DENKEN VANAF DE NULLIJN

het naturalisme van Nietzsche
en Skinner als steen des aanstoots

Alle Pieron

oote boe unltd

Denken vanaf de nullijn

ISBN 978-90-76369-03-7
NUR 730

Copyright © 2007 by A.Ch.Pieron, Leeuwarden
Alle rechten voorbehouden

uitgever: oote boe unltd
www.ooteboe.nl
e-mail: info@ooteboe.nl

druk: Copy Service Leeuwarden

INHOUDSOPGAVE

VOORWOORD IX

HET NATURALISME. EEN VOORUITBLIK 1

Aantekeningen en verwijzingen 7

DEEL EEN

0. THRASYMACHOS 9

Aantekeningen en verwijzingen 12

1. NATURALISME 13

Inleiding 13
Naturalisme in theorie 13
Naturalisme en secularisatie 18
Naturalisme in de praktijk 20
Overwegingen bij het naturalisme 20
Het naturalisme als uitgangspunt 22
Aantekeningen en verwijzingen 23

2. ALLES BEWEEGT 27

Aantekeningen en verwijzingen 30

3. WETENSCHAPPELIJKE ANALYSE I 31

De operante psychologie 31
De geïsoleerde positie van de operante psychologie 43
Operante psychologie versus cognitieve psychologie 44
Aantekeningen en verwijzingen 52

4. WETENSCHAPPELIJKE ANALYSE II 67

The gene's-eye perspective 67
De evolutionaire psychologie 76
Aantekeningen en verwijzingen 79

5. WETENSCHAPPELIJKE ANALYSE III **85**

Aantekeningen en verwijzingen 91

6. MENTALISTISCHE BEGRIPSVORMING **95**

Inleiding 95
Intentionele begrippen 96
Bewustzijn 96
Mentalisme 101
Conclusie 106
Aantekeningen en verwijzingen 106

7. NIETZSCHES NATURALISME **109**

Inleiding 109
Eerste periode 112
Tweede periode 115
Derde periode 119
De plaats van kunst en wetenschap 123
Aantekeningen en verwijzingen 125

8. CONCLUSIE **133**

Aantekeningen en verwijzingen 137

DEEL TWEE

9. ASPECTEN VAN HET NATURALISTISCHE MENSBEELD **141**

Het wetenschappelijk-evolutionaire model 141
EEN BOEDELSCHEIDING
HERINNERINGEN
Nietzscheaans naturalisme 153
MENSBEELD
VERGETEN EN HERINNEREN
Herinneringen als schijn 157
Persoon/persoonlijkheid 159
Aantekeningen en verwijzingen 160

10. ASPECTEN VAN EEN VERINNERLIJKT MENSBEELD 165

Psychologie als proto-wetenschap 165
Het emotionele IPS 166
De verhalenverteller 168
De naturalistische benadering 171
Aantekeningen en verwijzingen 174

11. DE PLAATS VAN ESTHETICA EN KUNST BINNEN DE CULTUUR 179

Inleiding 179
Nietzsche 179
De gedragsanalytische benadering 183
Kunstzinnigheid 183
Aantekeningen en verwijzingen 187

12. HET KWADE 189

Existentie en tragiek 189
Individuatie als het kwade 189
The end of the affair 190
Het verkeerde en het kwade 192
De zonde en het kwaad 193
Het principium rationis efficientis 194
Het drama van de menselijke vrijheid 196
Een naturalistische visie op het kwade 202
Aantekeningen en verwijzingen 205

13. IDEOLOGIE 209

Inleiding 209
Ideologie en religie 210
Ideologie en mensbeeld 213
Psychologie en ideologie 216
Het naturalisme 216
Politiek en ideologie 217
Aantekeningen en verwijzingen, 218

14. MORAAL **221**

Amoraliteit 221
Naturalistische ethiek 223
Regels 228
Sociale controle 230
Ontaarding en verval 231
Fatsoen en de code van de straat 233
Aanpassing en verzet 237
Der Freigeist 239
Conclusie 241
Aantekeningen en verwijzingen 241

DEEL DRIE

15. CULTUURKRITIEK **247**

Inleiding 247
Begripsanalyse 248
Maatschappijkritische analyse 249
Het filosofische discours 249
Conclusie 251
Aantekeningen en verwijzingen 252

16. EEN GEDRAGSANALYTISCHE BENADERING **255**

Inleiding 255
Politiek 257
Begripsanalyse 260
Het ontwerpen van cultuur 261
Het gezin als prototype 263
Aantekeningen en verwijzingen 265

17. OPVOEDING EN ONDERWIJS **269**

Inleiding 269
Nietzsche 270
Humanisme 271
Constructivisme 271
Developmentalism 272
Behaviorisme 274
METHODE
DE POLITIEKE BASIS
EEN NIEUWE AANPAK
Aantekeningen en verwijzingen 282

18. GLOBALISERING **287**

Inleiding 287
Het traditioneel-economische model 288
De informatief-communicatieve revolutie 296
Culturele impact 298
Die Deutsche Welle 300
Antipolitiek 303
Conclusie 304
Aantekeningen en verwijzingen 305

19. NEOMODERNITEIT ALS PROGRAMMA **313**

De anti-moderne insteek 313
Walden Two als utopie en cultureel ontwerp 314
Stellingname 329
Een nieuwe code 329
De groep 331
De maatschappij 333
Aantekeningen en verwijzingen 338

20. HET NATURALISME. TERUGBLIK **343**

Aantekeningen en verwijzingen 351

BIJLAGEN I. VERTALINGEN UIT HET DUITS **355**

Nietzsche 355
Heidegger 371
Safranski 372
Sloterdijk 375
Schopenhauer 377

BIJLAGEN II. VERTALINGEN UIT HET FRANS **379**
Sartre 379
Valéry 379
Barthes 380
Sloterdijk 380

LIJST MET AFKORTINGEN **381**

BIBLIOGRAFIE **383**

INDEX **387**

VOORWOORD

Vanuit een moderne, seculiere samenleving uit gezien zou je verwachten dat het naturalisme de meest voor de hand liggende manier van oriëntatie zou zijn. Maar niets is minder waar. Wel heeft het wetenschappelijke denken greep gekregen op de intelligentsia, maar dan zonder dat dit leidt tot een naturalistische kijk en methode. Tot diep in de biologie, psychologie en sociologie worden mens- en wereldbeeld beheerst door het humanistische gedachtegoed. En juist het humanisme verwerpt het naturalisme als nihilistisch. Het leven wordt zinloos en doelloos als je het overlaat aan louter natuurlijke (evolutionaire) krachten. Mensen hebben juist dat beetje meer dat hen boven het dier verheft. Als geestelijke wezens zijn zij immers in staat hun eigen leven richting te geven en hun bestaan autonoom en verantwoordelijk in te richten. Maar ook als deze levensbeschouweli jke benadering achterwege blijft, wordt het naturalisme binnen de menswetens chappen gemeden. Men zoekt liever orde en doelgerichtheid in regelgeleide en zelfwerkzame systemen die aan het leven ten grondslag zouden liggen. Een speculatieve sprong die al snel de cognitieve ideeënwereld en daarmee het humanisme weer binnen handbereik brengt.

In het eerste deel van dit boek worden de tegenstellingen tussen het humanisme (met zijn cognitivistische en mentalistische uitwassen) en het naturalisme in kaart gebracht en uitgewerkt. Met name zal aandacht worden besteed aan denkbeelden van Dawkins, Dennett, Davidson en Nozick. Dit tegen de achtergrond van het werk van twee uitgesproken naturalisten: Nietzsche en Skinner. Duidelijk zal worden dat de menswetenschappen in de moderne tijd niet kunnen loskomen van een metafysisch, *Geisteswissenschaftlich* denken. Denken vanaf de nullijn is uit den Boze.
Het tweede deel laat zien hoe binnen gebieden als psychologie, religie, ethiek en kunst het naturalisme wordt beschouwd als een te beperkte visie om aan de werkelijkheid recht te doen. Ingegaan wordt op denkbeelden van Frijda over emoties, van Neiman en Safranski over het kwade, Dalrymple over de hedendaagse cultuur, deze laatste getoetst aan de opvattingen Gray en Anderson. En dan ontdek je hoe gemakkeli jk men langs sluikroutes probeert te ontsnappen aan het naturalisme, wat op zijn beurt alleen maar leidt tot vage mijmeringen en speculatieve afkooksels.
Het derde deel, tenslotte, heeft een cultuurkritis che inslag. Zo wordt er vanuit een gedragsanalytisch standpunt onderzoek gedaan naar de hedendaagse problemen rond onderwijs en globalisering.
Uiteindelijk leidt dit alles tot de conclusie dat de laat-moderne cultuur voor de keuze staat tussen een evolutionair-wetenschappelijk of een authentiek nietzscheaans naturalisme, ontdaan van alle mentalistische nevenaspecten.

TIJD

Ik droomde, dat ik langzaam leefde..
langzamer dan de oudste steen.
Het was verschriklijk: om mij heen
schoot alles op, schokte of beefde,
wat stil lijkt. 'k Zag de drang waarmee
de bomen zich uit de aarde wrongen
terwijl ze hees en hortend zongen;
terwijl de jaargetijden vlogen
verkleurende als regenbogen...
Ik zag de tremor van de zee,
zijn zwellen en weer haastig slinken,
zoals een grote keel kan drinken.
En dag en nacht van korte duur
vlammen en doven: flakkrend vuur.
-De wanhoop en welsprekendheid
in de gebaren van de dingen,
die anders star zijn, en hun dringen,
hun ademloze, wrede strijd...
Hoe kón ik dat niet eerder weten,
niet beter zien in vroeger tijd?
Hoe moet ik het weer ooit vergeten?

M.Vasalis

VOORUITBLIK

Ik lopen langs de sloten
ik horen kwik kwak kwok
ik denken daar zijn spoken
ik kijken zie kodok.[1]

[1]

Als je filosofie bedrijft, doe het dan zo nuchter mogelijk, blijf dicht bij de dagelijkse werkelijkheid, vertrouw op je zintuigen en je verstand. Weer alle fantomen: kabouters, elfjes, spoken, geesten, zielen, krachten en machten, demonen en goden. Doorzie alle vormen van dynamisme en animisme. Het is nu eenmaal zo dat het verborgene mensen hun leven lang intensief kan bezighouden juist omdat het verborgen is. De zichtbare dingen kennen nu eenmaal hun grenzen. Niet voor niets heeft de wijsbegeerte zich vaak geworpen op verre en innerlijke werelden, onzichtbaar, maar in haar ogen redelijk of intuïtief kenbaar. Plato aanschouwt de eeuwige wereld van vormen, een mentalist het complexe rijk van de geest, Freud het duistere gebied van het onbewuste. Dit in de veronderstelling dat het werkelijke ook echt iets maskeert. Nu is het zonneklaar dat de natuur lange tijd veel voor mensen geheim heeft gehouden, de geschiedenis van de natuurwetenschappen vertelt je daar alles van. Wel gaat het dan om kennis die uiteindelijk voor iedereen waarneembaar is (en zal zijn), zeker in de uitwerking die ze heeft: atoomcentrales produceren energie, antibiotica genezen ziekten, die vroeger ongeneeslijk waren en genetische manipulatie maakt graan volwaardiger en rijker. Maar niemand heeft ooit de Hegeliaanse Geest aantoonbaar aan het werk gezien of iemand ooit zien denken.

Wat kinderachtig, een typisch naturalistische denkfout, hoor je al van alle kanten roepen. De kracht van het menselijke bewustzijn ligt immers in het feit dat het de grenzen van de natuur te boven gaat en het feit dat de menselijke geest de natuur te boven kan gaan, bewijst juist dat zij realiteit is.

Nu zal niemand de kracht van menselijke geestelijke activiteiten willen ontkennen, speculatie, wetenschap, kunst en godsdienst zijn daar de voorbeelden van. Maar of je de sprong van kracht naar werkelijkheid mag maken, is maar de vraag. Veel hangt af van de definitie van de termen. En precies die zal de tegenstanders van een naturalistische denkwijze veel hoofdbrekens bezorgen. Bovendien blijkt uit het bestaan van kunst en religie dat de menselijke geest dan wel grote potentie mag bezitten, maar dat het ook heel goed voorstelbaar is dat er zich onder de mogelijkheden die hij aftast veel ficties zullen bevinden. Zoals bv de realiteit van zijn eigen bestaan.

Voorlopig staat alleen maar vast dat mensen op inductieve manier bezig zijn om de doorlopende beweging binnen de natuur een halt toe te roepen door de wereld vast te leggen in woorden die enige stabiliteit aan het bestaan verlenen. Je spreekt van huizen, akkers, bomen en kinderen. Maar je gebruikt ook woorden als bouwen, bebouwen, groeien en opvoeden, die je direct weer duidelijk maken dat alles aan verandering onderhevig is. Als je goed om je

heen kijkt, zie je dat het natuurlijke *worden* het ten slotte wint van het verworven en gekunstelde *zijn*. Voor iemand als Montaigne is de (menselijke) natuur dan ook louter schijn: als je dat wat van nature stroomt probeert te grijpen, zal het je altijd door de vingers glippen.
Alles stroomt, het nihilisme wacht. Dat brengt mensen ertoe om buiten de natuur om op religieuze of speculatieve wijs toch vastheid te zoeken. Anders zou het bestaan ondraaglijk worden. Toch neemt het naturalisme deze uitdaging aan, liever dan zich over te geven aan illusies en dromen. Dat deed de Lokayata al, dat deed Montaigne. [2]

[2]

Het moderne naturalisme richt zich op de natuurwetenschappen en keert zich met name tegen het humanisme. Dit verzet zich tegen de botte gelijkstelling door de naturalisten van mensen aan dieren. Mensen zijn immers rationele, zelfbewuste wezens, zij zijn waardig, autonoom en kunnen verantwoordelijk worden gesteld voor hun daden.
Het klassieke humanisme heeft een materialistische inslag -het wijst iedere bovennatuurlijke verklaring van de hand - maar het keert zich wel met alle kracht tegen naturalistische tendensen in de filosofie. [3] Bang om terecht te komen in het vaarwater van behaviorisme en utilarisme of in de ban te geraken van Nietzsche: het argumentum ex periculo [4] dat voortkomt uit angst voor het nihilisme. Nee, het humanisme biedt juist in *paideia* en *Bildung* -plus het ethische programma dat daaraan is gekoppeld- een mogelijkheid om het leven zin te geven en om aan een indringend pessimisme te ontsnappen. Peter Sloterdijk: 'Der innere Papst hat die Aufgabe, den endlosen Rückschritt des Zweifels zu stoppen, um die Psychosemantik des Dogmas, das Ausruhen auf einer sicheren Grundlage und das Ausgehenkönnen von ihr, auf individueller Basis geltend zu machen.' [5]

[3]

De discussies met en rond het hedendaagse humanisme worden om allerlei redenen bemoeilijkt. Zo keert het existentialistische humanisme van Sartre zich tegen het essentialistische karakter van het klassieke humanisme en maakt zich los van de immanente trekken die het mensbeeld ervan karakteriseren. Toch is het een humanisme omdat het uitgaat van het subject dat in vrijheid en verantwoordelijkheid zijn keuzes maakt. 'Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine. Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l'homme - non pas au sens où Dieu est transcendant, mais au sens de dépassement - et de la subjectivé, au sens où l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain, c'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste.' [6]
Maar op ethisch gebied maakt dit existentiële humanisme zich los van de humanistische traditie.

Ook wordt er binnen het hedendaagse humanisme, maar dan vooral vanuit het anti-moderne gedachtegoed, meer aandacht gevraagd voor de existentiële situaties waarin mensen kunnen komen te verkeren. Het kan hun, volgens deze visie, opbreken als zij vanuit een te rationele instelling existentiële vragen proberen te ontlopen.[7] Bovendien lopen mensen het gevaar dat zij zich als ze zich te autonoom opstellen, in tijden van nood geïsoleerd raken en vereenzamen.[8] Tenslotte heeft het humanisme de neiging vanuit zijn optimistische levensvisie het kwaad te ontkennen.[9] En ook dat kan mensen bezuren. Daarom speelt zingeving zo'n belangrijke rol binnen het laat-moderne humanisme.[10]

Het probleem is dat met deze oeroude vraag naar de *conditio humana* ook weer de neiging opkomt om allerlei vaag religieuze en psychoanalytische[11] concepten te hanteren. Dat maakt dat je beter kunt gaan spreken van *posthumanisme*.[12] Ook al omdat men vanuit een nietzscheaanse openheid[13] iedere vorm van oriëntatie op de menselijke rationaliteit afwijst[14], ieder optimisme laat varen en ieder geloof in vooruitging als naïef bekritiseert.

