moet ik doen?’.

Verlegen zitten om een antwoord op de vraag naar de zin van de filosofie of de zin van het denken: het is een *topos*, een filosofische gemeenplaats die zo oud is als de filosofie zelf. Dat betekent echter niet dat filosofen of denkers in het licht van die verlegenheid bereid zouden zijn om die zin ten langen leste af te zweren. Integendeel, Hannah Arendt (die overigens een hekel had aan professionele denkers) haalt een andere al even oude filosofische gedachte aan wanneer ze stelt dat denken, en dan vooral denken in de niet-cognitieve, niet-gespecialiseerde zin van het woord “de onstoffelijke kwintessens” is van het leven. Natuurlijk is een leven zonder denken volgens Arendt heel goed mogelijk. Alleen, het verzuimt zijn eigen essentie te ontwikkelen. Het is niet louter betekenisloos, maar het leeft niet ten volle: “Niet-denkende mensen zijn als slaapwandelaars.”

Verlegen zitten om een antwoord op de vraag naar de zin, de betekenis, het belang van het denken. Iedereen bezweren dat filosofisch denken geen vast resultaat oplevert, geen specifieke gedachten die je voor de rest van je leven kan blijven koesteren. Maar er wel van overtuigd zijn dat denken de kwintessens is van het menselijke bestaan. Dat is de paradox die denkers en filosofen moeten ophelderen wanneer hen naar het waarom van hun keuze, het waarom van hun ‘beroep’, het waarom van hun levenswerk wordt gevraagd. Dat is de paradox ook, die de vraag waarom denkers denken, waarom mensen hun leven willen wijden aan de filosofie, waarom filosofen telkens opnieuw op hun stappen willen terugkeren en na elk vermeend verworven inzicht opnieuw willen beginnen denken alleen maar pregnanter maakt. Wat drijft de filosoof? Wat zet mensen aan het denken? Wat doet hen die vreemde keuze maken om hun studie, hun loopbaan, hun leven te wijden aan de filosofie?

Denkers en filosofen hebben zich in de geschiedenis van de Europese filosofie uiteraard meermaals over die vraag gebogen. Het filosofische denken zou ontsprui-

ten aan een verlangen naar kennis en wijsheid dat stervelingen van nature eigen zou zijn. Of het zou voortkomen uit een fundamentele behoefte die de rede van de mens als eindig wezen structureel zou kenmerken: een rede die op grond van haar eigen aard opgescheept zit met vragen die haar niet onverschillig laten (wat kan ik weten, wat moet ik doen, wat mag ik hopen, wat betekent mijn bestaan eigenlijk?), vragen die die rede echter niet kan beantwoorden. Of het denken zou een antwoord zijn op het morele appel dat uitgaat van de verbijstering over het onnoemelijke kwaad dat mensen aanrichten, onnoemelijk kwaad dat ook altijd op een of andere manier verbonden is met onversneden, aan platvloersheid in al haar gedaanten herkenbare gedachteloosheid. Stuk voor stuk antwoorden die nadere beschouwing verdienen. Stuk voor stuk uitnodigingen om ook op dit punt het denken echter niet te staken, en om te blijven peilen naar wat een denker beweegt.

Maar onder het thema van de roeping resoneren nog andere thema's mee. Om dat te verhelderen moeten we iets meer vertellen over onze persoonlijke band met de gevierde emeritus. We delen namelijk een bijzondere geschiedenis met onze vriend en collega Vanheeswijck. Tijdens de afgelopen jaren hebben we meermaals met hem als co-titularis vakken gedoceerd in de domeinen van metafysica en cultuurfilosofie. Deze samenwerking vindt haar oorsprong in een onderzoeksproject over het einde van de metafysica waarin wij allen betrokken waren, en waarbij ook de naam van een andere erg gewaardeerde collega emeritus niet onvermeld mag blijven: die van Koenraad Verrycken. Uit dit onderzoeksproject komt de dynamiek voort om niet alleen als vierkoppig team aan filosofisch onderzoek te doen, maar ook om gezamenlijk vakken te doceren.

Tussen die verschillende vakken, tussen oude en nieuwe leerinhouden, tussen vaste en wisselende auteurs, tekent zich echter een lijn af, een centrale onderzoeksinteresse. Het is Guido die deze lijn telkens weer aandikt, die deze centrale interesse voedt en vasthoudt. In het domein van de metafysica insisteert hij op de 'metafysische behoefte' van de mens, in dat van de cultuurfilosofie op de 'onttovering van de wereld'. Het drama dat hij in het hart van onze gezamenlijke lespraktijk plaatst, is dat de mens volgens zijn overtuiging pas ten volle als mens kan openbloeien door zich ernstig en diepgaand te bezinnen over het grote metafysische raadsel dat dit leven en deze wereld vormen, maar in een onttoverde wereld is terechtgekomen die voor een dergelijk onderzoek geen basis meer biedt. Met andere woorden, waarachtig mens zijn we volgens hem pas door ons als 'animal metaphysicum' te ontplooiën en ons in te laten met de grote en ultieme vragen over dit bestaan, vragen die hij typisch de 'laatste vragen' noemt, maar dat lukt niet meer in een cultuur van de 'voorlaatste vragen', waar het bon ton is om metafysische onderzoekingen als irrelevant en zinloos af te doen, en het voor velen evident is geworden om zich af te wenden van fundamentele vragen over de werkelijkheid of zich voorgoed de ogen te sluiten voor de vraag

naar het ultieme doel van dit bestaan. Dat is het drama van de moderne mens in een onttoverde wereld, waarin elke objectieve betekenis-horizon is uitgewist, alle klassieke bakens van zin en existentiële oriëntatie zijn verdwenen, en elke menselijke betekenis voortaan slechts een projectie is: een mens die voor zijn metafysische behoefte niet langer een plaats vindt om er uitdrukking en vervulling aan te geven.

Het zou ons weinig moeite kosten om een panorama te tekenen van alle betekenisvolle ideeën, tekstpassages en citaten die, over de verschillende vakinhouden heen, de centrale gedachtelijn vormen waarin hij elk jaar weer nieuwe energie investeert om ze steeds krachtiger en feller te articuleren. Zijn blijdschap om Aristoteles te lezen, bij wie het verlangen om te weten spontaan en geleidelijk opklimt tot meer algemene en omvattende zaken, tot het culmineert in het zoeken naar kennis van de eerste oorzaken en beginselen. Zijn affiniteit met Thomas, volgens wie het verlangen van de mens om God te aanschouwen een natuurlijk verlangen is, dat bovendien nooit tevergeefs kan zijn. Zijn oprechte sympathie voor Schopenhauer, met wie hij de kritiek op het naturalisme deelt en door wie hij zich op sleeptouw laat nemen om tot in de diepte van een duistere en grimmige metafysica af te dalen. Zijn misprijzen voor het antimetafysische pathos van Nietzsche, dat hij doorprikt als een heroïsche pose van voorgewende lichtheid en zelfbevrijding, waarachter hij een bezwaarde en getormenteerde ziel vermoedt. Medestanders die hem helpen om zijn eigen verhaal te vertellen, zijn de al eerder genoemde Charles Taylor, maar ook de Amerikaans-Indiase filosoof Akeel Bilgrami en de Oost-Europese filosofen Jan Patočka en Leszek Kołakowski.

Met Max Weber heeft hij een haat-liefdeverhouding. Elk jaar opnieuw raakt hij gepassioneerd door Webers analyse van de onttovering van de wereld en het daaruit resulterende betekenisverlies, en weet hij de existentiële dramatiek van deze cultuurfilosofische analyse op indringende wijze bij de studenten over te brengen. Maar dat deze Weber, die de tragedie van de onttovering zo diep kon doorvoelen en als een ware visionair de ultieme gevolgen van deze ontwikkeling heeft voorzien, tegelijk verdedigde dat men de harde realiteit onder ogen moest leren zien en accepteren, tenzij men een ‘offer van het intellect’ wou brengen om naar de ‘oude kerken’ terug te keren, dat kan er bij hem moeilijk in. Weber, de rationalist en nuchtere wetenschapper, daar heeft hij weinig voeling mee. Maar Weber, de profeet en verbiterde romanticus, dat is een man naar zijn hart.

De context die we net beschreven hebben, maakt duidelijk wat voor Guido Vanheeswijck de diepere inzet van het thema ‘filosofie als roeping’ is. Weber beschrijft de religieuze rol van de roeping in het protestantse puritanisme en gaat na in welke mate wetenschap en politiek, in een gesecculariseerde wereld, deze rol van roeping nog kunnen vervullen. Maar de moderne mens die een substituut zoekt voor de oorspronkelijk religieuze roeping, deze mens is ook het tot zinverlies veroordeelde ‘animal metaphysicum’ dat er niet langer in slaagt om zijn metafysische behoefte te

bevredigen. De roeping, wil ze waarlijk vervuld worden, gaat volgens Guido Vanheeswijck immers uit naar het metafysische.

Laten we tot slot het boek kort voorstellen. We hebben het gestructureerd in zes delen. Eerst blijven we dicht bij de ideeën die Guido zelf introduceert. Stapsgewijs laten we de band daarmee wat losser om ons te begeven naar een ruimer domein waarop het thema van filosofie als roeping betrekking heeft.

Onder de titel “Verschillende posities bij een vraagstuk” verzamelen we in het eerste deel zeven essays die samen een interessant debat over de filosofische roeping opleveren. De lezer vindt hier allereerst het essay “Filosofie als roeping” van Guido Vanheeswijck. Het stelt dat de activiteit van de filosoof als teruggetrokken onderzoeker steeds verbonden moet zijn met een maatschappelijke taak als publieke intellectueel: in beide gevallen dient de filosoof de rol van non-conformist op te nemen, als denker en als activist, om de heersende paradigma’s van zijn tijd in vraag te stellen. Die these wordt verder geëxploreerd aan de hand van een analyse van het concept ‘Beruf’. Op grond van het onderscheid tussen levenswijsheid en inzicht worden er twee verschillende, en onderling vaak conflicterende gedaanten van de filosofische roeping uitgewerkt, een vanuit existentieel en een vanuit wetenschappelijk perspectief. De volgende twee essays gaan dieper in op elementen van de filosofische roeping die op gespannen voet lijken te staan: enerzijds het activisme van de filosoof, dat op de bres springt om dominante maatschappelijke denkkaders te doorprikken, en anderzijds het conservatisme van de filosoof, dat weigert om mee te gaan in modieuze strategieën van maatschappijkritiek. Vervolgens wordt het concept van de roeping ingezet om het filosofische denken en engagement van Guido Vanheeswijck zelf te belichten. Twee kritische bijdragen sluiten het debat af. De eerste staat stil bij het gevaar van de maatschappelijke en politieke macht waaraan, zoals historische voorbeelden illustreren, elk filosofisch engagement zich blootstelt; in de vorm van manipulatie en indoctrinatie sluipt dat gevaar ook binnen in een geëngageerde filosofische pedagogie. Het laatste essay plaatst kritische vraagtekens bij de geroemde vrijheid en autonomie van de filosoof om zich van elk heersend paradigma los te denken en de diepste vooronderstellingen van de eigen tijd te bevragen. Het stelt dat elk filosofisch denken in een concrete context plaatsvindt, waar een loyaliteit aan bepaalde ideeën en uitgangspunten speelt; tussen dergelijke contexten onderling vinden vaker dovemansgesprekken en cultuuroorlogen plaats dan constructieve dialogen.

Het tweede deel voert ons doorheen een lange cultuurgeschiedenis, op zoek naar inspirerende voorbeelden en theoretische paradigmata van de filosofische roeping. Als “stemmen uit heden en verleden” verklanken zij een drijfveer die inzicht geeft in de motivationele aspecten van het denken. Solon, een van de vermaarde Zeven Wijzen uit de oude Griekse wereld, demonstreert met zijn filosofische roeping een

alternatief begin van de filosofie, een begin dat niet voortkomt uit het verlangen om de kosmos te verklaren, maar uit de drang om te reizen en uit het vertrouwde weg te trekken, met geen ander doel voor ogen dan zelfbevrijding. Daarna wordt de religieuze roeping van Paulus onderzocht, en die blijkt drie belangrijke kenmerken te delen met de wijsgerige roeping. De eigenlijke ervaring van het intellectueel geroepen worden, wordt treffend beschreven met de zogenaamde ‘illumination’ van Jean-Jacques Rousseau. Vervolgens leren we wat de roeping om zelf te denken voor Immanuel Kant betekent en stellen we vast dat dit ‘zelf-denken’ helemaal geen individualistische invulling krijgt, maar juist een universele strekking, zowel in de zuiver theoretische als in de publieke aanwending ervan. Filosofen als Theodor Lessing en R.G. Collingwood verbinden de filosofische roeping met verantwoordelijkheid: handelen met de kracht van de geest, vechten tegen elke vorm van barbaarij. De hedendaagse schrijver Édouard Louis doet ons tot slot nadenken over een soort roeping waarvan de concrete invulling ons ontsnapt, maar die niettemin van buitenaf op ons inwerkt.

Het derde deel, onder het leitmotiv van de vraag “Wat zet ons aan het denken?”, verruimt het perspectief van dit boek. In een vrijere stijl komen andere motieven aan bod die de activiteit van de filosofie bepalen, motieven die zich minder goed lenen tot een ‘taak’ of ‘maatschappelijke opdracht’ van de filosoof. Het eerste essay demythologiseert de ‘roep’ van de filosofie, door er geen authentiek levensideaal mee te verknopen, maar veeleer een verscheurende ervaring die ons zonder verweer uit de geborgenheid haalt. Ook de volgende verkenning beklemtoont het tragische en noodlottige aspect van de filosofische roeping. Vervolgens wordt de aandacht gericht op de menselijke conditie en op specifieke antropologische structuren als bronnen van het filosoferen: de eindigheid van het bestaan en de onvermijdelijkheid van de dood leren waarom filosofie een oefening in sterven is; de lach en de schaamte tekenen ons als wezens die ertoe veroordeeld zijn zichzelf in vraag te stellen. De laatste essays van dit deel onderzoeken drie andere interessante motieven: de metafysische behoefte, het verlangen naar waarheid en het verlangen naar een zeker uitgangspunt om in waarheid te kunnen leven.

Het vierde deel draagt de titel “Transcendentie en onttovering”. Hier staat niet langer de vraag naar de subjectieve drijfveer van het filosoferen op de voorgrond, maar naar de objectieve aantrekkingspool die als een ‘stem van buitenaf’ de filosoof tot zich roept. Zoals reeds hoger in dit voorwoord aangekondigd, komt in dit deel voor het eerst het existentiële drama tot uiting dat voor Guido Vanheeswijck levenslang een centrale bekommernis is geweest: het drama van een mens die zich geroepen voelt door een transcendente orde, maar in een onttoverde wereld niet langer kan rekenen op de vereiste structuren, bakens en wegwijzers om hem daarheen te gidsen. Het eerste essay van dit deel stelt deze problematiek op scherp. Het toont aan, met een kritische focus op het christelijke geloof in wonderen, hoe moeilijk het

is om in een geseclariseerde wereld het bovennatuurlijke ter sprake te brengen. Twee andere essays vullen aan, met vragen over onttovering en herbetovering en met literaire expressies van een pantheïstisch godsverlangen. Nadien volgen bespiegelingen over verbondenheid en grondeloosheid, over heelheid en veelheid, over bezieling en ontzieling, die elk op hun eigen manier een filosofisch onderzoek instellen naar de rol en betekenis van transcendentie.