[4]

Ongelukkig is het ook dat vanuit de antimoderne hoek de term *humanisme* uit zijn historische verband wordt gerukt en het humanisme, zoals door Heidegger, tot een meer algemene mensleer wordt omgezet.

Op de vraag van Jean Beaufret aan Heidegger of het mogelijk is het woord *humanisme* weer een betekenis terug te geven[15], voert deze het humanisme terug op Plato en ontkracht daarmee de term. Op de vraag zelf antwoordt hij vervolgens ontkennend.[16] De term heeft volgens Heidegger, ook bij Sartre[17], een metafysische impact.[18] Heideggers eigen denken kan naar zijn mening niet worden ingepast binnen enige vorm van humanisme, zoals Hölderlins dichtkunst niet past binnen het humanisme van een Winckelmann, Goethe en Schiller 'weil er das Geschick des Wesens des Menschen anfänglicher denkt, als dieser >Humanismus< es vermag'.[19] Daarom: 'Es gilt die Humanitas zu diensten der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne'.[20] Mensen zijn meer dan redelijk levende wezens, zij zijn de nabuur van het zijn.[21]

Had iemand als Ilse Bulhof maar iets geleerd van Heideggers historisch-hermeneutische vermogen dan zou ze het niet zo bont hebben gemaakt door vanuit een oosterse spiritualiteit een oosterse vorm van 'humanisme' te proclameren waarin een ik-loze boeddha-natuur het rationele ik van het westerse humanisme zou moeten vervangen ('[D]oel is de eigen leegte te doorleven, *zelf* op non-duale wijze leeg en ruim te *worden* en zo zelf de lege boeddha-natuur te belichamen'). Door de term *humanisme* in dit verband te gebruiken ontkracht zij dit (technische) begrip zonder enige reden en palmt het in.[22] Hetzelfde geldt voor Joep Dohmen als hij een spiritueel denker als Otto Duijntjer een humanist noemt.
Deze vervagende tendens wordt nog versterkt doordat het actuele humanisme in de discussies vaak wordt geïdentificeerd met de ('neo-liberale') moderniteit die vrijheid in de vorm van zelfontplooiing en zelfbeschikking centraal stelt. Een vrijheid die bij velen sterk negatieve connotaties oproept. Lees de diepe (aan)klacht van Dohmen: 'Egoïsme, narcisme, hedonisme, achteloosheid

en onverschilligheid terroriseren het alledaagse leven en zijn de wanproducten van de moderne vrijheid.' [23]

Nu is het sterk de vraag of je de huidige (neo-)liberale visie ooit kunt identificeren met het humanisme als levensbeschouwing. Hetzelfde geldt trouwens voor het ermee verwante utilarisme. Ook dit is geen humanisme. Zo stelt Mill in het tweede hoofdstuk van zijn *Utilitarism* wel met nadruk dat het menselijke leven uitstijgt boven dat van de dieren omdat de mens gebruik kan maken van hogere vormen van plezier, maar hij beweert dit zonder iets aan zijn naturalistische uitgangspunt af te doen: 'It must be admitted, however that utilitarian writers in general have placed the superiority of mental over bodily pleasures chiefly in the greater permanency, safety, uncostliness, etc, of the former [pleasures of mere sentation] - that is, in their circumstantial advantages rather than in their intrinsic nature.'[24]

Het is duidelijk, de traditionele normen van het huidige 'officiële' humanisme worden meer en meer ondermijnd. Hoewel het vooruitgangsdenken inherent is aan het klassieke humanisme, benadrukt Heleen Pott juist dat het (actuele) humanisme geen tegenwicht biedt tegenover het moderne vooruitgangsdenken: 'Het zal in serieuze levensbeschouwelijke kwesties al gauw de vlucht naar voren nemen: naar een zelfgenoegzaam menselijk subject, dat de wereld ziet als het decor voor zijn persoonlijke gezondheid en geluk en zijn vrije zelfontplooiing. Dat kan betekenen dat de ideologie van de absolute zelfbepaling wel eens tot vanzelfsprekend wereldbeeld zou kunnen worden.'[25] En dan blijft er, in de woorden van Finkielkraut, niets anders over dan een *vederlicht ik*[26], een identiteit zonder enige transcendentie, zonder concrete en onbaatzuchtige betrokkenheid op de ander. Nee, pas door de zorg voor de ander en daarmee voor jezelf op je te nemen, kun je het leven zijn zin teruggeven.[27] Dit alles betekent dat het klassieke humanisme als woordvoerder van de westerse ideologie heeft afgedaan. Het heeft zijn concrete inhoud verloren en functioneert alleen nog als een vaag, historisch begrip waarmee je ieder modern, postmodern en zelfs antimodern denkbeeld kunt vangen.

[5]

Vanuit psychologisch oogpunt uit gezien krijgt het naturalisme te maken met het cognitivisme. Dit maakt zich los van het behaviorisme en richt zich weer op de menselijke psyche en geest. Mensen mogen dan (dierlijke) machines zijn, zij worden in ieder geval van binnenuit gestuurd via een *information processing system ('IPS')* dat functioneert als *mental state*. Deze maakt het mogelijk dat mensen geestelijke activiteiten ontwikkelen als verlangen, wensen, willen, geloven en redeneren. De computer met zijn logisch-digitale software is binnen deze richting het lichtende voorbeeld, vooral omdat blijkt dat het mogelijk is om op grond van een rationeel vermogen bewust en gericht ('intentioneel') te handelen. Bewustzijn wordt dan geponeerd als een integrerende kracht, die representaties in de vorm van opvattingen en kennis voortbrengt. Vanuit dit bewustzijn kun je vervolgens voor het subject ook vrijheid en autonomie opeisen, zoals bv Dennett, Nozick en Davidson doen.

Binnen het wetenschappelijke naturalisme, dat zich baseert op het neo-darwinisme, kan men deze ontwikkeling niet dan met diepe zorg bezien. Er dreigt opnieuw een splitsing te worden aangebracht tussen twee werelden, één van de geest en één van de materie. Dat er sprake zou kunnen zijn van een reductie van geestelijke tot zuiver lichamelijke processen wordt bij voorbaat afgewezen. Nee, men beroept zich liever op speculatieve begrippen als zelforganisatie en zelfwerkzaamheid ('self-efficacy'). Of men poneert een denkbeeld als emergentie en koppelt dit daarna aan dat van de *downward causation*: psychische en mentale eigenschappen komen bovendrijven en oefenen hun invloed uit op de hersenprocessen. De mythe van de materie als goddelijke oersoep, waaruit mentale en geestelijke krachten opborrelen die op geheimzinnige wijze het leven sturen. Met wetenschap heeft dit mentalisme niets te maken.

[6]

Subtieler gaat de operante psychologie te werk. Vanuit de naturalistische overtuiging dat alles in de natuur één verstrooide beweging is, wordt ook het menselijke gedrag opgevat als een *behavior stream*, een stroom die zich continue en samenhangend voortbeweegt, zoals het stromen van een rivier. Met dit verschil dat de druppels niet, maar (hogere) organismen wel actief inwerken op hun omgeving. Toch is het de omgeving die uiteindelijk op grond van versterkingsmechanismen de activiteiten stuurt. Verandert de omgeving dan verandert het gedrag. Een gang van zaken die iedereen elk moment van de dag bij zichzelf en bij anderen waarneemt. Een analyse als deze vereist niet dat men zich beroept op interne regelgeving of op innerlijke, psychische en mentale algoritmen (in de vorm van bv schaamte of aandacht).
Wat wel van belang is voor de ontwikkeling van het evolutionaire naturalisme is dat er een groots opgezet en samenhangend onderzoek tot stand komt met de vraag op welke manier genetische, neurofysiologische en gedragsmatige aspecten zich onderling verhouden en welke invloed zij ieder of in samenwerking met elkaar uitoefenen (de nature-nurture-discussie). Dit houdt wel in dat men binnen deze wetenschappen met elkaar op dezelfde lijn moet zitten. En dat is vaak niet het geval. Vooral binnen de op de genetica geënte ethologie heeft men soms sterk speculatieve opvattingen. Zo hangt Dawkins een mechanicistisch mensbeeld aan dat wordt aangevuld met psychische en mentale begrippen uit de cognitieve hoek, het computermodel als een apriori inbegrepen. En het gedrag zelf speelt zich af volgens *Darwinian games* met hun *Darwinian rules* en met hun eigen aanpak via *evolutionary stable strategies (ESS)* als van te voren geprogrammeerde richtsnoeren. In de natuur is, zoals Dennett in de lijn van Dawkins stelt, een machinerie aan het werk die is voorzien van ultieme, algoritmische zoekprocessen. 'Life world is a Universal Turing machine.' Alsof er na Leibniz geen filosofie meer is bedreven.

De gevolgen van dit soort ideeën zijn verontrustend, niet alleen omdat de ethologie overwoekerd dreigt te raken door speculatieve concepten, maar vooral omdat er zich op grond van dit sociobiologische model een gehele nieuwe tak van pseudo-wetenschap -de evolutionaire psychologie- heeft ontwikkeld, die het in veel opzichten nog bonter maakt dan de cognitieven.

[7]

Een wetenschappelijk evolutionair naturalisme zal heel moeilijk van de grond komen. Je moet je dan bijzonder bescheiden opstellen. Je weet dat je hier en nu, dus in bepaalde context bezig bent met je onderzoek en dat de samenhangen en structuren die je ontdekt niet meer dan voorlopig zijn. Wat telt is alleen het effect van de experimenten.
Dit betekent dat je op sociaal terrein alleen vooruitgang zult boeken als je je experimenteel opstelt en op kleine schaal onderzoekt hoe menselijk gedrag in een bepaalde omgeving het beste functioneert. Dat onderzoek biedt geen grootse, wereld veroverende perspectieven, ondanks de utopistische ontwerpen van Skinner.
Op ethisch gebied kan het evolutionair naturalisme niets anders doen dan soberheid voorschrijven. Sceptici als Montaigne en Hume hebben duidelijk gemaakt dat de mens maat moet houden. Ook het utilarisme verdedigt een ingetogen moraal, in weerwil van zijn mondiale aanspraken.

[8]

En juist op dit punt komt Nietzsche in het geweer. Ook hij hangt het naturalisme aan. Ook hij stelt hij dat het mensending een smadelijk en jammerlijk niets is, de schaduw van een droom. Ook hij weet dat de wetenschap mensen heeft bevrijd van de last van bijgeloof en leerstelligheid. Ook hij benadrukt dat alleen zintuiglijke waarneming mensen verder brengt en ook hij gaat ervan uit dat alle kennis voorlopig is en afhankelijk van de context. Ook voor hem is denken in systemen niets anders dan theologie. Ook hij bestrijdt het humanisme en ontzegt mensen hun vrije wil en verantwoordelijkheid. Maar zijn visie is uitdagender dan die van het wetenschappelijke naturalisme. Dit beschuldigt hij van een slaafse en benepen houding, die hij vol minachting omschrijft als *ascetistisch. Utilarisme* is bij hem een scheldwoord. Nee, de wetenschap ontbreekt het aan de ware hartstocht van het grote geloof in de krachten van het driftmatige leven. Je moet je niet opsluiten binnen de natuur, maar haar juist voltooien. Met Dionysus als het grote symbool, in hem vind je een bevestiging van het leven in al zijn grootsheid, al is deze Dionysus dan ook de onnoembare, de verschrikkelijke, de naijverige god. Met het Dionysische leven zijn het kwade en het lijden meegegeven.
De wetenschap ontkent volgens Nietzsche deze wereld in tegenstelling tot mythe en kunst die zich juist in dienst stellen van het volle leven. Kunst is

het belangrijkste tegengif tegen het ascetische nihilisme dat de wetenschap je voorhoudt, de mythe is uiteindelijk de enige uiting die mensen het ware inzicht schenkt.
Nietzsches strijdbare nihilisme -dat zal blijken- betekent een geduchte uitdaging voor het wetenschappelijke naturalisme. Moet je het leven in al zijn spontaniteit en wederwaardigheden niet gewoonweg aanvaarden (en bevestigen) of moet je het democratisch indammen en gereedmaken voor (een sociaal) epicurisme?

Aantekeningen en verwijzingen

1. Kinderrijmpje uit voormalig Nederlands Oost-Indië.
2. Dit ondanks Montaignes ontologische aarzeling. Pieron 2004 II. KCF. 11.4.1.4.
3. Het klassieke humanisme is een product van de moderniteit. Maar de moderniteit zelf is lang niet altijd humanistisch, zoals Ten Kate beweert. Duyndam cs 2005 [L. ten Kate, Heilig heidendom], blz. 143.
4. Pieron 2004 IV. Exc.XXIV.3.
5. Sloterdijk 2005, blz.100. De vertalingen van Duitse teksten staan in de Bijlage, blz.355.
6. Sartre L'existentialisme, blz. 93. → Bijlage met een vertaling van de Franse tekst
7. Duyndam cs 2005 [H.Kunneman, Henk Manschot en de vernieuwing van het humanisme], blz.406.
8. Duyndam cs 2005 [J. Dohmen, Autonomie en levenskunst], blz.358.
9. Duyndam cs 2005 [H.Kunneman, Henk Manschot en de vernieuwing van het humanisme], blz.410, id. [H.A.Alma, Humanisme en christendom als bronnen van zin], blz.339, blz. 345-346.
10. Duyndam cs 2005 [H.A.Alma, Humanisme en christendom als bronnen van zin], blz. 340-344.
11. Vooral de naam van Jessica Benjamin duikt voortdurend op, bv Duyndam cs 2005, blz. 343-344 ('Zingeving en verbondenheid'), blz. 410-413 ('De destructie van de ander').
12. Vergelijk Duyndam cs 2005 [H.Pott, Paradijs of mensenpark? Biotechnologie als religie], blz.391.
13. Duyndam cs 2005 [P.Jonkers, Humanisme en nihilisme], blz.48-49.
14. Vergelijk Duyndam cs 2005 [H.Kunneman, Henk Manschot en de vernieuwing van het humanisme], blz.409.
15. Heidegger 2005, blz.12.
16. Heidegger 2005, blz. 22, blz.86-88.
17. Heidegger 2005, blz.50-54, blz.62-64.
18. Heidegger 2005, blz. 36-38, blz.62, blz. 66-68.
19. Heidegger 2005, blz.34.
20. Heidegger 2005, blz.102.
21. Heidegger 2005, blz.81.
22. Duyndam cs 2005 [I.N.Bulhof, Westers en oosters humanisme], blz.301, blz.311 (citaat).
23. Duyndam cs 2005 [J. Dohmen, Autonomie en levenskunst], blz.356.
24. Mill 1975, blz.258. Toch brengt dit Mill in moeilijkheden (Mackie 1990, blz.150). Dat geldt ook voor zijn benadering van het begrip rechtvaardigheid (id., blz.135-136, blz. 143). Darwall durft zelfs te stellen dat 'Mill held justice absolutely central to morality'. Darwall 1998, blz.134.
25. Duyndam cs 2005 [H.Pott, Paradijs of mensenpark? Biotechnologie als religie], blz.377.
26. Bij Duyndam cs 2005 [Th.W.A. de Wit, Het schuim der aarde], blz.334.
27. Vaak wordt er een beroep gedaan op het latere werk van Foucault waarin zorg en levenskunst centraal staan. Duyndam cs 2005 [M. Karskens, Foucaults antihumanisme], hoofdstuk 7. Zie verder Michel Foucault, Breekbare Vrijheid. Boom, Amsterdam, 2004, blz.183-207.

DEEL EEN

0. THRASYMACHOS

Premature erection of alleged philosophical problems
is sometimes a smokescreen for mischief.