In het vijfde deel “Filosofie als praktijk” verlaten we deze theoretische uitweidingen om ons te concentreren op concrete voorbeelden en praktische toepassingen van de filosofische roeping. Het eerste essay houdt een vurig pleidooi voor de universitaire *Bildung*, en voor de rol die filosofie en het filosofische verlangen naar kennis en inzicht daarin kunnen spelen, in een hedendaagse academische en maatschappelijke context waarin dit Bildungsideaal onder druk staat. Het tweede essay sluit hier naadloos bij aan. Het onderzoekt de rol van de filosofie voor het onderwijs en opent een breder perspectief om de roeping van de leraar kritisch te analyseren en van een inhoudelijke leidraad te voorzien. Het derde essay rondt deze gedachtelijn af door te stellen dat onderwijs noodzakelijk een *praxis* is, die men nooit mag verwarren met modelleren naar vooraf bepaalde idealen. De rest van dit deel behandelt twee andere toepassingsdomeinen. Het eerste is dat van de economie, waar het activisme van de filosofie wordt ingeroepen om een nieuw discours van rechtvaardigheid te stichten, een discours dat hoop verbindt met matigheid. Het tweede is het domein van het recht. Daarin wordt eerst onderzocht in hoeverre ook het recht een roeping is. Twee sprekende voorbeelden illustreren dat ook juristen soms bewogen worden door een roeping om heersende paradigmata in vraag te stellen. Vervolgens komen de gelijknissen tussen de jurist en de filosoof aan bod, en wordt uitgelegd waarom de jurist soms als een gedreven filosoof te werk moet gaan. Het afsluitende essay gaat na in hoeverre juristen de filosofische kritiek verdienen dat ze op academische theologen lijken, in de zin dat ze zich te sterk laten leiden door een onderzoeksparadigma gebaseerd op dogmatiek en traditie.

Over het zesde deel willen we kort zijn, omdat de bijdragen hier voor zich spreken. Hier worden, vanuit het perspectief van de roeping, de vele verdiensten en verwezenlijkingen van Guido Vanheeswijck belicht en besproken. Wie zich afvraagt wat het kan betekenen om vandaag de dag een ‘filosoof uit roeping’ te zijn, vindt hier een scala van fascinerende antwoorden.

Herbert De Vriese en Geert Van Eekert



DEEL I

VERSCHILLENDE
POSITIES BIJ EEN
VRAAGSTUK

FILOSOFIE ALS ROEPING

GUIDO VANHEESWIJCK

Ik verloor uit het oog dat onze discussie toch maar een speels tijdverdrijf is, en ik heb me al te zeer opgewonden. Dat komt zo: onder het spreken viel mijn blik op de wijsbegeerte, en toen ik haar op onwaardige wijze met slijk besmeurd zag, ben ik blijkbaar inwendig aan het koken gegaan, en zo ben ik dan, als in een vlaag van toorn tegen de schuldigen, wat al te zwaartillend geweest in mijn uitdrukkingen. (Plato, *De Staat*, VII, 536b-c)

Niemand heeft naar mijn aanvoelen de roeping van de filosoof beter verwoord dan Plato in de beroemde passus over het lijnstuk op het einde van boek VI van *De Staat*. Zoals de meesten wel weten, was Plato een groot bewonderaar van de wiskunde. Een hardnekkige legende vertelt dat wie geen wiskunde kende zelfs niet tot zijn Academie werd toegelaten. Dat hoeft ook niet te verwonderen, want de exacte wetenschap die wiskunde (en logica) is, situeert zich net zoals de filosofie in het domein van de ideeën. En toch maakt Plato in het rijk van de ideeënwereld een duidelijk methodologisch onderscheid tussen wiskunde en filosofie.

In de exacte wetenschappen, zoals de meetkunde, steunen de ideeën en stellingen op grondbeginselen of *hypothesen* die als dusdanig geen onderwerp van discussie vormen. Zo vertrekken we in de driehoeksmetkunde van de driehoek, zonder van dit uitgangspunt een onderwerp van reflectie te maken. Hier bevinden we ons op het domein van de discursief redenerende, rekenende ratio: “Zij is genoodzaakt bij haar onderzoek van hypothesen uit te gaan, en in plaats van op te klimmen naar een principe, bereikt ze slechts een conclusie.”¹

Maar de discursief rekenende rede is niet de echte filosofische rede. De filosofische rede onderwerpt immers, via haar dialectische methode, de hypothesen zelf aan reflectie. Ze beschouwt hypothesen als wat ze slechts zijn, vooronderstellingen, springplanken voor een hoger niveau:

¹ Plato, *De Staat*, vert. Xaveer De Win (Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1980), VI, 510b.

In plaats van in de hypothesen eerste beginselen te zien, neemt het [dialectisch vermogen] die voor wat ze zijn: louter hypothesen, zoiets als trappen of springplanken om te komen tot het universele beginsel, dat zelf boven alle hypothesen verheven is.²

De filosoof ziet in de hypothesen dus geen laatste, eeuwig en onvoorwaardelijk geldende principes, maar zoekt achter en boven de hypothesen naar een onvoorwaardelijk laatste principe. Dit laatste principe noemt hij het *an-hypotheton* of datgene wat *niet hypothetisch* is. De filosofie is een zoektocht, een reis “tot aan het an-hypotheton, de oorzaak van het Al.”³

Vanuit het besef van dit onderscheid ontkiemt de filosofische roeping. De filosoof is nooit tevreden met het vanzelfsprekende statuut van welke hypothese dan ook. Terwijl bijvoorbeeld de economist of jurist in hun respectieve wetenschappen vertrekken van de vigerende marktprincipes of de werking van het huidige rechtssysteem als vanzelfsprekende uitgangspunten, zonder daarvan een onderwerp van reflectie te maken, beschouwt de politieke filosoof de heersende economische of rechtsregels slechts als hypothesen en beoordeelt hij deze hypothesen in het licht van een onvoorwaardelijk laatste principe dat hij als ‘de idee van rechtvaardigheid’ of ‘de idee van rechtvaardige verdeling’ omschrijft.

Over het werkelijkheidsgehalte of – in filosofische termen – het ontologisch statuut van dit *an-hypotheton* laat Plato Socrates even verder aan het woord. Opvallend is dat Socrates zich uitermate genuanceerd uitdrukt, als hij antwoordt op de vraag van Glauco wat je bij dit *an-hypotheton* dan wel moet voorstellen:

Wat je dan zou zien, zou niet langer een afbeelding zijn van de waarheid, maar de waarheid zelf, of ten minste wat zich aan mij als waarheid voordoet. Of ze het *is* of niet, dat is iets wat we niet langer met stelligheid mogen beweren. Maar dát er iets van dien aard te zien is, dat mogen we wel beweren.⁴

Dát er waarheid is, dát het goede is, dát rechtvaardigheid bestaat, daaraan twijfelt Socrates niet. Maar wát in concreto waarheid is, wát het goede, wát rechtvaardigheid, daarnaar blijft hij telkens weer op zoek gaan. Filosofie heeft de waarheid niet in pacht, ze heeft de waarheid lief. Slechts in het besef dat die waarheid de horizon vormt voor zijn zoektocht, ontluikt bij de filosoof het verlangen naar wijsheid. In het Nederlands van de zeventiende eeuw hebben ze daarvoor een prachtig woord gesmeed: wijs-begeerte.

² Ibid., VI, 511b.

³ Loc. cit.

⁴ Ibid., VII, 533a.

Naar het woord van de Poolse filosoof Leszek Kołakowski is een filosoof die nog nooit het gevoel heeft gehad een charlatan te zijn, dan ook een hoogst oppervlakkige geest. Alleen degene die weet dat hij niet weet, heeft deel aan de wijsheid: “Er is één denker met wie alle Europese filosofen zich identificeren, zelfs als ze zijn ideeën vierkant afwijzen. Dat is Socrates. Een filosoof die zich niet met deze archetypische figuur kan identificeren, behoort niet tot de Europese beschaving.”⁵

Slechts wie gevoelig is voor het onderscheid tussen waarheid als immer wijkende horizon (*an-hypotheton*) en waarheid als conclusie uit een specifieke hypothese, laat zich niet meevoeren met de altijd veranderende stroming van modieuze denkbeelden. Wellicht gaat een filosofische roeping daarom hand in hand met een aversie voor de talloze gedaantes van ‘intellectueel conformisme’. Zo heb ik in mijn eigen filosofieonderwijs (als student en docent) de wisseling van allerlei stromingen meegemaakt. In de vier decennia die ik aan universiteiten mocht doorbrengen heb ik verschillende vormen van intellectueel conformisme ervaren. In mijn prille studententijd overheerste nog het ‘klerikale’ conformisme, al vlug kwam er het ‘structuralistische’, ‘marxistische’ en ‘psychoanalytische’ conformisme. Rond de eeuwwisseling maakte het ‘postmoderne’ conformisme zijn opwachting dat vandaag dan weer geen genade vindt. Al die vormen van intellectueel conformisme manifesteerden zich vervolgens in ‘breed gedragen’ opvattingen. Kortom, iedereen praatte iedereen na binnen het éne op dat ogenblik heersende paradigma, waarvan men vergat dat het slechts een hypothese was. Ik heb er mij altijd ongemakkelijk in gevoeld.

Ook vandaag tieren allerlei vormen van scholastische muggenzifterij welig binnen academische muren. Het huidig filosofisch onderzoek en onderwijs hanteert evenzeer bepaalde paradigma’s, waarvan men de uitgangspunten voor vanzelfsprekend houdt en kritiek erop bij voorbaat wegwuift. Vanzelfsprekend staat de filosoof in de hedendaagse academische wereld in een zwakke positie. Daarom voelt hij zich vaak gedwongen tot conformisme en plaatst hij de zoektocht naar het engagement voor zijn inzichten tussen haakjes. Uit lijfsbehoud zet hij die zoektocht ‘on hold’. Voorlopig kunnen ‘intellectuele spelletjes’ nog worden gespeeld, gepubliceerd, gecatalogiseerd, ingepast in het huidige ‘onderzoeksformat’. Wellicht zet die houding op korte termijn zelfs zoden aan de dijk. Maar geldt dit ook voor de langere termijn?

Ik zou van de huidige dominante paradigma’s en onderwijspraktijk talloze concrete voorbeelden kunnen geven, maar dat ga ik hier niet doen. Het moet maar duidelijk zijn dat ik niet hou van dit soort filosofie-onderwijs en onderzoek en al evenmin geloof in de vruchtbaarheid ervan. Citatie-indexen of impactfactoren, de valuta waarmee de huidige academische wereld betaalt, zeggen heel weinig over de inhoud van en de motivatie voor wat je schrijft. Schrijven doet een authentieke filosoof, als

⁵ Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus* (Kok Agora, Kampen, 1988), 7.

de gelegenheid zich aandient of als je je ertoe geroepen voelt. Tot een specifiek schrijf- en publiceergedrag gedwongen worden heeft met de oorspronkelijke roeping van de filosoof niets te maken. Integendeel, dergelijke voorschriften leggen haar creatieve bron droog.

‘Filosofie leren om te leren filosoferen’: onder dat motto heeft het departement wijsbegeerte in Antwerpen altijd zijn programma voorgesteld. Wat betekent filosofie leren? Het is allereerst een inwijding in de geschiedenis van het wijsgerig denken en bij uitstek een kennismaking met de filosofische vragen die daarin gesteld worden. Een dergelijke introductie leert niet alleen dat alle vragen die we vandaag stellen vragen zijn van alle tijden. Ze zijn immers de eeuwige vragen van de mens (hoe veranderlijk ook de tijdgebonden formuleringen waarin ze worden verwoord). Ze laat daarenboven zien dat de antwoorden op die vragen van voorbijgaande aard zijn.

Deze laatste vaststelling impliceert echter niet dat die tijdgebonden antwoorden daarom onbelangrijk zouden zijn. Integendeel, de historische studie van deze antwoorden laat zien hoe zij de steeds evoluerende paradigmata of basisvooronderstellingen van onze cultuur hebben gevormd en in hun veelvormigheid onze cultuur hebben geboetseerd tot wat ze nu is. Wie naar genuanceerde antwoorden op filosofische vragen zoekt, moet zich dus bewust zijn van het dubbele feit dat paradigma's niet alleen veranderlijk zijn, maar tevens dat die zich wijzigende paradigma's de evolutie van onze cultuur hebben bepaald.

In het postuum uitgegeven *Over zekerheid* beschrijft Ludwig Wittgenstein de betekenis van deze evolutie aan de hand van een prachtige metafoor. De zinnen, zo schrijft hij, die uitdrukking geven aan onze paradigmatische uitgangspunten en dus ons beeld over de wereld vormen, kan je vergelijken met de bedding van een rivier. Maar, zo gaat hij verder,

die rivierbedding van de gedachten kan zich verleggen. Ik maak een onderscheid tussen de beweging van het water in de rivierbedding en het zich verleggen van de bedding; hoewel er geen scherpe scheiding is tussen het een en het ander. (...) De oever van de rivier bestaat immers ten dele uit hard gesteente, dat geen of een onmerkbaar verandering ondergaat, en ten dele uit zand dat dan hier, dan daar, wegspoelt of aanslibt.⁶

Laten we even stilstaan bij deze metafoor. Alleen vanuit het precaire bewustzijn van het onderscheid tussen het verleggen van de rivierbedding en de beweging van het water in de rivierbedding kan filosofie en haar onderwijs gedijen. Filosofieonderwijs is dus allereerst onderwijs in de geschiedenis van het verleggen van de rivierbedding. Enerzijds is zij verweven met de ervaring van geografische en culturele verscheiden-

⁶ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Blackwell, 1975), § 96-99.

heid. Wie zich naar een ander continent begeeft of zich onderdompelt in een andere cultuur, stoot onvermijdelijk op andere paradigmatische uitgangspunten dan die van de eigen cultuur. Anderzijds kan een principiële openheid op twijfel ook het resultaat zijn van historisch onderzoek binnen de eigen cultuur: de paradigma's van de middeleeuwse Europeaan zijn niet dezelfde als die van de hedendaagse Europeaan. Ook in Europa heeft de rivierbedding zich verlegd.

Het verleggen van de rivierbedding kan je in het filosofieonderwijs thematisch of chronologisch uitwerken, liefst zelfs als combinatie van beide. Neem het voorbeeld van de vandaag weer populaire vraag of mensen al dan niet een vrije wil hebben. De geschiedenis van de filosofie leert dat die vraag allesbehalve nieuw is en dat de verdedigers van de vrije wil niet alleen vandaag maar ook vroeger hun opposenten hadden: Erasmus en Luther, Descartes en Spinoza, Kant en Hume, Planck en Maxwell. Ooit wierp de theologie zich op als het enige tribunaal om er uitspraken over te doen, vandaag werpen fysica, biologie of neurologie zich op als onfeilbare orakels. De geschiedenis leert dat hun dogmatische aanspraken telkens weer op drijfzand bouwen: "Welk verschil is er tussen de bewering van Luther dat de mens niet vrij is maar een slaaf van zijn zonden, en de moderne sociobioloog die uitlegt dat de mens een dier is dat zich alleen door zijn instincten en lusten laat leiden?"⁷

De plek waar de rivierbedding zich verlegt is dus zijn uitgelezen werkterrein. Ook al weet de kritische filosoof dat discussies op dit terrein aanleiding geven tot de moeilijkste debatten die vaak zelfs op een aporie uitlopen en hoogst zelden tot pasklare antwoorden, dan nog is hij of zij ervan overtuigd dat dit allerminst zinloze debatten zijn. Tegelijk is hij zich ervan bewust dat er geen scherpe scheidingslijn te trekken valt tussen de beweging van het water in de rivierbedding en het zich verleggen van de bedding. Juist vanuit dat besef kan hij zich ook in het maatschappelijke debat mengen.

Wellicht is het zelfs een vorm van verzuim, indien filosofen zich aan die taak onttrekken: het leveren van opiniebijdragen aan kranten en weekbladen, het houden van lezingen of het schrijven van artikels in de moedertaal voor een breed publiek. Ook al kan fundamentele filosofische reflectie prima gedijen in de ivoren toren van de academie, op voorwaarde dat ze daarin nooit rechtstreeks praktisch nut of maatschappelijke relevantie beoogt, dat hoeft filosofen niet te weerhouden om, op basis van die fundamentele reflectie, zich te mengen in het publieke debat.