Richard Dawkins[1]

[1]

Het naturalisme -en dan in zijn sofistische vorm- werd onder druk van het Platonisme hardhandig aangepakt en tenslotte, ondanks zijn rijke traditie en populariteit, uitgeroeid. En dat met methoden die juist door diezelfde Sofisten waren ontwikkeld. Zo gaat dat.

Neem het voorbeeld van Thrasymachos. Deze loopt woedend weg bij een van die beruchte interviews die Socrates omstanders afneemt. Onderwerp het begrip rechtvaardigheid. Nu wordt je soms ook als lezer diep wanhopig wanneer er weer eens iemand door Socrates via de pen van Plato onder handen wordt genomen.[2] Toch had Thrasymachos rustig moeten blijven en Socrates moeten antwoorden dat de discussie van zijn kant niet kan draaien om een begrip als rechtvaardigheid: 'Mensen gaan immers gewoon hun gang op grond van de invloed en macht die zij uitoefenen of ondergaan, het begrip rechtvaardigheid speelt daarbij geen rol, of het moet door bepaalde groepen worden gebruikt om hun eigen positie te versterken. Ik gebruik het begrip alleen als het me uitkomt. Verder, Socrates, verschilt ons mensbeeld radicaal en daarom loopt deze discussie nu al spaak omdat jij meent dat je haar in redelijkheid kunt voeren terwijl het mij, en mijn bentgenoten, alleen maar gaat om de retorische kracht van het woord. Nee, de kloof tussen ons is te groot. Adieu.' En hij zou het gelijk aan zijn kant hebben gehad.
Na zijn abrupte vertrek nemen medestanders van Thrasymachos het gesprek over en zij doen het lang niet gek. Plato's Socrates krijgt het langs de lijnen van de logica zelfs moeilijk. Daarom besluit Plato de dialoog af te breken. Later neemt hij haar weer op, maar verandert de loop ervan via een deus ex machina: een nieuwe speculatieve definitie van rechtvaardigheid moet de discussie redden en Socrates vrijwaren voor lastige kritiek.
Een belangwekkende gang van zaken. Skinner een van de hoofdpersonen in dit boek werd niet boos na de apert onjuiste aanpak van Chomsky, maar ergerde zich en onttrok zich aan de discussie, zijn medestanders werden na korte tijd zelfs niet meer gehoord. Niet dat een reactie veel had geholpen: de tijden waren aan het veranderen.
Nietzsche, de andere coryfee, overschreeuwde zichzelf en ging te gronde, de dadendrang van zijn medestanders werd door de politieke feiten achterhaald, latere leerlingen gooiden daarna het roer om en pasten de leer aan. Nietzsche zelf verdween achter de horizon.
Hoe je het ook bekijkt, Thrasymachos, de angel in de pels, wordt maar al te vaak tijdig uitgeschakeld: je zwijgt hem dood of past zijn leer aan.

Het is bekend, Plato staat voor het ideële, zuivere denken, losgemaakt van iedere vorm van stoffelijkheid. De mens, gebonden aan een hogere werkelijkheid, moet zich bevrijden van zijn dierlijke natuur. Een denkbeeld dat voor de moderne tijd door Kant iets is aangepast. Bij hem gaat het om een autonome, geestelijke mens, ook deze moet zich keren tegen zijn natuurlijke neigingen en begeerten, en dat op grond van een redelijke wet, die hem zijn plicht voorhoudt. En daarmee wordt het humanisme bevestigd en het naturalisme buitengesloten (dit ook omdat Kant de natuurwetenschap binnen het gebied van het ordenende bewustzijn heeft gebracht).
Toch kon deze inzet niet voorkomen dat met de opkomst van de natuurweten-

schappen het naturalisme aanvankelijk onder de naam van *fysicalisme* een belangrijke plaats kreeg toebedeeld binnen de filosofie van de twintigste eeuw, ook als het ging over de levende natuur en over de plaats van mensen daarbinnen. Het darwinisme en het behaviorisme krijgen steeds meer aanhang. En dan zie je dat de geschiedenis zich herhaalt. Het behaviorisme wordt op grond van hogere, humane waarden, botweg terzijde geschoven, het darwinisme voor een groot deel onschadelijk gemaakt door haar in te passen binnen een ideologisch correct moralisme of door haar onschadelijk te maken door er een goddelijk ontwerp op los te laten.
Dit alles hoeft niet te verbazen. Marx stelt terecht dat de ideologische bovenbouw een weerspiegeling is van wat zich aan de basis afspeelt. Vrijheid en verantwoordelijkheid, waardigheid en respect liggen ten grondslag aan het politiek-economische denken van de moderne tijd. De wetenschap zal zich hoe dan ook moeten aanpassen aan deze geest van de tijd. Natuurlijk oefenen boeken altijd invloed uit, maar hun invloed zal pas effectief zijn als de boodschap een bevestiging is van dat wat zich in de bestaande cultuur afspeelt en daar van belang wordt geacht. Dit gold zeker voor het werk van Marx in zijn tijd, maar dat kan van de gedragsanalyse op dit moment niet worden gezegd. De opgang van de computertechnologie, met in haar kielzog cognitivisme en mentalisme maakten een einde aan de toch al labiele positie van het behaviorisme en herstelde het primaat van de speculatieve psychologie. In een humanistisch en democratisch getinte samenleving als de westerse zit men niet op de gedragsanalyse te wachten, maar verklaart men haar liever dood. Wat voortdurend gebeurt.

[2]

In dit verband doet zich het probleem voor van de ideologische gemakzucht. Een bioloog kan op een bepaald gebied bv als vanzelfsprekend aannemen dat dieren emoties hebben of dat mensen een bepaald gedrag vertonen op grond van mentale capaciteiten. Omdat het grootste deel van de academische gemeenschap geen enkele moeite mee heeft met deze veronderstelling (zoals de middeleeuwse gemeenschap geen moeite had met het bestaan van God of engelen), kan deze geleerde op een ondoordachte manier het onderzoek binnen zijn vakgebied sturen en zelfs schaden.

Een sterk voorbeeld biedt Susan Haack. Zelf is zij overtuigd van de juistheid van de cognitieve vooronderstellingen[3], dit zonder nadere argumentatie, of het moet zijn dat de volkspsychologie in haar ogen voldoende garantie biedt om aan het cognitieve gedachtegoed een weten schappelijke status toe te kennen. Toch voldoet de cognitieve ideeënwereld niet aan de eisen van wetenschappelijk onderzoek die Haack zelf stelt: '[I]t rests on assumptions for which there is no good evidence, or which were too vague to be susceptible to evidential check'.[4] Een goede reden om van pseudowetenschap te spreken (hoewel Haack zo'n karakterisering wil vermijden). Elders merkt Haack terecht op dat iedere verbeeldingsvolle speculatie zich moet bewijzen. Je moet aantonen dat je in feite niet een beroep doet op bovennatuurlijke, geestelijke krachten.[5] Maar dat is nu juist het probleem. Haack zelf formuleert het helder: 'The commitment to naturalism is not merely the expression of a kind of scientific imperialism; for supernatural explanations are as alien to

detective work and history ./. as they are to physics or biology. And the reason is not that supernatural explanations are alien to science; not that they appeal to the intentions of an agent; not that they rely on unobservable causes. The fundamental difficulty ./. is rather that by appealing to the intentions of an agent which, being immaterial, cannot put its intentions into action by any physical means, they fail to explain at all' (met een verwijzing naar Descartes).[6] Misschien geldt voor Haack, wat volgens haar ook voor godsdienstige mensen van kracht is: 'Religious belief, though it cannot in principle be verified or falisified, is legitimated by its salutary effect on the believer's life'.[7] Het humanisme is voor haar niet voor niets een evidentie.[8] Een serieuze, sociale filosofie vereist volgens haar dan ook een serieuze *philosophy of mind*.[9]

[3]

Nog erger wordt het als er sprake is van een verborgen agenda. Een bioloog die op grond van zijn geloof zijn betoog zo opzet dat hij (misschien zelfs ongemerkt) zijn eigen levensvisie probeert te ondersteunen of te beschermen. Een psycholoog die het cognitieve erfgoed koestert omdat hij zo voor zichzelf zijn liberale opvattingen en inzichten kan verdedigen. Of de filosoof die op moreel-emotionele gronden een natuurwetenschappelijk mensbeeld afwijst. In de woorden van Nietzsche: 'Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat "das Herz" gegen sich.'[10]

Een vorm van geestelijke luiheid tref je aan bij filosofen en geleerden die consequent (of uit tijdsgebrek) weigeren het werk van hun tegenstanders nauwkeurig te bestuderen, maar wel hun oordeel erover klaar hebben. Een tegenargument zou kunnen zijn -en dat in de lijn van Pepper- dat het in een aantal gevallen weinig zin heeft het werk van anderen te lezen, omdat er een aantal wederzijds ondoordringbare filosofische werelden bestaan.[11] Iedere discussie is dan een schijngevecht. Maar het verwijt dat je je aan de discussie onttrekt is dan alleen legitiem, als je duidelijk kunt maken waarom je dat doet. Je zult moeten kunnen aangeven wat de criteria zijn waarop de verschillen berusten. Het moet bv van te voren duidelijk zijn dat de cognitieven in feite een niet-fysische, emergentistische werkelijkheid claimen en dat de gedragsanalyse zich op een puur evolutionistisch standpunt stelt.

Ernstig wordt het pas echt als blijkt dat, zoals bij de weerstand tegenover naturalistische denkbeelden, het existentiële argument en het argumentum ex periculo de discussie beslissend beïnvloeden.[12] Naturalisme -waar of niet- maakt het leven niet alleen onbeduidend en zinloos, maar het is ook een bedreiging van de huidige humanistische moraal.

Deze vorm van pseudo-argumentatie -vaak gekoppeld aan geestelijke luiheid en ideologische gemakzucht- maakt dat een brede en diepgaande discussie over het naturalisme niet van de grond kan komen. Dit ondanks fysicalistische en utilaristische stromingen, die met hun reductionistische tendensen in het verleden enige tijd de gemoederen hebben bezig hebben gehouden, maar die ook grotendeels monddood zijn gemaakt. Dat dit boek toch wordt geschreven mag een gotspe heten, het werd opgezet uit de overtuiging dat je als onderdeel van je cultuur aanvoelt dat de tijden toch eens zullen veranderen (of aan het veranderen zijn). Het kan niet zo zijn dat een gehele cultuur zichzelf

eeuwenlang voor het lapje laat houden. In een moderne, op de natuurwetenschappen gebaseerde samenleving zal eens het besef breed doorbreken dat alleen het wetenschappelijke naturalisme, kentheoretisch en ethisch, uitkomst biedt. Met de strijd tegen het nietzscheaanse naturalisme als inzet.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Dawkins 1999, blz.21.
2. Pieron 2004 III. Exc. XX.1.1. Thrasymachos.
3. Haack 2003, hoofdstuk VI, m.n. blz.153-154, blz.166.
4. Haack 2003, blz.116.
5. Haack 2003, blz.266.
6. Haack 2003, blz.279.
7. Haack 2003, blz.291 (en 293).
8. Haack 2003, blz.151m.
9. Haack 2003, blz. 157, vergelijk id., blz.166.
10. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 23, blz.38.
11. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.7.7k. Moderne filosofie en menselijke existentie. Een kritiek.
12. Pieron 2004 IV. Exc. XXIV. 2. (De existentiële bewijsvoering) en 3. (Argumentum ex periculo).

1. NATURALISME

> Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin, - er [der Mensch] ist Thier geworden, Thier, ohne Gleichniss, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott ("Kind Gottes", "Gottmensch") war...'
>
> Friedrich Nietzsche[1]

> Het leven heeft je zoveel te bieden, als het je niets kan schelen.
>
> John Dos Passos[2]

Inleiding

Filosofie is in de eerste plaats een zuiverende activiteit. Pas daarna begint het eigenlijke werk. Denk aan Bacon[3] en Husserl.[4] Beiden starten hun onderzoek bij de wereld om zich heen. De een probeert daarbij alle vooroordelen, die een onafhankelijk onderzoek kunnen hinderen, uit te schakelen, de ander probeert de werkelijkheid zelf tussen haakjes te zetten. De eerste neemt het gewone mensenverstand als grondslag en gaat inductief te werk, de tweede beschouwt het bewustzijn als een instrument om op een redelijk-intuïtieve manier tot kennis te komen. Beiden richten zich op een verschijnsel als de roos, de eerste toont haar in haar alledaagse vorm, de tweede laat haar in haar wezen oplichten. De een maakt gebruik van een praktische methode, de ander van een speculatieve. De een zoekt voorlopige, de ander absolute kennis. De tegenstelling tussen beiden is onoverbrugbaar. [5]
Nu begint ieder onderzoek naar de aard van de verschijnselen in de natuurlijke omgeving waar je opgroeit en leeft. Je kijkt om je heen en probeert de wereld te begrijpen. Je gebruikt je zintuigen en verstand in een natuur die je vriend en vijand is. Daar liggen je wortels. Daar ligt je belangstelling. Daar wil je meer van weten.
Maar met het bewustzijn als zoeklicht en met de abstracte wereld van de fenomena als doel, verhef je je boven het aardse gewoel en laat de concrete wereld aan haar lot over. Daarom kun je niets anders beslissen dan Husserls fenomenologie als wereldvreemd af te wijzen en te kiezen voor een naturalistische aanpak. Je kijkt vanuit de natuur naar de natuur, niet er overheen of er doorheen. Je plaatst je op de nullijn. Met de mens als maat. Voor velen is dit een stap de filosofie onwaardig.

Naturalisme in theorie

[1]

Het begrip *natuur*[6] wordt binnen de samenhang van dit boek gedefinieerd als de waarneembare wereld van organische en anorganische verschijnselen. Deze wereld is de plaats waar mensen leven en werken, zij is onderwerp van onderzoek en beschouwing, van praktische en kunstzinnige experimenten.

Zij vormt bovendien het enige object voor de filosofie. Je spreekt van naturalisme.

Het naturalisme keert zich -zonder nadere discussie- af van beschouwingen waarin wordt gesteld dat de zichtbare wereld louter een illusie of een droom ('maya') is. De religieuze sprong van een Samkara, de speculatieve hypothese van een Parmenides noch de radicale twijfel van een Descartes kunnen immers op redelijke gronden worden weerlegd. En dat hoeft ook niet: je speelt, als er dan sprake zou zijn van een goddelijk spel, dat spel op jouw manier gewoon mee. In ieder geval leer je als wetenschapsman de structuur van het spel te doorzien, maak je via de technologie het leven van de gewone mensen binnen deze illusionaire wereld wat gemakkelijker en kun je je als filosoof verder met leuke dingen bezig gaan houden.

Binnen het naturalisme beperk je je bij het onderzoek tot de zichtbare wereld om je heen. Je accepteert geen vlucht in een wereld van bovennatuurlijke verschijnselen, van niet-fysische objecten en processen of van (eeuwige) logische en wiskundige waarheden. Je beschouwt de natuur als een open systeem waarvan je de bijzonderheden in hun onderlinge verhoudingen probeert te beschrijven en aan de hand van controleerbare gegevens uit te leggen. Je neemt een reïstisch standpunt in.[7] Voor de moderne periode geldt dan bv dat je alle psychische en geestelijke processen dient te analyseren vanuit uiterlijk gedrag en alleen kunt interpreteren op grond van biologisch-evolutionaire begrippen. Dit zonder dat je tot een allesomvattende verklaring wilt komen van dat wat er zich binnen de natuur afspeelt. Ook de vraag hoe materie ooit kan zijn ont-staan kun je -met Hume[8]- maar beter met een schouderophalen aan je voorbij laten gaan. De natuur is er botweg. En daarmee is Darwin wel, Aristoteles geen naturalistisch denker omdat de laatste stelt dat een buitennatuurlijke bron (in de vorm van een god als onbewogen beweger) de aanzet is van de teleologische orde binnen de natuur. Ook neemt hij aan dat er zowel een kloof bestaat tussen een aardse en een hemels-etherische werkelijkheid als een kloof binnen de organische natuur, die zich uit in het onderscheid tussen een vegetatieve, animale en menselijke ziel.[9] Bovendien is zijn soortbegrip als *eidos*, als *essentie* onaanvaardbaar voor wetenschapsmensen uit de naturalistische hoek.
Het naturalisme zal in deze tijd niets anders kunnen doen dan de evolutie-theorie als uitgangspunt te nemen.[10] Bovendien lijkt het verantwoord -maar dat is een punt van diepgaande discussie- om dit wetenschappelijk-evolutionaire naturalisme te plaatsen binnen het contextualistische model in de betekenis die Pepper eraan geeft: het ziet af van iedere interpretatie van de kosmos of de natuur als organisme of machine.