Trouwens, dat de ivoren toren van de academie geen afgesloten gevangenis hoeft te zijn is ook de noodzakelijke voorwaarde voor vruchtbaar filosofieonderwijs. Slechts wanneer de filosoof de ivoren toren verlaat, kunnen zowel filosofieonderwijs als publieksfilosofie openbloeien. Zoals de docent de (vaak technische) kennis van zijn reflectie (in het hedendaagse jargon heet dat: onderzoek) dient te vertalen in een

⁷ Gerard Bodifée, *De vrije wil* (Gorredijk: Sterck & De Vreese, 2019), 229.

jargon aangepast aan beginnende studenten, zo ook moet hij bij een publiekslezing dat jargon omzetten in een taal die resoneert bij een breder publiek. Niets is makkelijker dan filosofische geleerddeenerij, dat wist Erasmus al:

zij spreken vol zelfvertrouwen over de schepping van talloze werelden (...), over zon, maan en sterren zonder een ogenblik te aarzelen, alsof zij in het geheim van de schepping zijn ingewijd: met hun vooronderstellingen is de natuur bijzonder geamuseerd.⁸

Niets is uitdagender dan proberen helder te redeneren en te communiceren over onderwerpen die een existentiële inzet hebben. Die uitdagende opdracht delen filosofen ongetwijfeld met sociologen, politicologen, economen en psychologen. Maar een wijsgerige aanpak wil altijd doorstoten tot op het diepste niveau van de gehanteerde paradigma's, naar de plek waar de rivierbedding zich – soms nagenoeg onzichtbaar en geruisloos – begint te verleggen.

Laat mij die typisch filosofische houding nog op een andere manier beschrijven, aan de hand van een op het eerste gezicht vanzelfsprekend, bijna banaal onderscheid tussen drie niveaus: overleven, leven, zinvol leven. Op het eerste niveau speelt de natuurlijke drang om in onze basisbehoeftes te voorzien. Op het tweede niveau ligt het accent eerder op de vervulling van secundaire, vaak kunstmatig gecreëerde behoeftes, op wat concreet resultaat oplevert, nuttig is of het leven gewoon veraangenaamt. Op beide niveaus spelen vooral functionele impulsen van zelfhandhaving. Op het derde niveau verwonderen we ons echter over het bestaan en reflecteren we over zin en zinloosheid, eindigheid en oneindigheid, rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid, waarheid en leugen, schijn en zijn. Hier situeerden Socrates en Plato de 'zorg voor de ziel', het filosofische terrein bij uitstek.

In een mooi essay, "The Function of Reason", verbindt Alfred North Whitehead dit onderscheid tussen het tweede en het derde niveau met twee vormen van redelijkheid. Het tweede niveau hanteert de sluwe rede die het deelt met "Odysseus en de vossen". Het derde niveau, dat ik eerder omschreef als het niveau waarop onze paradigma's of basisvooronderstellingen gedijen, hanteert de reflecterende rede die het deelt met "Plato en de goden". Hier houden we ons niet langer onledig met wat Martin Heidegger 'rekenend denken' noemt, maar is er ruimte voor wat hij omschrijft als 'aandenkend denken'. Een denken dat stilstaat, reflecteert, verwijlt, een denken dat leeft van het onderscheid tussen voorlaatste en laatste vragen.

Voorlaatste vragen peilen naar de werking van concrete fenomenen, laatste vragen peilen naar de uiteindelijke betekenis ervan. Vanaf de zeventiende eeuw was het doel van de wetenschap niet langer de zoektocht naar de uiteindelijke betekenis van de fenomenen, maar naar inzicht in de concrete werking van de afzonderlijke dingen

⁸ Erasmus, *Lof der Zotheid* (Spectrum, Utrecht, 1979), 98.

binnen een gemechaniseerde wereld. Toegepast op het statuut van de filosofie, hield deze verschuiving in dat de laatste vragen – de uiteindelijke vragen over mens, wereld en God – geleidelijk perifeer werden aan het wetenschappelijk en filosofisch onderzoek en stilaan uit het vizier van de gespecialiseerde onderzoeker verdwenen. Zou het niet de taak bij uitstek van het huidige filosofieonderwijs en de publieksfilosofie zijn, vraag ik me af, om die vragen, de vragen naar het waarom, de laatste vragen, vandaag uit de marginaliteit te halen waarin het rekenende denken ze heeft geduwd, en er opnieuw verwijlend bij stil te staan?

Tegen die achtergrond moet het duidelijk zijn dat filosofie iets activistisch heeft. De idee dat filosofisch denken genoeg heeft aan zichzelf is voor mij een valse idee. Door de wereld te denken wil de filosoof de wereld tevens veranderen. Publieksfilosofie en activisme hebben dus iets gemeenschappelijk. En toch zijn ze anders. Het specifieke activisme van de filosofie bestaat er juist in elk uitgangspunt voor activisme telkens weer in vraag te stellen. Achterdochtig tegenover elke paradigmatische dogmatisering, is het haar taak te laten zien dat onze basisvooronderstellingen nooit absoluut, maar steeds relatief zijn (auteurs als Thomas Kuhn, Robin George Collingwood, Michel Foucault hebben ons daarop gewezen).

Staat een dergelijke taak – tonen dat onze vooronderstellingen die we graag voor absoluut houden altijd relatief, want tijdgebonden zijn – gelijk met een relativistische grondhouding? Neen, ze maakt er ons attent op dat het zoeken naar waarheid veel moeilijker is dan we ons doorgaans voorstellen, ze laat ons beseffen dat de waarheid altijd groter is dan de voorlopige resultaten die we met ons zoeken bereiken.

Staat een dergelijke taak – tonen dat onze vooronderstellingen die we graag voor absoluut houden altijd relatief, want tijdgebonden zijn – gelijk met een passieve grondhouding? Neen, ze maakt er ons attent op dat het zoeken naar het goede en naar gerechtigheid veel moeilijker is dan we ons doorgaans voorstellen, ze laat ons beseffen dat het goede en gerechtigheid altijd groter zijn dan de voorlopige resultaten die we met ons zoeken bereiken.

Activisten nestelen zich doorgaans behaaglijk in de zekerheid van hun eigen overtuiging, ze geloven heel graag in hun eigen 'voortschrijdend inzicht', hun eigen morele superioriteit, kortom in de vanzelfsprekendheid van hun eigen gelijk. Filosofen stellen liever eerst de genealogische vraag: waarom is deze visie nu toonaangevend? Tegenover het activistische geloof in rechtstreeks resultaat kruipen zij liever, in navolging van Socrates, in de rol van de sidderrog. Het stekelige doorvragen van Socrates zal uiteindelijk zijn gespreksgenoten met stomheid slaan. Niet meer wetend wat te antwoorden, staan zij stil bij zichzelf; zij verwijlen, zoals Rodin de denker afbeeldt. Zo leren ze uit hun eigen cocon stappen, op zoek naar de plek waar de bedding zich verlegt. Zo leren ze stilstaan om vooruit te gaan.

Daarbij beroepen zij zich op het aloude beeld van de filosoof als een dwerg op de schouders van reuzen. Zonder de reuzen kan de filosoof niets; dankzij de reuzen kan hij ietwat verder kijken, althans indien hij hun lessen ernstig heeft genomen (wat niet hetzelfde is als overgenomen). De bedding van ons denken verlegt zich door de geschiedenis heen, maar je kan de bedding nooit verlaten. Talloze voorbeelden kunnen het belang illustreren van het fenomeen dat Wittgenstein metaforisch omschrijft als het zich verleggen van de bedding. Ik geef er twee, waaruit blijkt hoe het verleggen van de bedding en dus de twijfel aan geijkte en vanzelfsprekende paradigma's niet alleen vaak voorkomt maar ook drastische gevolgen heeft.

Eerste voorbeeld. Of we de wereld zien als een levend organisme dat we te respecteren hebben – het paradigma van de doorsnee Europeaan in de Oudheid of in de middeleeuwen – of als een onttoverde mechaniek waarin we mogen ingrijpen – het paradigma van de doorsnee westerling in de moderne periode – die paradigma-wissel heeft niet alleen de visie op de plaats van de mens in de wereld maar ook zijn houding tegenover die wereld drastisch gewijzigd. Toen de rivierbedding van onze kosmologische ideeën zich in de zestiende eeuw begon te verleggen, had dat ongetwijfeld ecologische gevolgen die we vijf eeuwen later – anno 2021 – aan den lijve ondervinden.

Het tweede voorbeeld ontleen ik aan een artikel van de Leuvense filosoof en essayist Benjamin De Mesel, waarin hij een kanttekening maakt bij Peter Singers pleidooi voor de mogelijkheid om in uitzonderlijke gevallen onschuldige mensen te doden. De Mesel poneert dat een pleidooi voor het doden van mensen die de keuze tussen leven en dood niet zelf kunnen maken, zoals gehandicapte kinderen (kinderen met Down en hemofilie inbegrepen) of volwassenen in vegetatieve toestand, de morele zekerheid dat je geen onschuldige mensen mag doden ondermijnt. Verwijzend naar Elisabeth Anscombe stelt hij mijns inziens terecht dat een filosoof zijn of haar collega niet alleen mag wijzen op een logische redeneerfout, maar tevens op morele corruptie, indien hij of zij een zekerheid die het morele kader schraagt onderuithaalt.⁹

Maar wat is morele zekerheid? Laten we even naar de historische verschuiving van het morele kader tijdens de voorbije halve eeuw kijken. Tot aan de jaren zestig van de vorige eeuw werd abortus beschouwd als moreel verwerpelijk en zelfs moorddadig. Het ging immers om het doden van onschuldige kinderen die de keuze tussen leven en dood niet zelf kunnen maken. In de voorbije eeuw heeft de rivierbedding zich echter verlegd: abortus is een vanzelfsprekende praktijk geworden, meer nog, het is een recht waarop iedereen zich mag beroepen. De meeste Vlamingen en Nederlanders hebben dit recht tot impliciete norm uitgeroepen: 'Als het haar of zijn wens

⁹ Benjamin De Mesel, "Onbevreesde twijfelaars. Kanttekeningen bij een ideaal," *Streven* april (2017): 294.

is, moet het kunnen...’ Het is vandaag niet meer toegestaan om de wil van een individu in vraag te stellen. Net zoals het in vroegere eeuwen niet toegelaten was om ‘de wil van God’ in vraag te stellen. Impliciete normen werken nu eenmaal ondergronds als paradigma’s die niet langer bevestigd worden. Ze worden onnadenkend gedogmatiseerd.

In zijn artikel “Abortus, euthanasie, homohuwelijk en de kerk in Vlaanderen: Asterix, Obelix en Idefix tegen de Romeinen?” schrijft de jezuïet en arts Marc Desmet daarover het volgende:

In de tolerante houding ten aanzien van abortus primeert de solidariteit met de lijdende: de vrouw die mentaal of fysisch bedreigd wordt door een zwangerschap. Zij incarneert een empathische houding van ‘wat als...’ je dochter verkracht wordt en zwanger blijkt te zijn? (...) Wordt dan niet alles anders? Allicht wel. Veel begrip dus voor de mondige lijdende. Maar hoe solidair is men met de onmondige foetus? Welke solidariteit met de omgeving? (...) In de abortuswet domineert de wil van de moeder. Nauwelijks stem voor de op z’n minst biologische vader, noch voor de ‘derde’ die de eerste is: de vrucht.¹⁰

Ook over het specifieke lot van kinderen met downsyndroom is de huidige samenleving uitermate ambigu. Enerzijds geeft zij hun alle kansen op integratie in de samenleving (inclusief onderwijs, mogelijkheden tot werkgelegenheid), anderzijds krijgen alle zwangere vrouwen de aanmaning een NIP-test te ondergaan en wordt stilzwijgend verwacht bij een negatief resultaat abortus te laten uitvoeren. Kortom, onze samenleving is empathisch voor mensen met het downsyndroom en tegelijk wenst ze er zo weinig mogelijk te laten geboren worden.

Deze dubbelzinnige verhouding tegenover het lot van ‘onschuldige mensen die de keuze tussen leven en dood niet zelf kunnen maken’ wijst op het alom bekende maar meestal veronachtzaamde fenomeen dat juist aan wat ooit als de diepste morele gevoeligheid werd ervaren kan worden getwijfeld en dat een dergelijke twijfel steevast diepe sporen trekt in het morele landschap. Wie zich filosofisch geroepen voelt, legt zich dan ook nooit neer bij de schijnbare vanzelfsprekendheid van paradigma’s of basisvooronderstellingen, hoe populair ze in zijn of haar eigen tijd ook mogen zijn. Hij kan niet anders dan ze telkens opnieuw tegen het licht te houden.

Gehoor gevend aan die roeping, zie ik een dubbele opdracht voor de filosoof weggelegd. Gevoelig voor de historische evolutie van onze paradigmatische uitgangspunten, dient hij in het onderwijs en in het publieke debat allereerst na te gaan hoe die uitgangspunten veranderd zijn, en vervolgens te beoordelen of die wijziging ver-

¹⁰ Marc Desmet, “Abortus, euthanasie, homohuwelijk en de kerk in Vlaanderen: Asterix, Obelix en Idefix tegen de Romeinen?” te verschijnen op *Streven vrijplaats*, <https://streventijdschrift.be>, 2022.

lies of winst inhoudt. De eerste opdracht is niet zo moeilijk, ook al vraagt ze grote inspanningen. Ze vereist doorgedreven historisch, filosofisch, sociologisch en cultureel onderzoek van de omstandigheden, de motieven en de redenen die kunnen verklaren wanneer en waarom de rivierbedding van onze diepste overtuigingen zich is gaan verleggen.

De tweede opdracht is onnoemelijk veel moeilijker: op basis van welke criteria ga je bepalen of een paradigmawijziging ook morele vooruitgang inhoudt? Op basis van welke criteria kan je morele winst of verlies aanwijzen? Of nog anders geformuleerd: indien het toegelaten is om te twijfelen aan datgene wat als ons diepste (kentheoretische en morele) kader wordt aangereikt, om te mogen twijfelen aan elke vorm van vanzelfsprekendheid, wat is dan het eindpunt van die twijfel? Dienen we dan toch te zoeken naar een eindpunt, een waarheid, een ethisch principe dat uiteindelijk onbetwifelbaar is? En hoe weten we wanneer dat eindpunt is bereikt? Want de afwezigheid van een dergelijk eindpunt lijkt een onophoudelijke twijfelstroom op gang te brengen die door geen enkele bedding kan worden ingedamd.

Een authentieke filosofische houding blijft daarom uitermate gevoelig voor het (doorgaans veronachtzaamde) onderscheid tussen de beweging van het water in de rivierbedding en het zich verleggen van de bedding. De rol van de filosoof is altijd deze van een evenwichtskunstenaar geweest. Wie nadenkt over paradigmatische uitgangspunten die als vaststaande zekerheden lijken te fungeren, raakt immers aan de diepste wortels van een samenleving. Hij stelt de paradigma's van de eigen tijd in vraag en wijst er telkens weer op dat wat voor vanzelfsprekend wordt gehouden, niet vanzelfsprekend is. In die zin is de filosoof een 'non-conformist', een luis in de pels, een horzel op het paard, een vroedvrouw die nieuwe ideeën helpt baren en, vooral in een hyper-activistische, projecten uitrollende en immer schakelende samenleving, een sidderrog.

Anders dan bij de vaak aanstellerige houding van wie per definitie alles in twijfel wil trekken, door elke vorm van vertrouwen en zekerheid op te schorten en zo twijfel en principieel scepticisme tot dogma te verheffen, gaat het bij een authentieke filosofische houding om een attitude van twijfel aan overgeleverde waarheden, waarden en normen tegen de achtergrond van een diep verlangen naar waarheid, die als na te streven ideaal fungeert maar die de filosoof tegelijk onbereikbaar weet.

Daarom zit een authentieke filosofische houding stevast geprangd tussen de houding van de 'dogmatische scepticus' aan het éne uiteinde van het filosofische spectrum en die van de progressieve 'conformist' en de conservatieve 'conformist' aan het andere uiteinde. Op het eerste gezicht tegenpolen, vinden zogenaamde progressieven en conservatieven elkaar immers in de beschutte en comfortabele positie van vaststaande paradigma's, die ze voor 'zeker' aannemen. Voor de progressief is dat de zekerheid van de paradigma's van zijn eigen tijd: hij of zij gaat er onbewust van uit dat de uitgangspunten van vandaag de enig juiste zijn en dat we daarom 'met de tijd

kunnen worden (het ‘beroep’). Maar in het tweede en belangrijkste deel heeft hij het ook over de ‘roeping’ tot wetenschapper, met andere woorden wat inwendig van de wetenschapper verwacht wordt (“die innere Berufe zur Wissenschaft”¹¹) qua passie, inspiratie en toewijding, maar ook qua bereidheid om zich te houden aan de grenzen van de wetenschap. Om dan dieper in te gaan op de ‘roeping’ (“Beruf”) van de wetenschap en haar betekenis voor mens en maatschappij – ook al kan en mag de wetenschapper zelf als wetenschapper daar strikt genomen niets over zeggen (de zogenaamde waarderingvrijheid van de wetenschap) omdat waarden niet langer ‘objectief gegeven’ en universeel zijn, maar zijn uiteengevallen in “ein Kampf der Götter”. Het is in die context dat Weber ook zijn beroemde these formuleert over de ‘onttovering van de wereld’.