Naturalisten zullen voorzichtig zijn met het gebruik van het begrip *systeem*. Je zult in ieder geval moeten vermijden dat je in het begrip meer gaat zien dan *een voorlopige samenhang*. Het is zeker mogelijk dat een systematische aanpak je op een praktische manier verder brengt -denk aan de opzet van een woordenboek-, als je er dan maar voor oppast het systeem niet een ontologische status te geven. Nietzsche merkt terecht op: 'Ich misstraue Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.'[11] Indirect betekent dit dat je zo mechanicisme en organicisme -in de betekenis van Pepper- uit de weg gaat.[12]

[2]

Het naturalisme reageert in de eerste plaats pragmatistisch op de wereld en laat alle soorten van speculatie achter zich. De grenzen luisteren nauw. Als een materialist[13] als Holbach aanneemt dat atomaire deeltjes zich ook gedragen op grond van sympathie, antipathie en verwantschap, en niet alleen op grond van controleerbare gegevens, plaatst hij zich per definitie buiten het naturalisme. Hetzelfde geldt niet alleen voor de biologie als zij stelt dat er sprake is van strategieën op genetisch niveau of als zij aanneemt dat er algoritmen werkzaam zijn binnen de natuur, maar ook voor de (cognitieve) psychologie als zij veronderstelt dat er sprake is van constructen en representaties die actief zijn in het brein. Christoph Cox: 'In this sense, recourse to "the immediate facts of experience," to necessary and universal categories of the mind, to mental meanings, or to underlying substances and subjects (to name but a few examples) is "metaphysical".' [14]

Een verrassend tegenvoorbeeld biedt Fodor, die claimt een *hairy naturalist* te zijn. Nu is het als filosoof niet link maar schaamteloos brutaal als je meent een naturalistisch programma -welk ook- te kunnen onderschrijven terwijl je je in de richting beweegt van een mentalisme à la Descartes. Een volledige, empirische (!) psychologie, schrijft hij, 'would, ipso facto, tell the whole, literal truth about the essence of the mental. ./. So, if it's literally true that rationality, intentionality, normativity, and the like belong to the mind essentially, then they must all be phenomena within the natural realm that scientists explore.'[15] In feite beroept hij zich op een soort van twee-of-meer-waarheden-theorie: 'The world, it seems, runs in parallel, at many levels of description. You may find that perplexing; you certainly aren't obliged to like it. But I do think we had all better learn to live with it'[16] Je vraagt je dan wel af of ook het diepte-psychologische programma van Jung niet een van deze beschrijvingen moet zijn. Enz.[17]

Niet dat er over specifieke kenmerken van de materie niet kan worden getwist. Belangwekkend is het bv dat binnen de natuurwetenschappe n nu over determinisme heel anders wordt gedacht dan 150 jaar geleden, wat weer zijn gevolgen kan hebben voor de discussie over heikele onderwerpen als het bewustzijn en de menselijke vrijheid.

[3]

In de moderne tijd wordt het naturalisme geleid door het natuurwetenschappelijk denken met haar eis om bepaalde vormen van reductie toe te passen. Wat voor iemand als Bernard Williams ondenkbaar is: 'It would be trivially true if "nature" contained whatever there is. Trying to find something that is not trivial, we may say that what naturalism recognizes are just those things recognized by natural sciences. But then is biology a natural science? If biology is, is ethology? If ethology, what about the ethology of human beings, which includes culture? At this point, it may be that the screw is tightened, and naturalism is required to represent everything -plants, the behaviour of animals, human cultures- in terms of the universally applicable natural science, physics. So naturalism gets tied to the project of physicalistic reductionism. Physicalistic reductionism is an entirely implausible undertaking in itself; and it surely cannot be that the interests of a naturalistic approach to ethics, for instance, must

be essentially tied to it.'[18] Ook het positivisme krijgt er van langs. Dit ziet volgens hem af van een (cultureel-sociale) interpretatie van de feiten, omdat het meent dat zo'n werkwijze ideologisch is gekleurd. Maar voor deze instelling van het positivisme kan je alleen maar waardering opbrengen.
Voor William s blijft er niets anders over dan een common-sense-naturalisme dat volstrekt onkritisch gebruik blijkt te mogen maken van een alledaagse, psychologisch-ethische terminologie en dat zo verzeild raakt in een narratieve wereld vol vage, genealogische verklaringen en interpretaties, af en toe aangevuld met een logisch-analytisch waarheidsonderzoek. Bovendien gaat Williams met zijn routinematige en weinig onderlegde afwijzing wel heel kort door de bocht: juist een wetenschappelijk naturalisme in de vorm van het fysicalisme met zijn drang naar reductie is een van de grootste uitdagingen van deze tijd, zeker ook op ethisch-cultureel terrein. [19]

[4]

Een van de laatste, vergeefse pogingen om een reductief en eliminatief fysicalisme te ontlopen tref je aan in het emergentisme.[20] In de definitie van Jaegwon Kim: 'The doctrine of emergent evolution is a set of overarching quasi-scientific, quasi-metaphysical theses about the history of the universe. It holds that, although the fundamental entities of this world and their properties are material, when material processes reach a certain level of complexity, genuinely novel and unpredictable properties emerge, and that this process of emergence is cumulative, generating a hierarchy of increasingly more complex novel properties.'[21] Zoals geest en psyche.
Je ziet het: om een puur reductionistisch standpunt te ontlopen probeert men het fysicalisme te koppelen aan een (psychologisch) dualisme.[22] Men neemt wel afstand van het Cartesiaanse dualisme[23] maar zonder het bestaan van mentale gebeurtenissen en eigenschappen te ontkennen. Geest en psyche zijn een feit, zij vormen een apart domein.[24] Dit weet je niet alleen intuïtief[25], maar je kunt het ook wetenschappelijk waar maken. Dit betekent dat je, als je het fysicalisme niet wilt laten varen, maar toch je claim wenst te handhaven dat aan het mentale een eigen specifieke functie toekomt, moet aantonen dat er een verband bestaat tussen materiële en geestelijke wereld.
Nu stelt het (semantische) fysicalisme dat *uiteindelijk* alle termen uit de psychologie kunnen worden vertaald in de taal van de natuurkunde, zoals dat ook geldt voor de woorden waarmee je andere gebeurtenissen binnen hun context beschrijft (bv de val van stenen, de groei van planten en de werking van een machine). Het gebruik van psychologische begrippen kan binnen een beschrijving nuttig zijn, maar dan wel zonder aan te nemen dat deze begrippen (ontologisch) teruggaan op het feitelijke bestaan van psychologische kenmerken.[26] En daar wrikt de schoen. Of zoals Zuriff vaststelt: 'I didn't understand then, and still do not, how a sensation can be equivalent to a set of experimental operations and behavioral responses.'[27]
Emergentisten leggen juist de nadruk op het *echte* bestaan van emergente eigenschappen.[28] Met een holistische aanpak als uitkomst: een emergente eigenschap van een systeem kan nooit, zelfs niet in theorie, worden afgeleid, ontleed, berekend en voorspeld vanuit of worden herleid tot de kennis van de eigenschappen van de delen ervan, hoe compleet deze ook is.[29] Dat betekent ook dat een mentale eenheid, staat ('state') of eigenschap alleen emergent is als zij nieuw is en uiteindelijk niet is verwerkelijkt door een natuurkundige eigenschap die is gebaseerd op zijn atomaire structuur.
Wat natuurlijk tot de tegenvraag leidt of je aan begrippen als leven of bewustzijn werkelijk een aparte status behoeft toe te kennen. Het lijkt er immers op dat er alleen sprake van emergentie is als de wetenschap nog niet ver genoeg is gevorderd om een mogelijke fysische oplossing te bieden. Dit in de lijn van Hempel en Oppenheim.[30] Emergentisten hebben het grote probleem dat zij moeten aantonen dat die fysische oplossing op de lange duur toch niet mogelijk zal zijn. Het gaat hier om een *impossibility claim.* 'Within the fysical realm it always remains logically possible that the appearence of emergent laws is due to our imperfect knowledge of microscopic structure or to our mathematical incompetence' (C.D.Broad).[31] Van zo'n claim geldt volgens Paul

Hoyningen-Huene, dat zij, althans niet binnen de empiristische wetenschappen, ooit overtuigend en structureel helder kan worden beargumenteerd.[32]
Functionalisten binnen de cognitieve psychologie menen op hun beurt dat de geest als *information processing system (IPS)* en als *symbol manipulating system (SMS)* wordt gerealiseerd in de fysische werkelijkheid.[33] Kim spreekt van de *Physical Realization Thesis:* '[M]ental properties are instantiated only by being realised by physical properties in physical systems.[34] In zijn ogen gaat het hier om een speculatief crypto-dualistisch model dat is gebaseerd op de computer-metafoor en dat zijn kracht ontleent aan het denken in (zelf)werkzame systemen. Staddon stelt dan ook nuchter: 'No information is being processed, because nothing is being 'represented': the external world is changing, neurons are firing, chemicals are circulating and physical actions are occurring.'[35] Even onontkoombaar[36]als aanvechtbaar is binnen deze kring de leer van de *downward causation.* Zo kunnen mentale gebeurtenissen en subjectieve waarden blijkbaar op causale wijze invloed uitoefenen op hersenprocessen.[37] Er is sprake van mentaal realisme, immers: 'To be real is to have causal powers' (Kim).[38] Een realist is volgens Fodor iemand die 'holds that there are mental states whose occurences and interactions cause behavior and do so, moreover, in ways that respect (at least to an approximation) the generalizations of commonsense belief/desire psychology.'[39] Dit gekoppeld aan een existentieel argument: 'Whereas, if it isn't literally true that my wanting is causally responsible for my reaching, and my itching is causally responsible for my scratching, and my believing is causally responsible for my saying, ... if none of that is literally true, then practically everything I believe about anything is false and it's the end of the world.'[40] En met deze laatste opmerking plaatst Fodor zich niet alleen buiten de wetenschap, maar ook buiten de filosofie.

[5]

Het natuurwetenschappelijke naturalisme ('fysicalisme') vermijdt iedere manier om indirect toch speculatieve begrippen binnen te smokkelen.[41] In die zin is het reductionistisch van aard. Dat betekent ook dat het ervan overtuigd is dat bewuste en subjectieve verschijnselen uiteindelijk kunnen worden herleid tot fysische structuren zonder dat dit betekent dat er geen afzonderlijke (vak-) gebieden nodig zijn, ieder met hun eigen werkwijzen en begrippenapparaat. In dat opzicht biedt de gedragswetenschap een goed voorbeeld van naturalisme, meer nog dan de ethologie waar vaak een vaag-cognitivistisch taalgebruik kritiekloos wordt overgenomen.

Skinner verzet zich als een van de weinige, vooraanstaande geleerden van zijn tijd tegen alle vormen van emergentistisch en cognitivistisch taalgebruik: 'Mind is not an emergent property of behavior'.[42] Het is in dit verband van belang om in te zien dat onze kennis beperkt zal blijven, maar dat het niet helpt die beperktheid te overwinnen door het poneren van speculatieve vooronderstellingen: 'Our knowledge ./. is limited by accessibility, not by the nature of facts. We cannot know all there is to know, as we cannot know all we should like to know about the worlds of physics and biology, but that does not mean that what remains unknown is of a different nature.'[43] Daarom ook past Skinner een methodologisch en niet een ontologisch reductionisme toe.[44] Dit alles maakt zijn positie binnen het kader van het wetenschappelijk naturalisme ('fysicalisme') bijzonder sterk.

[6]

Het naturalisme, tenslotte, is *actualistisch* van aard.[45] Je leeft in de afgesloten wereld van het hier en nu.[46] Alleen het actuele is mogelijk. Zoals een hoofdpersoon niet kan ontsnappen uit zijn verhaal, zo kan ook ik niet loskomen van mijn omstandigheden. In een verhaal liggen de gebeurtenissen vast in hun volgorde, maar zij bestaan onafhankelijk van de tijd. Je leest altijd het actuele.

Zo is het ook gesteld met de gebeurtenissen, die zich in mijn leven afspelen: hun volgorde ligt vast, ik plaats ze in de tijd. Tijd is een narratief element: zoals de lezer de tijd tot leven brengt, wordt het subject zich in het dagelijkse leven soms als in een glimp het hier en nu bewust.[47] Tijd is in deze betekenis, zoals ook het bewustzijn ervan, niet anders dan een epifenomenon. Het verleden en de toekomst komen alleen voor in mijn denken als mogelijkheden waar ik verder geen enkele invloed op kan uitoefenen. Ik heb geen enkele bewegingsruimte, ik heb geen ontregelingsmechanismen tot mijn beschikking. Ik sta niet boven mijn eigen verhaal. Dat betekent ook dat mijn herinnering niets anders is dan een directe waarneming, zoals ik ook rood beleef zonder dat ik daarvan een uitleg kan of wil geven. [48]
Het denken vanaf de nullijn stelt dat alleen de actuele wereld mogelijk is. Een wereld die onontkoombaar en noodzakelijk is. Volgens Dennett, vreemd genoeg, een *dread hypothesis*.[49] Maar, zou je hem willen vragen, noem eens een hypothese die buiten sommige godsdienstige vooronderstellingen om -in existentiële betekenis- *niet* verschrikkelijk zou zijn.

Naturalisme en secularisatie

[1]

In de religie streven mensen naar een harmonieus leven met hun omgeving en vinden zo rust.[50] Hun bestaan wordt geregeerd door het kosmische model dat veronderstelt dat microkosmos en macrokosmos een diepe eenheid vormen.[51] De macrokosmos wordt beleefd als het Heilige, het Geheel Andere dat tegelijkertijd fascineert en afstoot.[52] De religie als paradox.[53] En daarmee krijgt het irrationele zijn geëigende plaats toegewezen.
Religie is dus de ultieme manier om vast te houden aan de orde (hoe onberedeneerbaar ook) en dient als wapen tegen chaos en onzekerheid.
In een breder verband kun je dit denkbeeld terugvinden in een politieke betekenis. Simon Vestdijk ziet in het sociale handelen een religieuze drang[54], volgens Ger Harmsen heeft het marxisme een religieus-mystieke tendens[55], De Gaulle en de christelijke fundamentalisten denken in de richting van een geseculariseerde, maar vooral toch christelijke maatschappij.[56] Religie blijft voor velen blijkbaar het laatste redmiddel om het leven een bepaalde ordende grondslag te geven. En juist tegen deze invalshoek keert het naturalisme zich omdat je zo de echte problemen ontloopt, ook op sociaal en politiek terrein. [57]

[2]

Het naturalisme ondersteunt en versterkt het proces van secularisatie, een proces dat zich op dit ogenblik wereldwijd voltrekt. Omdat de materiële omstandigheden in grote delen van de wereld sterk zijn verbeterd en de existentiële onzekerheid is afgenomen, zijn mensen niet meer zo sterk aangewezen op de troostvolle zekerheden die de religies en religieuze rituelen bieden.[58] De

materiële basis stuurt nu eenmaal de ideologische (dus ook religieuze) bovenbouw.[59] En daarmee wordt religie meer en meer overbodig. Norris&Inglehart: '[T]he erosion of religious values, beliefs, and practices is shaped by long-term changes in existential security, a process linked with human development and socioeconomic equality[60], and with each society's cultural legacy and religious traditions.'[61] Het heilige wijkt voor het profane, de natuur wordt onttoverd, de mythe ontmaskerd, het geloof taant.[62] En als je dan ooit persoonlijk in psychische nood komt, dan vind je verlossing in de psychotherapie of bij religieus getinte groepen aan de randen van het systeem ,- en niet in de kerk. [63]

Deze opvatting over de secularisering wordt door veel geleerden als een mythe beschouwd. Dat er sprake is van industrialisering en modernisering, betekent in hun ogen nog niet dat de religie aan het uitsterven is. Vele godsdienstige en spirituele bewegingen tonen aan dat religie een levende, blijvende kracht is.[64] [65]
Een stelling die door Norris& Inglehart op hun beurt met een keur aan argumenten onderuit wordt gehaald. Het staat volgens hen vast dat hoe meer materiële zekerheid mensen krijgen, hoe meer de kracht van het geloof en van de traditionele normen achteruitgaat.[66] Je neemt dan waar dat kerkbezoek afneemt en dat mensen minder bidden of mediteren.[67] Religie wordt niet meer van belang geacht. Ook kun je bij navraag vaststellen dat allerlei geloofswaarheden (geloof in god, ziel en hemel) teruglopen. 'As lives gradually become more comfortable and secure, people in more affluent societies usually grow increasingly indifferent to religious values, more skeptical of supernatural beliefs, and less willing to become actively engaged in religious institutions, beyond a nominal level of formal religious identities, participation in symbolic ceremonies of birth, marriage, and death to mark life's passages, and enjoyment of traditional holidays.'[68]
Deze tendens ligt vast, hoewel zij is gebaseerd op waarschijnlijkheid: het is onmogelijk om nauwkeurige voorspellingen te doen. Zo kunnen mensen en samenlevingen worden teruggeworpen op harde, existentiële situaties in de vorm van rampen en oorlogen, die het beeld (voorlopig) kunnen veranderen.[69]
Aan de andere kant moet je onder ogen zien dat, ook als je de secularisering een verbetering van de menselijke existentie en dus een vooruitgang vindt, haar overwinning beslist niet vaststaat. Omdat secularisering leidt tot een vergaande afremming van de bevolkingsgroei, zal het traditionele deel van de mensheid met haar diep gewortelde godsdienstige opvattingen naar verhouding steeds groter worden[70] omdat het geboortebeperking radicaal afwijst. Er strijden dus in feite wereldwijd twee overlevingssystemen ('culturen') met elkaar[71], zoals blijkt uit de cultuurstrijd tussen de modernen en de christelijke fundamentalisten in de VS. Maar ook hier speelt de scheiding van arm/traditioneel en rijk/modern volgens Norris&Inglehart een doorslaggevende rol.[72]

[3]

Het naturalisme is seculier van aard, maar het omgekeerde gaat niet op: niet iedere ongelovige heeft een naturalistisch wereldbeeld. Veel seculieren zijn ondanks hun anti-godsdienstige instelling toch op zoek naar zin en betekenis[73], en begeven zich zo op speculatief gebied. En omdat iedere vorm van speculatief denken religieus is georiënteerd[74], voldoen hun denkbeelden niet aan de normen van het naturalisme.
Ook het werk van Nietzsche valt, maar dan op andere gronden, buiten de boot. Hoewel zijn filosofie zeker een naturalistische insteek heeft, zou hij de kwalificatie *seculier* afwijzen en zou hij de benadering van Norris&Inglehart op 'principiële' gronden als utilitaristisch van de hand wijzen.

Naturalisme in de praktijk

Vanouds hebben mensen op inductieve manier de regelmatigheden in de natuur vastgelegd en deze gebruikt bij de opbouw van hun kennis. Jacht, landbouw, maar vooral de taal zijn zo uitgegroeid tot complexe, culturele vormen van gedrag. Ook hebben mensen geleerd op redelijke manier middelen en doelen op elkaar af te stellen, risico's af te wegen en de gevolgen van hun gedrag op een wat langere tijd te overzien. Mensen gebruiken hun verstand. Op dat punt is er weinig verschil tussen de dagelijkse praktijk en de wetenschappelijke methode. Met als kern de implicatie in de vorm van een abductie. *Als je hard loopt krijg je snel dorst.* Een gissing die al snel als waarheid wordt aanvaard. Met als gevolgtrekking: loop voortaan wat rustiger, dan kom je verder.
Over filosofisch diepzinnige onderwerpen wordt binnen het naturalisme zonder veel omhaal op een nuchtere manier gereageerd. *Waar* is dat wat uitwerking heeft binnen de evolutie (Skinner)[75] en voldoening geeft (James), *feitelijk waar* wat intersubjectief is bevestigd (Peirce), *formeel waar* wat vanuit een (logisch of mathematisch) systeem als waar of geldig is afgeleid. [76]
Iets wordt als *goed* aanvaard als het je persoonlijk ten goede komt, een maatregel wordt *rechtvaardig* genoemd indien zij binnen de traditie als positief wordt bestempeld en binnen de huidige situatie voor de groep of samenleving een positieve uitwerking heeft. Verraad, ontrouw, leugen en bedrog worden als negatief beoordeeld naar de code en naar de situatie van het moment. Schaamte en schuld zijn typisch manipulatieve, code-gebonden begrippen, zij worden je bijgebracht in bepaalde negatieve opvoedingssystemen. Danto: 'Human institutions and practises, the modes of experience of men, the goals and values of individuals and groups, are all natural, and no less so than the wheeling of galaxies and the evolution of the species. The natural method alone, not some special moral intuition, provides the key to dissolving moral disputes, and moral theories may be treated no differently from scientific theories with respect to determination of their strenght through testable consequences.'[77] Met het behoud van de cultuur als belangrijkste uitgangspunt.

Overwegingen bij het naturalisme

> Living in the light of the kowledge of our mortality, experiencing every moment, every experience, every joy, as someting fleeting and beautiful, may be just as fulfilling.
>
> Clack&Clack[78]

[1]

Het naturalisme heeft in principe een nihilistische trek. [79] Mensen bevinden zich, zoals Pascal opmerkt, in een duister en zwijgend heelal, volstrekt aan

zichzelf overgelaten.[80] Zij staan in een kosmische kou.[81] Religie en mythe vallen weg en daarmee alle troost die het geloof in god, ziel en hiernamaals biedt.
Maar ook het leven op aarde is geen pretje. Mensen worden voortdurend bedreigd door natuurlijke rampen zoals overstromingen, vulkanische uitbarstingen, orkanen en droogten. Lijden, pijn en dood ontkrachten het bestaan voortdurend. De organische natuur laat, zoals evolutietheorie aantoont, niets anders zien dan een harde strijd om het bestaan.
Misschien het meest wanhopige is wel dat mensen het zich en anderen in deze benarde omstandigheden bijzonder moeilijk kunnen maken. Overal om je heen zie je aversief en negatief gedrag in de vorm van ruzie, geweld, bedrog, leugen en diefstal. Wat zich wereldwijd uit in georganiseerde vormen van onderdrukking en uitbuiting. Met als gevolg veel lichamelijk leed gekoppeld aan negatieve emoties van verdriet, angst, haat en jaloezie.
Bovendien loopt ook het leven in de persoonlijke sfeer vaak uit op een diepe teleurstelling. Het gaat nooit zoals je het je wenste. Integendeel de ene teleurstelling volgt de andere. Geluk lijkt altijd in de toekomst te liggen en voor je het weet zijn je kansen voorbij. Bovendien van de weinige prettige momenten die je meemaakt, ben je je pas achteraf bewust en wat heb je er dan nog aan? En dan, wat is geluk nu eigenlijk als een onvermijdelijke dood je wacht. Vooral Schopenhauer heeft benadrukt dat er binnen de menselijke situatie alleen maar plaats voor is voor wanhoop: alles wat ook maar enige waarde of betekenis heeft gekregen in een menselijk leven of binnen een menselijke cultuur, is ten dode opgeschreven.[82]
En dat zeker nu de religieuze hypothese door het naturalisme definitief wordt opgegeven. Het is juist deze hypothese die het leven nog enigszins dragelijk maakt. Een gok op God lijkt dan ook minder zinloos dan het leven zelf. En zo zijn we weer terug bij Pascal.[83] Maar juist tegen dit soort van gedachtegang gaat het naturalisme in.

Het naturalisme is materialistisch van aard, het stelt dat enkel de stoffelijke wereld bestaat. Daar ligt alleen de mogelijkheid om kennis te verwerven. Dit standpunt wordt ingenomen door de Griekse natuurfilosofen, door Leukippos en Demokritos, door Epicurus en Lucretius, in de moderne tijd gevolgd door denkers als Hobbes, La Mettrie, Diderot, Freud[84], de positivisten.[85] Buiten deze richting staan o.m. Herakleitos, de Stoa, Spinoza, Descartes, Goethe, Hegel en Marx omdat zij oncontroleerbare substanties, oorzaken, krachten en/of energieën invoeren in hun systeem.[86] Het naturalisme is trouwens niet de enige vorm van materialisme, ook de cognitieven stellen soms dat zij puur materialistisch denken, maar naturalistisch zullen zij zichzelf niet (kunnen) noemen.

[2]

Als een vorm van materialisme heeft het naturalisme een ideologische strekking: het wil mensen bevrijden van de angst voor de dood en voor de macht die religies over hen uitoefenen.[87] Religieuze -godsdienstige en spirituele- mensen zijn vanuit naturalistisch oogpunt gezien ontheemd en verdwaald, onmondig om voor hun eigen zaak op te komen. Zij zijn in de woorden van Nijhoff als dwaze bijen die hun tuinen opgeven op zoek naar raadselige rozen.[88]

Betekent dit nu dat het naturalisme vanuit zijn negatief-kritische instelling met lege handen staat? Overheerst de twijfelzucht? Hume ontkent dit en wijst er op dat een eenvoudig en natuurlijk leven mogelijk moet zijn.[89] En hij heeft gelijk: vaak vind je levens vol zorg, troost, vriendschap, liefde, gekenmerkt door het plezier in allerlei kleine en grotere dingen. Het is het goede leven zoals je dat gezien de menselijke situatie mag verwachten: het positieve overweegt en een redelijk optimisme overheerst, dit afhankelijk van tijd, plaats en persoonlijke omstandigheden. Binnen zo'n bestaan krijgen verschillende gebeurtenissen, personen en zaken hun eigen betekenis en waarde, ook, althans volgens Dewey, in een religieuze zin.[90] Zelfs de dood komt binnen het naturalisme haar eigen, vanzelfsprekende plaats toe.[91] Het leven is in dit geval de moeite van het leven waard. Op de vraag of je nogmaals zou willen leven zou je niet direct nee antwoorden.
Anderen verafschuwen deze uitwerking van het naturalisme die getuigt van een gemakzuchtige, kleinburgerlijke instelling. Zij nemen het nihilisme in al zijn facetten serieus en stellen dat mensen juist tegen een overmachtige natuur in opstand moeten komen. Zo Nietzsche, maar ook Sartre. Deze laatste doorbreekt het determinisme, dat zo kenmerkend is voor het naturalisme, en bestrijdt de ondoordringbare en massieve natuur (*'être en soi'*) vanuit de menselijke vrijheid.[92] Het is niets anders dan een wanhoopsoffensief, maar het geeft je tenminste de kans strijdend ten onder te gaan.
Aan de andere kant zal een naturalist zich juist afvragen of Platt geen gelijk heeft als hij stelt dat '[d]etermism does not belittle man: it enlarges him and makes him dependable, responsive, and creative.'[93]

Het naturalisme als uitgangspunt

De lijnen zijn uitgezet. In het eerste deel zal het onderzoek naar de grondslagen van het moderne naturalisme centraal staan. Dit aan de hand van twee van zijn belangrijkste vertegenwoordigers: Nietzsche en Skinner, beiden vanuit de humanistische hoek in alle heftigheid afgewezen wegens de consequenties die zij trokken uit hun mens- en wereldbeeld.
Met een naturalistisch uitgangspunt isoleer je jezelf bovendien van de overgrote meerderheid van de academische beroepspsychologie en -filosofie, vreemd genoeg ook van het huidige nietzscheanisme, dat zijn leermeester in de kern heeft verloochend.[94]
De stelling luidt dat niet alleen de filosofie met de psychologie als haar uitloper, maar ook de ethologie (inclusief de sociobiologie) zich niet houdt aan de eisen die een wetenschappelijke aanpak veronderstelt. Deze stelling zal worden waargemaakt aan de hand van een analyse van het werk van Skinner en Dawkins, gevolgd door een kritische bespreking van werk van Dennett, Nozick en Davidson. Maar begonnen wordt met de beantwoording van de kernvraag: waar ligt de grondslag van het denken over bewegingen in de natuur, en over de activiteiten van mensen in het bijzonder? Als afsluiting van het eerste deel

komt dan de filosofische analyse van het werk van Nietzsche aan de orde. Waarna het onderzoek naar het moderne naturalisme zal zijn afgerond.

Het naturalisme en de afwijzing ervan kun je alleen te beoordelen tegen de achtergrond van oude filosofische tradities en tegenover de verschillende manieren waarop mensen zich in de loop van de tijden hebben gewapend tegen het uitzichtloze en het absurde van het bestaan. Een analyse van de vragen rond dit onderwerp zou, zelfs al beperkte je tot de moderne problematiek, de inhoud van dit boek verdubbelen. Daarom het voortdurende beroep op mijn Inleiding, waarin het voorbereidende werk reeds is gedaan.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 25, blz.404.
2. John Dos Passos, Manhattan transfer. De Arbeiderspers, Amsterdam 1985, blz.414.
3. Pieron 2004 I. 1.3.4. Filosofie als kritische methode. Bacon.
4. Pieron 2004 II. KCF 1.2.2. De fenomenologische methode. Vergelijk daarentegen Pieron 2004 III. Exc.IV.4.2.3.1n. voor Husserls (latere) nadruk op het subjectivisme.
5. Pieron 2004 I. 1.5. Filosofische en wetenschappelijke grenzen. Een kritiek.
6. Pieron 2004 I. 9.11.4.2. Natuurbeeld.
7. Pieron 2004 I. 7.5.2. In een kentheoretische zin houdt dit reïsme in dat je op een redelijke en verstandige wereld omgaat met de wereld. Vergelijk id., 6.7.4.1. Kant en de *common sense*.
8. Zie Pieron 2004 I.6.5.5 (Kosmologisch godsbewijs).
9. *De Aristotelische verleiding*: de mens wordt losgekoppeld van het dier, en krijgt daarmee een unieke plaats binnen de natuur toegekend. Pieron 2004 I.8.1.3.1. Geest en ziel. Vergelijk de aarzelingen van een behaviorist als Murray Sidman en de problemen die hij heeft om deze verleiding te weerstaan. The analysis of human behavior in context. The Behavior Analyst, 27/2, 2004, m.n. blz.193-195. Nietzsche daarentegen is overduidelijk: '[D]er Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgend einem anderen Thier dar. Die gesammte Thier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht von Niederen zum Höheren... Sondern Alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander.' Nachlass 1887-1889 KSA XIII 14[133], blz.316-317.
10. Dat er gaten in de evolutietheorie vallen, is alom bekend, maar zo'n manco geldt voor alle rechtgeaarde wetenschappelijke theorieën. Belangwekkender is dat deze gaten de theorie zelf niet minder aannemelijk maken. S.Voormolen, Gaten in de evolutie. NRC 31-12-05.
11. Götzen-Dämmerung, KSA VI, "Sprüche", nr 26, blz.63.
12. Een socioloog als Luhman probeert juist deze problematiek te ontlopen, maar ook zijn systeemtheoretische aanpak is volstrekt hypothetisch-speculatief van opzet, niet in het minst omdat hij -zonder enige empirische toetsing- zich bindt aan een intentioneel en teleologisch begripsgebruik. Bewustzijn, strategie (17), differentie (18, 46), agens (47), humanistisch individualisme (85-86), paradox (49), autopoeisis (55), informatie, mededeling en *Verstehen* (63) zijn onder meer onberedeneerbare termen die zijn theorie binnen een wetenschappelijke context ongeloofwaardig maken. Luhman 2005. De nummers in de tekst geven de bladzijden aan. Zie verder Pieron 2004 I. 6.8. Structuur en systeem.
13. Het naturalisme is materialistisch van aard. Edwards 1972 V [K. Campbell, Materialism], blz.186-187 voor de weerlegging van een aantal filosofische bezwaren die worden/werden ingebracht tegen het materialisme.
14. Cox 1999, blz.6. Vergelijk Staddon 2001, blz.136 ('[T]he representation is a by-product of the unintelligent action of more or less independent, simple processes').
15. Fodor 1998, blz.5. Voor zijn verdediging van het sciëntisme: id, blz.189-190, blz. 201-202.
16. Fodor 1998, blz.23.
17. Vergelijk W.F.Clocksin bij Pieron 2004 III, Exc.XV.1.4.2n.
18. Williams 2002, blz.22.
19. Voor een compacte en genuanceerde kijk vanuit de behavioristische hoek op het probleem van de vrije wil: Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz. 41-44.