Wanneer Weber het heeft over ‘Beruf’, dan wil hij daarin iets laten resoneren van een lange geschiedenis die teruggaat tot Luther, een geschiedenis die de religieuze wortels toont van ons moderne en alledaagse begrip ‘beroep’. ‘Be-ruf’ als ‘roep-ing’. Niet toevallig werd “Wissenschaft als Beruf” in het Engels vertaald als “Science as a Vocation”. ‘Roeping’ is een woord dat in de Katholieke Kerk traditioneel voorbehouden werd voor een *religieuze* roeping. Een dergelijke roeping was meteen verbonden met een ‘hogere’ vorm niet alleen van gelovig-zijn maar van zijn tout court, en meteen met een geprivilegieerde weg naar God. Luther daarentegen, en eigenlijk het hele protestantisme, keert dit begrip naar elk beroep en dus naar het dagelijks leven. Charles Taylor spreekt hier van “The Affirmation of Ordinary Life”.¹² Luther schaft het monnikendom af en stelt dat elke gelovige, via beroep en huwelijk, zijn roeping moet realiseren. Contemplatie en celibaat zijn niet langer een hogere vorm van religiositeit en een geprivilegieerde weg naar God. Het is integendeel in beroep en gezin dat de mens zijn roeping vindt: in productie en reproductie zoals Charles Taylor het noemt in de tekst met de mooie titel “God Loveth Adverbs”¹³: niet wat je doet maar hoe je het doet, dat is in protestantse ogen wat God behaagt. Of dat nu schoenen poetsen is, of het woord van God verkondigen, zoals een tekst uit die tijd het stelt.¹⁴ Geen ‘hogere’ roepingen meer en geen ‘lagere’: tussen hemel en aarde zijn er geen hiërarchische overgangen.

Weinigen zullen hun beroep zozeer als een roeping hebben ervaren en met zoveel passie beleefd als collega Vanheeswijck. Aan filosofie doen en filosofie onderwijzen is voor hem oneindig veel meer dan zomaar een beroep. Filosofie is voor hem iets dat veel verder reikt en veel dieper gaat dan iets dat men ‘doet’, zelfs als het niet is om den brode maar uit pure interesse: het is iets veel existentiëler en veeleisender

¹¹ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1985), 588.

¹² De titel van het derde deel van Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

¹³ Taylor, *Sources of the Self*, 211.

¹⁴ *Ibid.*, 224.

dan dat, iets dat raakt aan het diepste in jezelf en zo opvorderend is dat je er haast mee samenvalt, op ieder moment. Dat was en is voor Vanheeswijck zeker het geval, zozeer zelfs dat hij perfect met Luther zou kunnen zeggen: 'hier sta ik, ik kan niet anders'. Filosoferen, dat *doet* hij niet, dat is hij. Het is niet een studie die hij na de studie Germaanse er nog bijgenomen heeft, maar het is een studie die hem eigenlijk, zelfs in de studie van de literatuur, van in het begin definieert. En dat heeft ook te maken met hoe hij 'filosofie' verstaat.

Alle filosofie vindt haar 'archè' zoals Plato het noemde, in de verwondering. Die is het begin en tegelijk het blijvende beginsel van alle filosoferen, de blijvende motor die de filosoof telkens weer op weg doet gaan. Wie zich nooit verwondert, wie alles letterlijk 'vanzelf-sprekend' vindt, verstaat zelfs niet al die rare vragen waar filosofen zich mee bezig houden. Want filosofen zijn niet bezig met rare dingen, maar met rare vragen. Ze zijn in feite bezig met de doodgewoonste dingen, dingen waar we alle dagen mee te maken hebben: de mens (antropologie), de natuur (natuurfilosofie), de wetenschap, het denken, de taal en noem maar op. Maar het zijn de vragen die vaak vreemd – en zelfs wereldvreemd – overkomen. Het zijn vragen die pas zinvol worden vanuit een soort ontheemding: het gewone wordt ongewoon en roept vragen op die we ons meestal (gelukkig maar) niet stellen, maar die ons tegelijk, eens gesteld, niet meer loslaten. Wat is dat eigenlijk, taal? Of wat is dat eigenlijk, mens-zijn? We weten het in feite allemaal, en zelfs uit eigen ervaring, en toch. Wat is dat 'eigenlijk'? En waar is het in het mens-zijn *eigenlijk* om te doen? Die verwondering kan ons leiden langs vele wegen: kunst en religie bijvoorbeeld leven ook van de verwondering, en zelfs de fundamentele wetenschap. Maar zeker ook de filosofie. Zij is de poging om er op een heel eigen manier mee om te gaan, namelijk met de rede, in de breedst mogelijke zin (trouwens ook de vraag 'wat is dat eigenlijk, de rede?' is een filosofische vraag en zelfs de filosofische vraag bij uitstek). Maar hoe dan ook, filosofie is de poging om met de rede in te gaan op die vragen naar het eigenlijke en naar het fundamentele waarom van alles. Uit dat filosofisch denken is de moderne wetenschap ontstaan, die een eigen manier van denken over het waarom heeft ontwikkeld, en een eigen manier van verklaren, maar een manier van denken en verklaren die de omvattende filosofische vraagstelling geenszins heeft doen verdwijnen, wel integendeel. Wat de wetenschap laat zien, roept op zijn beurt nieuwe verwondering op: "Die Wunderbarkeiten hörten auf, das Wunder nam zu" (Stifter).

Filosofie leeft dus van de verwondering. Maar die verwondering kan heel verschillende vormen aannemen. Zo kan ze eerder intellectueel van aard zijn, op de eerste plaats op zoek naar inzicht om het inzicht, of eerder existentieel. Aristoteles begint zijn *Metafysica* met "alle mensen streven van nature naar kennis". Dat is heel wat anders dan Camus in *Le Mythe de Sisyphe*: "Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être

vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie.”¹⁵ Collega Vanheeswijck zei ooit dat hij in zijn filosofie vaak gedreven wordt door verontwaardiging. Ook dat is een zeer existentiële ‘archè’, die niet alleen op zoek is naar analyse en inzicht, maar uiteindelijk naar evaluatie. Oordelen moet dan uitmonden in beoor- delen. Filosofie is hoe dan ook een re- flectie, een terugbuigen op wat is, en die reflectie moet ‘kritisch’ zijn. Maar ‘krinein’ (oordelen, beoordelen) betekent in dat geval: op zijn waarde schatten. De reflectie gebeurt dan vanuit de confrontatie met wat had kunnen of moeten zijn. “Wat is kan niet waar zijn”, volgens de zeer mooie formule- ring van de marxist Ernst Bloch. De waarheid van wat is, kan uiteindelijk niet alleen gemeten worden aan wat is, maar aan wat zou moeten of kunnen zijn. De uiteinde- lijke waarheid van wat is kan dan alleen worden gepeild vanuit het ideaal. Het heden in functie van de toekomst.