20. Pieron 2004 III. Exc.XV.0.3. Het emergentisme.
21. Beckermann cs 1992 [J.Kim, 'Downward causation" and emergence], blz.121-122.
22. Men is altijd op zoek naar de *x*, zonder dat enig geduld kan worden opgebracht. John Malone merkt dan ook op dat 'Obviously, the simplest natural event ultimately depends upon extremely complicated "underlying mechanisms," but surely we have learned that the identification of order in the world does not require the specification of all of them.' Catania/Hineline 1996 [Malone on Wasserman], blz.463.
23. Pieron 2004 III. Exc.XV.0.2. De standaardtheorie. Cartesiaans dualisme. Voor een bestrijding van de moderne versies van deze theorie: Beckermann cs 1992 [P.Teller, Subjectivity and knowing what it's like], blz.183-189.
24. Beckermann cs 1992 [J.Kim, 'Downward causation" and emergence], blz.131.
25. Beckermann cs 1992 [P.Teller, Subjectivity and knowing what it's like], blz.181.
26. Dit betekent niet dat je nu het fysicalisme (deels) niet-reductief kunt noemen zoals Beckermann doet. Beckermann cs 1992, Introductie, blz.19-20.
27. G.E.Zuriff, Philosophy of behaviorism. JEAB/77-3, 2002.
28. Beckermann cs 1992 [A.Beckermann, Supervenience, emergence, and reduction], blz.102-106, blz.116, id. [J.Kim, 'Downward causation" and emergence], blz.123, blz.127, id. [P.Teller, A contempary look at emergence], blz.141-153.
29. Beckermann cs 1992, Introductie, blz.15-17. Nauwkeuriger geformuleerd: een emergentistische wet die het gedrag van welk systeem dan ook beschrijft, kan niet worden afgeleid uit de wetten die de delen van het systeem beschrijven. Id. [A.Stephan, The historical facets of emergence], blz.37.
30. Bij Beckermann cs 1992 [A.Stephan, The historical facets of emergence], blz.38.
31. Bij Beckermann cs 1992 [A.Stephan, The historical facets of emergence], blz.38. Broad was er aan de andere kant van overtuigd dat de qualia-leer emergentisch van aard is, en dat in absolute zin. Hij wordt scherp bestreden door Tully en Feigl (id., blz.39-42) en Paul Teller (id. [P.Teller, Subjectivity and knowing what it's like], blz.189-192 ('The knowledge argument'), blz.198-199.
32.Beckermann cs 1992 [P. Hoyningen-Huene, On the way to a theory of antireductionist arguments], blz.292.
33. Pieron 2004 III. Exc.IV. De geest als IPS/SMS (2). Het functionalisme.
34. Beckermann cs 1992 [J.Kim, 'Downward causation" and emergence], blz.131-132. Vergelijk BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Response to Robinson], blz 661, id. [B.F.Skinner, Response to Hogan], blz.705.
35. Staddon bij Lee 1998, blz.105. Vergelijk Staddon 2001, blz.129 (waar hij zich iets voorzichtiger uitdrukt). Zie ook Lattal&Chase 2003 [J.Moore, Explanation and description in traditional neobehaviorism, cognitive psychology, and behavior analysis], blz.33-34.
36. Beckermann cs 1992 [J.Kim, 'Downward causation" and emergence], blz.121.
37. Zo Sperry: 'The mental forces are direct causal emergents of the brain proces' en 'Subjective values become objective causal agents operating in the physical brain and through the brain onto the surrounding world.' Bij Beckermann cs 1992 [A.Stephan, The historical facts of emergence], blz.44 en blz.45. Zie verder id. [J.Kim, 'Downward causation" and emergence], blz.120, blz.130, blz.134-135, Pieron 2004 III. Exc.XV.03. 1. Het emergentisme. Sperry. Belangrijk in dit verband is Beckermann cs 1992 [B.P.McLaughlin, The rise and fall of British emergentism]. Hierin een uitvoerige beschrijving van het begrip *configurational forces.* Deze vormen het theoretische uitgangspunt van het emergentisme. Hun bestaan wordt op grond van quantumfysische overwegingen sterk in twijfel getrokken (id., blz.53n, blz.89, blz.91).
38. Beckermann cs 1992 [J.Kim, 'Downward causation" and emergence], blz.135 (Kim citeert op deze plaats 'Alexander's Dictum')
39. Bij Beckermann cs 1992 [J.Kim, 'Downward causation" and emergence], blz.134.
40. Bij Beckermann cs 1992 [J.Kim, 'Downward causation" and emergence], blz.135.
41. Zo stelt Paul Teller dat je binnen het naturalisme geen onderscheid behoeft te maken tussen subjectieve en objectieve feiten. Wat het hem ertoe brengt om een term als *mental state* als vanzelfsprekend te aanvaarden. Beckermann cs 1992 [P.Teller, Subjectivity and knowing what it's like], blz.182. De afwijzing van zo'n standpunt betekent niet dat je geen gebruik zou mogen maken van mentale begrippen als geloven, denken en bewust worden. Maar dit dan wel zonder dat je veronderstelt dat het om (innerlijke, mentale) gebeurtenissen en krachten gaat.
42. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to C.N.Johnson], blz.658.

43. Oorspronkelijk gaat het in dit citaat om de kennis van het innerlijk van de ander. Skinner 1976, blz.194, zie ook: Skinner 1978, blz.105-106. Ook hier in de tekst is er trouwens sprake van de *impossibility claim.*
44. Sanders 1972, blz.280, Lee 1988, blz.98-101. Van belang is dat er een onderscheid wordt gemaakt tussen processen die kunnen worden beschreven en (theoretische) concepten die een verklaring geven. Biologische concepten kunnen bv niet worden gereduceerd tot chemisch-natuurkundige concepten, behavioristische concepten niet tot biologische. Met processen ligt dat genuanceerder. Lattal&Chase 2003 [D.W.Schaal, Explanatory reductionism], blz.84-87, vergelijk id. [M.J.Marr, Empiricism], blz.71.
45. In het Engels wordt *actual(ly)* het meest effectief gebruikt als het in contrast staat met *theoretical* of *only apparent.* Encarta concise student dictionary, Bloomsbury, 2001, blz.14.
46. Schopenhauer :'wie aber auf der Erdkugel überall oben ist, so is auch die Form alles Lebens GEGENWART...' Geciteerd bij Sloterdijk 2005, blz.216.
47. Pieron 2005 III, Exc.XXI.2. Ryle's analyse van het ik.
48. Pieron 2005 IV, Exc. XXXIV, Het verhaal, Ayer 1974, blz.148-153, Dennett 1996, blz.106, blz.115-116, blz. 119-120.
49. Dennett 1996, blz.106, blz.260.
50. Pieron 2004 I. 5.3.1.2. McTaggart.
51. Pieron 2004 I. 5.1. Religie: het kosmische model.
52. Pieron 2004 I. 5.2.1. Het Heilige als het geheel andere.
53. Pieron 2004 III. Exc.XII.1.2. Kierkegaard: paradox en sprong.
54. Vestdijk stelt dat mensen vanuit hun beperktheid streven naar een totaliteit die zich uitdrukt in het ideale type van de *eeuwige mens.* Dit ideaal kun je beleven in een transcendent ideaal als God of op mystieke wijze in jezelf, maar ook in de sociale werkelijkheid van alledag. S.Vestdijk, De toekomst der religie, Van Loghum Slaterus, Arnhem, 1960, blz.73-74. Uitwerking in hoofdstuk IV.
55. Pieron 2004 I. 5.3.1.2n.
56. Finkielkraut&Sloterdijk 2003, blz.163-164.
57. De afwijzing van de religie komt niet voort uit de gedachte dat religie de autonome mens (en zijn rede) in de weg staat (Duyndam cs 2005 [L. ten Kate, Heilig heidendom], blz.156), maar uit het inzicht dat het leven zonder godsdienst ook zinvol kan zijn. Bovendien word je bevrijd van een enorme (morele) druk.
58. Pieron 2004 I. 5.1.1. Vergelijk Norris&Inglehart 2004, blz.4 ('[F]eelings of vulnerability to physical, societal, and personal risks are a key factor driving religiosity.'), blz.217 ('The security axiom').
59. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.11.3. De ideologische bovenbouw. Vergelijk id. 11.1. Basis en bovenbouw, id. 10.3.2. Engels. Godsdienst als ideologie.
60. Norris&Inglehart 2004, blz. 106-110 ('The role of security and economic inequality').
61. Norris&Inglehart 2004, blz.53 (citaat), blz.64-67, blz.218-219 ('The cultural traditions axiom').
62. Pieron 2004 II. KCF. 2.4. Secularisatie. Secularisatie wordt door Norris&Inglehart negatief omschreven als een proces van systematische uitholling van religieuze praktijken, waarden en opvattingen. Norris&Inglehart 2004, blz.5. Je kunt haar ook positief omschrijven als een ontwikkeling waarbinnen mensen op grond van de wetenschappelijke en technologische vooruitgang kritischer gaan nadenken en mondiger worden. Dit in de trant van Weber (id, blz.7-9). Een argument dat door Norris&Inglehart wordt weerlegd: een sterk geloof in de wetenschap kan gepaard gaan met een sterk religieus geloof (id., blz.67-69). Gray heeft dan ook geen ongelijk als hij stelt dat 'A feature of the idea of modernity is that the future of mankind is always taken to be secular. Nothing in history has ever supported this strange notion' (Gray 2003, blz.174). Wel is het duidelijk dat zo'n niet-seculaire samenleving niet modern kan worden genoemd.
63. Pieron 2004 I. 5.2.3.2. Psychoanalyse en psychotherapie. Vergelijk Duyndam cs 2005 [H.A.Alma, Humanisme en Christendom], blz.340-342 ('Zingeving en subjectief welbevinden').
64. Norris&Inglehart 2004, blz.3-4, blz.11. Zo ook Duyndam cs 2005 [L. ten Kate, Heilig heidendom], blz.144-145). Een ander aspect wordt aangekaart door Gregory Paul. Deze stelt dat juist de godsdienst nadelig is voor de volksgezondheid, vooral in de VS. G.S.Paul, Cross-national correlations of quantifiable societal health with popular religiosity and secularism in the prosperous democracies. Journal of religion & society. vol.7/2005. Voor een kort interview van T.-J. Meeuws met Paul ('Religie nadelig voor VS'): NRC 12-10-05.

65. Populair is op dit moment zelfs een theorie ('The religious market hypothesis') die er vanuit gaat dat de religieuze vraag altijd hetzelfde blijft. Of je succes hebt, is een kwestie van efficiënte marketing: bouw maar een kerk of richt een spirituele vereniging op, organiseer je activiteiten goed en de mensen komen er vanzelf op af. Norris&Inglehart 2004, blz.11-13, blz.8-19, blz.24, blz.95-103, blz.112-116, 124-131, blz.229-231, met scherpe kritiek.
66. Norris&Inglehart 2004, blz.18-20 ('The religious values hypothesis'), blz. 71.
67. Norris&Inglehart 2004, blz.21, blz 223-226 ('The religious participation hypothesis').
68. Norris&Inglehart 2004, blz. 79.
69. Norris&Inglehart 2004, blz.13-17 ('The security axiom'). Het tweede axioma ('The cultural traditions axiom') zal door iedereen worden aanvaard: iedere cultuur bezit zijn eigen religieuze traditie, met zijn eigen morele houdingen, deze blijft van kracht, ook als het geloof is weggevallen.
70. Van 2005-2030 komen er in rijke landen vijftig miljoen, in de arme landen anderhalf miljard mensen bij. NRC M september 2005, blz.34 (Dick Wittenberg, Het gezicht van de armoede).
71. Norris&Inglehart 2004, blz.5, blz. 22-24, blz. 231-239 ('The demographic hypothesis'). Vergelijk id., blz.24-26.
72. De VS worden overspoeld door grote groepen arme en traditioneel ingestelde immigranten uit Zuid-Amerika, bovendien -en dat geldt vooral voor de christelijke fundamentalisten- zijn veel van de oorspronkelijke bewoners uit geloofsoverwegingen -en niet zozeer om de lokkende welvaart- uit hun vaderland vertrokken, en dat werkt door (hetzelfde geldt voor de orthodoxen in Israël, waar ook een cultuurstrijd woedt). Zie verder Norris&Inglehart 2004, blz.89-95. Bovendien moet worden benadrukt dat ook in VS de secularisering onafwendbaar doorzet. Zo is het aantal leden van protestante kerkgenootschappen in de VS teruggelopen van 63% in 1993 van de totale bevolking tot 52% in 2002. Het ongelovige deel groeide in dezelfde periode van 9% tot 15%. De katholieke kerk bleef stabiel. www-news.uchicago.edu/releases/04/040720. protestant. shtlm. voor een samenvattend verslag. Hier ook de verwijzing naar het volledige rapport van het NORC te Chicago.
73. Norris&Inglehart 2004, blz.75.
74. Pieron 2004 I. 6.2.1m (Gusdorf).
75. Skinner 1976, blz 150. Vergelijk Staddon 2001, blz.82-84 ('Truth as consequence').
76. Staddon: 'Something is said to be true not because it really is, but simply because it has survived in a quasi-Darwinian struggle for intellectual existence'. Lattal&Chase 2003 [J.E.R.Staddon, Humanism and Skinner's radical behaviorism], blz.132. Voor Skinner, James en Peirce: id. [K.A.Lattal&J.S.Laipple, Pragmatism and behavior analysis), blz.44-45(-46). Zie verder Pieron 2004 I. 3.7. Waarheid. Een kritiek.
77. Edwards 1972 V [A.C.Danto, Naturalism], blz.449.
78. Clack&Clack 2002, blz.167. Zie verder id., blz.184-187.
79. Pieron 2004 II. KCF 5.4.1. Nihilisme.
80. Pieron 2004 II. 11.3H. Pascal, De onzekere, ellendige toestand van de mens (fr. 198).
81. Voor het onderscheid *kosmisch/persoonlijk*: Edwards 1972 IV [P.Edwards, Meaning and value of life], blz. 471-472.
82. Schopenhauer 1847 II, Der Welt als Vorstellung, § 57, blz.308-317, id.III. Ergänzungen, 'Charakteristik des Willens zum Leben', blz.336-347.
83. Pieron 2004 II.11.3K. Pascal, De weddenschap (fragment 418).
84. Freud wordt met enige aarzeling genoemd. Vooral de tegenstelling tussen Eros en Thanatos maakt zijn theorie nogal speculatief en zelfs gnostisch. Maar ja, je vergeeft Nietzsche zijn massieve tegenstelling dionysisch/apollinisch ook.
85. Pieron 2004 I.7.9. Positivisme. Een kritiek.
86. Dit betekent ook een afwijzing van mentalistische begrippen als bewustzijn en vrije wil, een afwijzing die je ook bij Nietzsche aantreft. Der Antichrist, KSA VI, nr 14, blz.180.
87. Edwards 1972 V [K. Campbell, Materialism], blz. 181.
88. Pieron 2004 II. 10.13.1. *Het lied der dwaze bijen.* Voor een exegese: id.10.15.
89. Pieron 2004 I. 6.5.7. Twijfel, geen vertwijfeling.
90. Pieron 2004 I. 5.3.2.2. Religie als sociaal-psychologisch verschijnsel. Dewey.
91. Pieron 2004 II. Exc.XVII. 4. De geseculariseerde dood.
92. Pieron 2004 III. Exc.XII. 2-3. Sartre, Être en soi, être pour soi.
93. Wheeler 1973 [J.R,Platt, The Skinnerian revolution], blz.44.
94. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.4.5.2. Nietzscheanisme.

2. ALLES BEWEEGT

[1]

Vanaf het begin af houdt de westerse filosofie zich intensief bezig met de vraag hoe en waarom sterren, planeten, vallende stenen, slingers, pijlen, winden en stormen, planten, regen, dieren en mensen zich bewegen of verplaatsen. Vanuit deze vraag komt het al snel tot een onderzoek naar plaats en de bewegingen daarbinnen, later gekoppeld aan een studie naar de snelheid waarmee de dingen zich voortbewegen. Dit alles ging vaak gepaard met een theoretische analyse naar wat ruimte en tijd nu eigenlijk zijn. [1]
Tot op dat moment had vooral het animisme een aanlokkelijk antwoord gegeven: bewegingen komen voort uit bezieling. Een innerlijke kracht, een ziel, zet de dingen aan en brengt ze in beweging. [2] Dit geldt ook voor bewegingen binnen de natuur die wij anorganisch noemen. Een rivier stroomt omdat ze bezield is met meer of minder gevaarlijke geesten. Haar doorwaden brengt risico's met zich mee.
Binnen de vroege Griekse filosofie [3] zetten de Milesiërs deze gedachte om in een doordachte visie: het hylozoïsme. Dit stelt dat *alles leeft* en steeds naar zijn vorm verandert. Er vinden voortdurend metamorfosen plaats.
Van zijn kant probeert Parmenides het denkbeeld van zo'n eeuwige verandering te doorbreken en zoekt rust in een allesomvattend Zijn. Beweging ('Worden') is een illusie. Dit tegenover Herakleitos die vasthoudt aan de altijd durende beweging, maar deze inpast binnen de logische samenhang van de dialectiek. Met als vernuftige tegenzet de paradoxen van Zeno.
Plato valt onder invloed van de Pythagoreeën terug op het zielsgeloof als het centrale dogma van de filosofie. De ziel, als animator van het lichaam, wordt door hem gedacht in termen van eeuwige zelfbeweging. [4] Dit in sterk contrast met atomisten als Demokritos die stellen dat alle beweging een stoffelijke beweging is van atomen, die toevallig samenklittend onze werkelijkheid, inclusief de ziel, voortbrengen.
Aristoteles, tenslotte, brengt als eerste een afgeronde visie op bewegingen binnen de organische en anorganische natuur met de zintuiglijke kwaliteiten als bouwstenen, de entelechie als kernbegrip en een goddelijke onbewogen beweger als sluitstuk. [5]
Gedurende de Scholastiek volgen filosofen en geleerden in grote lijnen de leer van Aristoteles. Zo vind je er een kwalitatieve benadering van de anorganische natuur naast een vaag-dualistische visie op de mens. Een dualisme dat later door Descartes wordt uitgewerkt en verscherpt: ziel en geest staan los van een lichaam dat op zijn beurt voldoet aan eigen mechanistische bewegingswetten.

[2]

De overgang van het aristotelische naar het cartesiaanse mensbeeld berust op de veranderingen van inzicht op het gebied van de bewegingen binnen

de anorganische natuur. De kwalitatieve benadering moet wijken voor een kwantitatieve. En zo doet de natuurwetenschappelijke methode haar intrede. Men eist van een onderzoeker dat hij de verschijnselen om zich heen eerst nauwkeurig observeert om ze vervolgens na uitvoerige experimenten exact vast te leggen in formules. Met de valwetten als verrassend resultaat en Newtons theorie van de zwaartekracht als een eerste afsluiting.[6] In de twintigste eeuw neemt de quantumfysica het roer over, en met haar ontwikkelt zich een geheel nieuwe kijk op ruimte en tijd, en daarmee op de beweging. [7]

[3]

Minstens van even groot belang voor het onderzoek naar bewegingen, maar nu binnen de organische natuur, is de doorbraak van de evolutionaire biologie en de invloed daarvan op de psychologie. Een puur materialistisch mensbeeld ligt op de loer. Toch heeft het enorme succes van natuurwetenschappen als fysica, scheikunde en biologie alleen maar indirect zijn weerslag gevonden binnen de hedendaagse psychologie. Daar speelt een moderne vorm van animisme nog steeds een centrale rol: de psyche als onzichtbare en onmeetbare grootheid wordt, als in oude tijden, beschouwd als motor van het menselijke gedrag. Gevoel, wil en verstand zetten aan tot lichamelijke beweging en motiveren de menselijke activiteiten[8], zoals de software de hardware van een computer. En binnen het lichaam zetten strategische krachten in de vorm van driften en instincten in het verborgen het gedrag aan.
Natuurlijk, zeker binnen de biologische psychologie wordt belangrijk onderzoek gedaan naar de werking van de reflexen (Pavlov) [9], naar aanwezigheid van aangeboren motorische vaardigheden ('fixed action patterns'), naar de werking van de genen en naar de structuur van de hersenen. Maar de resultaten hiervan kunnen pas echt een rol spelen als de psychologie zelf haar wetenschappelijke plaats heeft gevonden. En dat betekent in de eerste plaats dat methode en terminologie zich zullen moeten aanpassen. Vicki Lee: 'Terms without empirical content convey nothing about consensible reality. Terms not susceptible to ostensive definition have empirical content but only through their connection to one or more ostensively defined terms. We can connect abstract terms that have empirical content back through deductive paths to other terms that refer to concrete particulars. In brief, terms and the concepts they represent have empirical content if connected, either directly or indirectly, to concrete particulars which we can touch or point to.'[10] De huidige psychologie, hoe wetenschappelijk zij zich ook noemt, zal het allergrootste deel van haar programma moeten laten schieten. Hierover later meer.

[4]

Wetenschappelijk onderzoek richt zich in de eerste plaats op waarneembare verschijnselen. Deze worden ingedeeld en naar hun regelmaat onderzocht. Nu ontplooien mensen zo ontelbaar veel activiteiten in de meest uiteenlopende

richtingen dat het onmogelijk lijkt ze allemaal onder één noemer te vangen. De vraag waarom mensen iets doen lijkt niet op één manier te kunnen worden beantwoord. Wat zou er gemeenschappelijk kunnen zijn aan oorlog voeren, ontbijten, wetenschap bedrijven, feest vieren en opvoeden? Op grond van mechanicistische -(socio)biologische, neurofysiologische, cognitieve en/of behavioristische- principes kom je daar beslist niet achter.
Nee, er moet een stap terug worden gedaan. Observeer het menselijke gedrag in zijn specifieke omgeving, ontleed het in afgeronde, samenhangende deeltjes en probeer daar de wetmatigheden van vast te leggen. Dit in de eerste plaats in alledaagse taal. Een inzicht dat teruggaat op Darwin en in latere tijd voor de psychologie is uitgewerkt door Skinner.
Uit zo'n analyse blijkt dan direct dat het menselijke doen en laten, in tegenstelling tot de beweging van vallende stenen en vliegende pijlen, op subjectieve en alledaagse belangen is gericht. Een vallende steen richt zich niet op een doel, zoals Aristoteles dacht, maar menselijke activiteiten zijn bijna altijd tot in hun kleinste details praktisch en doelmatig van aard. Film een half uur lang het Leidsche Plein in Amsterdam en registreer hoe mensen zich er gedragen. Je zult dan ontdekken dat zij, of ze nu wandelen, winkelen, op een terras een biertje drinken, kaartjes verkopen, kinderen tot bedaren brengen, kibbelen, kussen of babbelen bijna nooit iets doelloos doen, zelfs de zwerver niet die in zijn hoekje voor zich uit zit te staren. Die denkt bv aan het avondeten of aan de plaats waar hij zal slapen en maakt zijn plannen.
Menselijke doelstellingen liggen niet mechanisch vast, er is geen sprake van een innerlijke, biologische of psychologische, gerichtheid. Integendeel, juist de omgeving richt de activiteiten: daar liggen de oorzaken van gedrag. Mensen zijn altijd onderweg, zij ontlopen de narigheden en zijn op zoek naar beloningen van de een of andere aard. Niets anders dan dit word je in eerste instantie gewaar als je mensen wat nauwkeuriger observeert of interviewt. Kennis over mensen krijg je pas als je, in de termen van Pepper, weet dat hun activiteiten resultaat (zullen of kunnen) hebben. Gedrag of dat nu openbaar of privé is, ligt besloten in dat wat er mee wordt bereikt. [11]

[5]

Velen binnen de wetenschap nemen geen genoegen met deze ontleding, die zij oppervlakkig en eenzijdig noemen. Wetenschap is op zoek naar een verklaring van gedrag -dat is juist- maar zo'n verklaring moet je vooral zoeken in de geestelijke disposities die mensen bezitten of juist in de lichamelijk genetische voorwaarden. Menselijk gedrag wordt gedragen door kenmerkende eigenschappen die je laten zien op grond waarvan een bepaald gedrag tot stand komt. Je weet *waarom* organismen of machines functioneren, niet alleen maar dat zij in die omstandigheden *zo en zo* functioneren.

R.Cummins stelt in dit verband de zaak op scherp door staande te houden dat 'Many of the most pressing and puzzling scientific questions are questions about properties, not about changes. We know a lot about what causes pain, but there is no very good theory of how pain is instantiated.

Good property theories are wonderfully satisfying: we know how temperature is instantiated, how inheritance is instantiated, how electricity is instantiated, how solubility is instantiated.'[12] Vanuit de pragmatistische hoek zal worden opgemerkt dat het veel belangrijker is om na te gaan hoe pijn werkt en wat de gevolgen ervan zijn voor menselijk gedrag in een bepaalde omgeving. En van de erfelijkheid is het van belang te weten of die wel werkt en in welke context. Tegenover het mechanistische standpunt staat het contextualistische, zoals dat door Pepper is vastgelegd.[13] Bovendien zullen pragmatisten signaleren dat *hoe*- en *waarom*-vragen[14] beide als regelgeleid gedrag zijn ingebed binnen het kader van de evolutietheorie. Of zoals John Donahoe stelt: '*Why* and *how* questions are directed at different parts of the same physical world, both of which are illuminated by selectionist thinking, not at two qualitatively different spheres.'[15] Zijn bezwaar geldt creationisten en cognitieven. Beide richtingen gaan ervan uit dat de wetenschap op experimenteel niveau werkt, terwijl de psychologie (en de religie) op een abstract (of goddelijk) niveau de structuren onderzoeken die aan de experimentele wereld ten grondslag liggen: het waarom.

En zo zie je dat het mechanicistische en het organicistische model zich op dit punt gemeenschappelijk verzetten tegen het contextualistische model. Dat de voorkeur uiteindelijk moet uitgaan naar het laatste zal uit het vervolg blijken.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Een kort overzicht van de filosofische denkbeelden over beweging in de anorganische natuur tref je aan in Edwards 1972 V [M.Jammer, Motion], blz.396-399.
2. Pieron 2004 V. AD.V.2. De ziel. Het animisme is volgens Pepper de meest aansprekende hypothese geweest uit de menselijke geschiedenis. Met een belangrijke gevolgtrekking: 'Animism is the natural metaphysical support of authoritarianism, which inevitably culminates in the dogma of infallible authority.' Pepper 1970, blz.123.
3. Pieron 2004 III. Exc.XIII.1.1-4. Speculatie binnen de vroege Griekse filosofie.
4. Pieron 2004 III. Exc.XI.2.2.2.0. Het wezen van de ziel.
5. Pieron 2004 I. 1.2.6. De beweging, id. 7.0.3.3. Entelechie.
6. Pieron 2004 I. 7.1.2.1-3. Newtons theorie van de zwaartekracht.
7. Pieron 2004 I. 7.5.3 kader. De Quantumfysica.
8. Voor een kritische analyse van de redeneringen op het gebied van motieven en motivatie is nog steeds waardevol: Edwards 1972 V [W.P.Alston, Motives and motivation], blz.399-409.
9. Pieron 2004 I. 1.0.A-B1. Klassieke conditionering. Signaal en signum.
10. Lee 1988, blz.33.
11.The law of effect, Pieron 2004 4.1.0B.2n.
12. Cummings bij Beckermann cs 1992 [A.Beckermann, Supervenience, emergence, and reduction], blz.(109-) 110.
13. Pieron 2004 I. 6.9k.1. Pepper. Vier wereldhypothesen.
14. Pieron 2004 I. 2.3. De vragen *hoe* en *waarom*.
15. Lattall&Chase 2003 [J.W.Donahoe, Selectionism], blz.113.

3. WETENSCHAPPELIJKE ANALYSE I

De operante psychologie[1]

> Although the scientific demonstrations on which operant conditioning rests are very simple, its new way of thinking and of expressing things is devilishly complex.
>
> Harvey Wheeler[2]

> There is seldom evidence that the dismissal of Skinner's work is based on familarity with it.
>
> David Palmer[3]

> In fact ./. [Skinner's reinforcement principle] may be the most important discovery of this century.
>
> J.R.Platt[4]

> Experimental evidence consists, not of propositions, but of perceptual interactions; and it contributes to warrant, not in virtue of logical relations among propositions, but in virtue of connections between words and world set up in language learning.
>
> Susan Haack[5]

[1]

Veel menselijke activiteiten vertonen regelmatigheden.[6] Je treft bepaalde alledaagse, feitelijke samenhangen aan die contingenties ('contingencies') worden genoemd. Deze geven de graad aan waarin de ene variabele (p) afhangt van een andere (q): als de rat deze hendel indrukt (p), krijgt hij te drinken (q), als je een ace slaat (p), krijg je direct punten (q), je moet nog twee sommen maken (p), dan mag je naar huis (q), als je je helm opzet (p), voorkom je een bekeuring (q).[7]
In de eerste drie voorbeelden zijn de contingenties nauwkeurig vastgelegde gedragseenheden[8] die kunnen worden omschreven in termen van de implicatieve definitie: p staat er borg voor dat q volgt, maar omgekeerd is p ook het gevolg van q. In het laatste voorbeeld is er sprake van een gewone implicatie: p garandeert q, zonder dat q (alleen) het gevolg hoeft te zijn van p: je kunt ook een bekeuring krijgen omdat je te hard rijdt.[9]
Contingenties zijn bovendien operant van aard: de variabele p staat voor een gedrag dat *effectief* inwerkt op de omgeving.[10] Howard Rachlin: 'An operant is a class of behavior defined by its consequences rather than by its antecedents. Thus, a rat's bar press as an operant may be defined in terms of the closure of a microswitch but not in terms of the neural events inside the rat that precede and, in a physiological sense cause and control the bar press. Such internal physiological events undoubtedly occur, but they are irrelevant to operant conditioning; the history of reinforcement of the bar press[11] is both necessary and sufficient to explain (i.e. predict and control) bar presses.'[12]
Er is sprake van *selection by consequences.*[13]
Operant gedrag speelt zich meestal af in een specifieke situatie. Je leert bv reageren op een bepaald teken (een fluitje of een rood licht). Zo'n contingentie

is drieledig en wordt gevormd door situatie, gedrag en consequenties: *p dan q binnen situatie a.* De rat drukt de hendel in (p) als het lichtje gaat branden (a) en krijgt zijn drinken (q).[14] Verandert de situatie dan verandert het gedrag. Een tennisspeler zal in een zwembad niet de neiging krijgen aces te slaan.[15] Tenslotte, uit de gegeven uitspraak van Rachlin blijkt dat volgens de radicale behavioristen de oorzaken van gedrag in de eerste plaats in de omgeving liggen. Donahoe stelt dan ook: 'With respect to the selection of behavior, the environment and the organism are partners embraced in an eternal dance, but the environment is always in the lead'.[16] Stephen Hayes sluit hierbij aan: 'In behavior-analytic approach, all "causes" are ultimately restricted to environmental events. Behavioral causes are not ultimately acceptable because no one can change behavior without changing its context (e.g., through instructions, drugs, consequences, settings).'[17]

[2]

Dat mensen en dieren zich leren aanpassen aan hun omgeving gebeurt op grond van versterking (en straf). Zij zijn blij met beloningen en gaan narigheid uit de weg. Krijgen zij op grond van een bepaald gedrag een beloning, dan wordt het waarschijnlijker dat zij dit gedrag in dezelfde omstandigheden zullen herhalen. Deze samenhang maakt een functionele beschrijving van menselijke activiteiten als operant gedrag mogelijk.
De kern van operante psychologie ligt dus besloten in een functionele benadering van gedrag(seenheden)[18], niet in een onderzoek op grond van associaties of van SR-relaties. In de woorden van Marc Branch: 'Units can be defined as such only by demonstration of functional relations between the supposed units and certain environmental events or arrangements, and the functional relations must bear a resemblance to those described for other proposed units'.[19] Deze eenheden hebben structuur. 'The crux of the issue is not whether units can have structure; they do.'[20] Toch zal er binnen de operante psychologie niet de nadruk worden gelegd op metingen van gedrag als een functionele eenheid ('*structure/order*'), maar zal er vooral worden gekeken naar de uiteindelijke resultaten ervan.[21] Dit alles geldt ook voor een 'onzichtbaar' gedrag als *zich herinneren*. Dit gedrag is een functie van een gebeurtenis die niet meer aanwezig is. Iemand laat blijken dat hij iets wat in het verleden is gebeurd, effectief toepast.