Die spanning tussen analyse en evaluatie, tussen wat is en wat zou moeten zijn, tussen begrijpen en veranderen, heeft de filosofie altijd getekend. Beide polen horen in de filosofie uiteindelijk samen, maar ze liggen wel aan de basis van de verschillende visies op de filosofie in de loop der tijd. Weber ziet er in “Wissenschaft als Beruf” de voor hem onoverbrugbare kloof in tussen de wetenschapper en de profeet. De profeet kijkt naar wat zou moeten, de wetenschapper houdt zich bij wat is (vandaar de waarderingsvrijheid van de wetenschap). Ook de fameuze stelling van Marx “De filo- sofien hebben de wereld alleen maar geïnterpreteerd, het komt erop aan hem te veranderen”¹⁶ gaat op die tegenstelling terug. Waarbij Marx zich op de eerste plaats afzet tegen Hegel, voor wie het de filosofie juist te doen is om het begrijpen van wat is: “Hic Rhodus, hic saltus. Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie”, zoals hij schrijft in het begin van zijn *Rechtsphilosophie*: “die Philosophie [ist] ihre Zeit in Gedanken erfasst”¹⁷. De toekomst laten we voor Hegel beter aan de profeten. Hoe ‘wetenschappelijk’ of hoe ‘profetisch’ is de filosofie?

Heel die spanning wortelt al in de oorsprongsgrond zelf van de filosofie, en gaat dus in feite terug op haar allereerste begin, bij haar loskomen van de mythe (en dus de religie). Net zoals er op dat ogenblik al verschillende richtingen zijn binnen de my- thische religie, zal ook de filosofie die eruit voortkomt, verschillende wegen gaan. In zijn mooie boek *From Religion to Philosophy*¹⁸ laat F. M. Cornford, de grote Plato-spe- cialist uit begin vorige eeuw, zien hoe van in den beginne de filosofie uiteengaat in wat hij noemt een ‘wetenschappelijke’ traditie en een ‘mystieke’. Beide tradities

¹⁵ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (Paris: Gallimard, 1942), 17.

¹⁶ Karl Marx, “Thesen über Feuerbach,” in *Kerngedachten van Karl Marx*, vert. L. Van Bladel (Amsterdam: De Nederlandsche Boekhandel, 1978), 230.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970), 26.

¹⁸ Francis Macdonald Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991), 54.

interageren en meanderen door elkaar, en hebben veel gemeen, maar leiden uiteindelijk naar iets heel anders. De 'wetenschappelijke traditie' gaat volgens Cornford vooral terug op de Ioniërs en op de Olympische goden, de 'mystieke' op Pythagoras en de Dionysische godsdienst. Terwijl de ene de nadruk legt op de logica en de rationaliteit, op klaarheid en op duidelijke onderscheiden (tussen goden en wereld, mens en natuur...), op de feitelijkheid en het blinde lot ("Moirà"), zal de andere traditie eerder de samenhang beklemtonen en de continuïteit, de waarde-gebondenheid en de gerechtigheid in de dingen ("Dikè"), en wijzen op het belang van de retoriek en het verhaal (de mythe).

De tweedeling die Cornford maakt, hangt uiteraard onmiddellijk samen met twee invullingen van de 'wijsheid' die de filosofie zegt te begeren ('wijs-begeerte'), met name wijsheid als inzicht, dan wel wijsheid als levenswijsheid. Het is niet moeilijk om in die tweedeling breed genomen – of beter in deze spanning, die in een of andere vorm wel speelt in elke filosofie – heel wat latere tweedelingen terug te vinden die de geschiedenis van de filosofie zullen beheersen. Niet alleen die tussen Socrates/Plato en Aristoteles, maar ook die tussen het middeleeuwse nominalisme en het realisme, die tussen Kant en Hegel en meer algemeen die tussen Verlichting en Romantiek in de moderne tijd en de verschillende opvattingen van de moderniteit die daarmee samenhangen. Zoals ook die tussen de moderniteit, gekenmerkt door haar "theoretische nieuwsgierigheid" ('curiositas') zoals Blumenberg¹⁹ het uitdrukt, en de middeleeuwse zoektocht naar 'wijsheid' ('filosofie als weg', zoals Jos Decorte het graag formuleerde²⁰). Ook de huidige grote tweedeling in de filosofie, met name die tussen de Angelsaksische traditie en de continentale, is aan die oorspronkelijke spanning verwant. Net als in de religie – buiten de filosofie dan, maar er nauw mee verbonden – zelfs de opsplitsing tussen de protestantse traditie en de katholieke: aansluitend bij het nominalisme (met zijn nadruk op de absolute transcendentie) zal het protestantisme de overgangen tussen hemel en aarde onderbreken, de nadruk leggen op het woord (het Woord van de Bijbel – 'sola scriptura' – maar ook de centrale plaats van het woord in de liturgie) en zo bijdragen tot de onttovering van de natuur,²¹ terwijl in de katholieke traditie ritualiteit, sacraliteit, relikwieën, heiligen en sacramenten de overgangen willen openhouden en de samenhang en de continuïteit benadrukken. Een tegenstelling die uiteindelijk zelfs teruggaat op een verschillende interpretatie van de incarnatie.²²

¹⁹ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966), deel III.

²⁰ Jos Decorte, *Waarheid als weg. Beknopte geschiedenis van de Middeleeuwse wijsbegeerte* (Kapellen: Pelckmans, 1992).

²¹ Zie hiervoor het leerrijke boek van Peter Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

²² Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985), 97 vv.

Vanheeswijck begint zijn essay “Filosofie als roeping” met Plato. En met het *an-hypotheton*. De mens op zoek naar het absolute, ook al is dat in principe ongrijpbaar. Aristoteles daarentegen begint zijn *Metafysica* zoals gezegd met de zin “Alle mensen streven van nature naar kennis”. Dat is niet alleen een heel ander vertrekpunt, maar houdt ook een andere omschrijving van de filosofie in. Niet toevallig is Aristoteles ook de grondlegger van de logica – al is dat niet noodzakelijk een rechtstreekse weg richting de ‘wetenschappelijke’ traditie: Alfred North Whitehead, een van de grondleggers van de moderne geformaliseerde logica, zal precies vanuit die logica zelf de andere richting uitgaan en een filosofie uitwerken van het ‘organisme’, met de volle nadruk op de continuïteit en de waarde-gebondenheid van de dingen. De verbanden zijn dus vaak heel complex en genuanceerd. Maar de verschillende oriëntaties uit haar begindagen zullen de filosofie hoe dan ook blijvend bepalen. Wat is de taak en de betekenis van de filosofie? Is haar kerntaak de ‘zorg voor de ziel’ (Socrates, Plato²³), of ligt haar waarde precies in haar ‘nutteloosheid’ (Aristoteles)? Moet zij gericht zijn op het ‘inzicht om het inzicht’ of is haar uiteindelijke doel toch ‘veranderen’ en in die zin ‘activistisch’ zoals Vanheeswijck het formuleert?

Ook de verschillende opvattingen van wat ‘de moderniteit’ betekent (of zou moeten betekenen) lopen volgens die lijnen. Stephen Toulmin, in zijn bekende boek *Kosmopolis*,²⁴ betoogt dat de moderniteit niet alleen twee aanvangsmomenten kent, maar daarmee ook twee verschillende gedaantes. Bij haar eerste aanvang in de zestiende-eeuwse renaissance, ontwikkelt de moderniteit zich langs literaire en humanistische lijnen, om dan in het zeventiende-eeuwse rationalisme theoretisch en wetenschappelijk te worden. Een gelijkaardige spanning vinden we nadien, wanneer de zeventiende-eeuwse Verlichting een correctie ondergaat in de Romantiek. Voor Charles Taylor is het pas binnen die ‘Romantic Turn’ dat de moderniteit in de juiste plooi valt.

Existentieel/intellectueel, inzicht/zorg, begrijpen/beoordelen, feiten/waarden: beide polen in elk van deze tegenstellingen zullen in de filosofie aan bod moeten komen. Maar het is geenszins onbelangrijk waarop het accent valt, want dat verschil in accent maakt alle verschil.

Nemen we bijvoorbeeld de definitie van de filosofie aan de hand van ‘de laatste vragen’, iets wat collega Vanheeswijck altijd en terecht sterk beklemtoont. Het gaat in de filosofie inderdaad om vragen die verder en dieper reiken dan de vragen die we gewoon zijn te stellen. Het zijn vragen over wat iets ‘uiteindelijk’ is en/of over het laatste waarom ervan. Maar ook hier speelt de spanning tussen de twee polen een rol.

²³ Guido Vanheeswijck, “Filosofie als roeping,” 28.

²⁴ Stephen Toulmin, *Kosmopolis. Verborgene agenda van de Moderne Tijd* (Kapellen: Pelckmans, 1990).