Alleen al uit de contingenties zelf blijkt dat er binnen de natuur samenhang en regelmaat bestaan die kunnen worden omschreven in implicatieve (en functionele) termen. Er is sprake van een zekere continuïteit en waarschijnlijkheid, je ontwaart bepaalde processen en praktijken. Dit ondanks het chaotische en toevallige karakter dat de werkelijkheid kenmerkt. Verrassend is het daarom dat Skinner schrijft: 'If we are to use the methods of science in the field of human affairs we must assume behavior is lawful and determined. We must expect to discover what a man does is the result of specifiable conditions and that once these conditions have been discovered, we can anticipate and to some extent determine his actions.'[22] Maar de nadruk ligt bij Skinner op het 'we *moeten wel* aannemen' (anders kunnen we wel ophouden). Natuurlijk, ook hij weet als naturalistisch denker (en leerling van Hume) dat Willard Day gelijk heeft als deze schrijft: 'The practice of looking for functional relationships is obviously similar in certain respects to the effort to find

relationships between cause and effect. Yet in attempting to discover functional relationships the radical behaviorist does not accept any *a priori* logical assumption of a universe that is orderly in a mechanical sense upon which he feels he must base his scientific work.'[23]
Het ontdekken van bepaalde ordeningen betekent nog niet dat de je kunt spreken van determinisme en van de aanwezigheid van bv biologisch-mechanische structuren. Integendeel, als je dat doet kom je terecht in een omvattende, gedetermineerde wereld van orde en innerlijke doelgerichtheid. Je verlaat het contextualistische en naturalistische kamp. Om deze reden[24] doet Skinner dan ook langzamerhand afstand van alle theoretisch-verklarende termen die verwijzen naar innerlijke mechanismen, zoals aandrang ('drive') en emotie.[25]
Natuurlijk, een enkele wetenschapsman, ook de gedragsanalyticus, kan zijn werk niet doen als hij niet aanneemt dat er causale samenhangen en wetmatigheden bestaan, hoewel hij, als hij oprecht is, uiteindelijk zal moeten toegeven dat hij niet verder komt dan (wiskundige) beschrijvingen.[26] In die zin heeft de gedragsanalyticus voldoende aan technische beschrijvingen in termen van versterkingscontingenties en van gedragseenheden. Daarnaast kun je begrippen tegenkomen als proces, praktijk ('practise'), conditionering, repertoire.
Vanuit het operante gezichtspunt gezien zullen ook genetici en neurofysiologen op hun beurt moeten (leren) inzien dat wat zij genen en neuronen noemen uiteindelijk niets anders zijn dan oprispingen[27] in een wereld van toevallige beweging[28], oprispingen die in de praktijk, net zoals menselijk gedrag, gelukkig enige (functionele) samenhangen vertonen en voorspellingen mogelijk maken.

Gedrag ontstaat dus op grond van willekeurige, ongerichte gedragingen: het werkt actief in op je omgeving, wordt beloond waarna het zich blijkt te herhalen. Ratten leer je een hendel in te drukken, kippen kun je zo conditioneren dat zij flesjes melk die niet goed zijn gevuld van de lopende band afhalen door ze voor iedere keer dat ze dat doen met een korreltje graan te belonen. Maar je kunt ze ook leren aan te geven of er op foto's mensen worden aangetroffen of niet. Wat voor de kippen geldt, geldt ook voor mensen. Die kun je voor geld praktisch alles laten doen.

Gedrag wordt beschreven in termen van waarschijnlijkheid. Skinner: 'Probability may be inferred from frequency of emission. It is a basic datum, in a theoretical sense, because it is related to the question, Why does an organism behave in a given way at a given time? It is basic in a practical sense because frequency has been found to vary in an orderly way with many independent variables. Probability of response is important in examining the inheritance not only of specific forms of behavior but of behavioral processes and characteristics often described as traits.'[29]

[3]

De operante psychologie kent een viertal contingenties. Deze zijn gebaseerd op twee relaties: reinforcement/versterking en punishment/straf. In de definitie van Vicky Lee: 'Reinforcement names a relation in which a contingency operates and behavior increments/increases or is mantained because of the contingency. ./. Punishment names a relation in which a contingency operates and behavior decrements/decreases or continues to be suppressed.' [30]
Deze twee relaties kunnen bovendien ieder als positief of als negatief worden gekenmerkt. Zo ontstaan er vier varianten:
Positieve versterking. Binnen de contingentie 'Als je je rekening direct betaalt (p), krijg je twee procent korting (q)' zorgt *de beloning* (q) er voor dat het gedrag (p) waarschijnlijker wordt. Belangrijke beloningen zijn aandacht, geld en snoepgoed. Vooral aandacht geeft problemen omdat je uit bezorgdheid

vaak juist dat beloont wat je wilt voorkomen: het nachtelijk huilen van je kind, de anorexia van je dochter.
Negatieve versterking. Binnen de contingentie 'Als je je rekening direct betaalt (p), hoef je geen administratiekosten te betalen (q)' zorgt de maatregel (q) ervoor dat je gedrag (p) waarschijnlijker wordt. Je *voorkomt of ontloopt narigheid.* Je zoekt je gemak. [31]
Positieve straf. Binnen de contingentie 'Als je doorgaat met zaniken (p), krijg je een pets om je oren (q)' zorgt de *straf* ervoor dat het gedrag onwaarschijnlijker wordt. Maar ook: je weet dat je een kater krijgt als je teveel drinkt.
Negatieve straf. Binnen de contingentie 'Als je doorgaat met zaniken (p), mag je niet buiten spelen (q)' zorgt het *ontnemen van een beloning* (q) ervoor dat het gedrag (p) onwaarschijnlijker wordt. In feite gaat het om korte perioden waarbij iemand een tijdje wordt buitengesloten ('time out') of waar hij zijn beloningen niet krijgt: 'Ga maar even op de gang staan!', 'Je mag even niet meedoen!' [32]
Er zijn dus *contingencies of reinforcement* en *contingencies of punishment.* Deze kunnen ieder afzonderlijk en in combinatie met elkaar leiden tot bijzonder complexe vormen van gedrag. [33]

In het hier gegeven klassieke model slaan de kenmerken *positief* en *negatief* op het gedrag (p), dat binnen een contingentie meer of minder waarschijnlijk wordt. William Baum van zijn kant benadert operant gedrag met de vraag of reinforcement en punishment (q) meer of minder waarschijnlijk worden binnen een contingentie. Binnen de contingentie 'Als jullie praten en lachen tijdens de jacht (p) dan zullen je weinig vangen (q)' zorgt de actie (p) ervoor dat de reinforcer (de buit) minder waarschijnlijk wordt. Er is sprake van negatieve versterking: je ontloopt je beloning. Binnen de contingentie 'Als je dronken achter het stuur zit (p), loopt het niet goed af (q)' zorgt de actie (p) ervoor dat de narigheid ('punishment') waarschijnlijker wordt. Er is sprake van positieve straf. Negatief heet een straf als je door je gedrag die straf ontloopt. Het opzetten van een paraplu tegen de regen. Het indrukken van een hendel door een rat als het licht gaat branden om zo te voorkomen dat hij een lichte schok krijgt.[34]
Baum laat zien dat je een contingentie ook kunt bekijken vanuit de degene die wordt versterkt of gestraft en niet alleen vanuit de wijze waarop een subject door zijn omgeving wordt beïnvloed. In feite blijkt dan dat bij vergelijking van beide modellen negatieve versterker en negatieve straf stuivertje wisselen.

Versterkers worden gedefinieerd in termen van hun effect op het gedrag. Er is dus pas sprake van een versterker als je constateert dat zij binnen een bepaalde situatie werkt. Het effect van versterking is een feitelijk gegeven: 'The law of effect[35] states a fact, not a hypothesis. Consequences affect behavior.' [36] Zonder dat je ooit van te voren kunt weten of iets een versterker is. [37]
En wil je weten waarom iets een versterker is, dan moet je eerst kijken naar de evolutie van de soort. Versterkers hebben volgens Skinner een fylogenetische basis: 'Susceptibilities to reinforcement have adventageous consequences and have evolved as traits.' [38] Het pik-gedrag van kippen, maar ook een versterker als zoet bij mensen zijn aangeboren. Versterking hangt bovendien af van een lichamelijke toestand die alleen via fysiologisch onderzoek kan worden bestudeerd. [39]

Tenslotte, met het versterkingsmechanisme [40] heeft de natuurlijke selectie een proces in werking gesteld waarvan de consequenties op zich geen positieve rol behoeven te spelen. Zo kan er bijgeloof ontstaan of kan een versterker als zoetheid een negatieve uitwerking hebben. [41]

[4]

Operant gedrag komt automatisch tot stand, is aangeleerd en wordt bepaald door resultaten die in het verleden zijn geboekt ('the *past consequences of responding'*).[42] Binnen de operante psychologie wordt zoals ook binnen de evolutie-theorie onderstreept dat het bij de bestudering van een organisme gaat om zijn geschiedenis. Dat betekent dat er geen sprake is van directe oorzaken van het gedrag. In de woorden van Baum: 'In historical explanation the "cause" of the event is nowhere present, but is a whole history of past events'.[43] Of zoals Robert Bolles het formuleert: 'If the stream of reinforcers really controls the behavior, then you have the behavior under control and you do not have to be bothered by the question of how it is mediated, because you have your own kind of causal mode'.[44] De verklaring van het gedrag van een organisme ligt opgesloten in de geschiedenis van de versterking. [45]

De nadruk op het historische aspect veronderstelt dat Skinners wereldbeschouwing in de termen van Pepper contextualistisch van aard is. Niets ligt vast, alles is één verstrooide beweging met de operant als uiting daarvan. Het enige dat je waarneemt zijn gedragseenheden die vanuit hun (leer)geschiedenis binnen een bepaalde omgeving opereren en die kunnen worden beoordeeld op hun effecten.[46]
Een historische benadering heeft een belangrijk gevolg voor de behavioristische werkwijze. Je kunt bij meer complex gedrag alleen maar een interpretatie geven van de experimentele feiten. De laatste geven een garantie van waaruit je verder kunt argumenteren, maar de resultaten zijn nooit dwingend. Donahoe &Palmer: 'The test of adequacy of an historical science is its ability to provide a plausible account whereby a wide variety of complex phenomena could have been produced by the action of a small set of basic processes. In summary, because of limitations in knowledge of the complete history of selection, the power of historical science must often be evaluated by the sufficiency of its account of complexity and not by the necessity of that account.'[47]
Omgekeerd kan zo'n interpretatie leiden tot nieuw experimenteel onderzoek. Skinner zelf heeft opvallend genoeg -zeker later in zijn carrière- meer belangstelling voor de interpretatie van de feiten dan voor (experimentele) beheersing en voorspelling.[48]

[5]

Selection by consequences vormt de kern van de natuurlijke selectie op moleculair, individueel en groepsniveau.[49] Er is sprake van een *contingency of survival*. Op het laagste niveau betekent dit dat een molecuul in staat is om zichzelf te kopiëren. Veranderingen in de omgeving en afwijkingen binnen de structuur van het molecuul zorgen daarna voor voortdurende aanpassingen van moleculaire eenheden. Later gebeurt hetzelfde met organismen. Bepaalde genetisch vastgelegde disposities[50] bieden betere overlevingskansen, leiden zo tot meer nageslacht waardoor veranderinge n in gedrag, bv in snelheid of reikhoogte[51] langzamerhand de overhand krijgen omdat ze in een veranderende omgeving levensbestendig blijken te zijn. [52]

Vervolgens ontstaan er ook leerprocessen die de natuurlijke selectie aanvullen[53] of vervangen: de klassieke en operante conditionering. Met als gevolg een tweevoudige inwerking. Skinner stelt dan ook dat: '[e]nvironmental contingencies select variations in genes which contribute to the innate behavior of a species, and different environmental contingencies contribute to the selection of variations which compose "learned" behavior.' [54]
Genetische aanpassingsprocessen en leerprocessen vertonen ook parallelle vormen van ontwikkeling. Anatol Rapoport: 'Indeed, the shaping of behavior, as in operant conditioning, can be regarded as a 'natural selection' of facilitated neural pathways, reinforcement as an analogue of a favorable procreation ratio, inhibition as a analogue of extinction. Both the theory of natural selection and the reinforcement theory of behavior are based on an analogous pair of assumptions. Behavioral units selected for in phylogeny must have been present, at least minimally, in the genetic pool of the evolving species. The behavioral unit learned in progressive conditioning must already have been present, at least minimally, in the behavioral repertoire of the learning organism.'[55]

[6]

Skinner gaat in zijn werk vaak kritisch in op de verhoudingen tussen fylogenetische en ontogenetische ontwikkelingen binnen de evolutie.[56] Zo wijst hij er op dat een verschijnsel als *bijgeloof* (in de operante betekenis)[57] veel overeenstemming vertoont met het gegeven dat binnen de evolutie bepaalde karakteristieken van een organisme blijkbaar helemaal niet dienen voor overleving of reproductie: 'Useless structures with associated useless functions are as inevitable as superstitious behavior'. En dat is wel iets anders dan de inzet van de sociobiologen die iedere fout of afwijking willen inpassen binnen genetische strategieën. Ook past het niet binnen het sociobiologische model dat conditionering het soms kan winnen van diep ingeslepen genetische trekken. Toch is dit aangetoond. [58]

Skinner wijst er in dit verband op dat de experimenten van genetici, zoals die van operante psychologen, context-gebonden zijn: je moet er bij een onderzoek naar erfelijkheid rekening mee houden dat de onderzoeker zelf omgeving is en dus in het onderzoek moet worden ingesloten. Dit in overeenstemming met een contextualistische visie op de wetenschap in de zin van Pepper, een visie die met zich meebrengt dat dit contextualistische uitgangspunt ook zelf onderwerp is van een pragmatistische analyse: 'The value of any analysis, even of contextualism itself, is to be determined by its usefulness in the accomplishment of some explicit purpose.'[59]

Bij complex gedrag is het soms moeilijk vast te stellen welke van de twee selecties, de genetische of de operante, aan de orde is. Dit komt onder meer omdat het bijna onmogelijk is om uit te leggen hoe gedrag stukje bij beetje tot stand is gekomen. Dit geldt bv voor de ontwikkeling van de waarneming en voor het ontstaan van een godsdienstig rite. In het laatste geval zal er bovendien een diepgaande discussie kunnen ontstaan over de specifieke, fylogenetische en ontogenetische kanten van het gedrag. 'Natural selection and operant conditioning work through the selection of variations, but the

variations and the contingencies of selection are quite different.'[60] Problemen komen op omdat beide soorten van gedrag niet naar hun wezen of karakter zijn te onderscheiden. Skinner concludeert dan ook: 'When contingencies are not obvious, it is perhaps unwise to call any behavior either inherited or acquired. Field observations, in particular, will often not permit a distinction.'[61] Studie op dit gebied wordt tenslotte vaak belemmerd omdat onderzoek en analyse van beide vormen van gedrag vaak worden geformuleerd in veel te algemene termen –doel, adaptie, imitatie, agressie, territorialiteit, sociale structuur, communicatie- om werkelijk veel nut op te leveren. [62]

[7]

Tenslotte komt er binnen de evolutie langzamerhand een derde soort contingenties tot stand -naast de ontwikkelingen op het niveau van molecuul en organisme- in de vorm van een menselijke cultuur. Deze sociale omgeving bestaat uit de *practises* van de groep en ontstaat op grond van de consequenties van deze praktijken. Een (culturele) praktijk bestaat uit het oplossen van allerlei soorten problemen op het gebied van bv huisvesting, voedselvoorziening, opvoeding en bestuur. Mensen zijn nu eenmaal hun leven lang, vaak samen met anderen, bezig met het oplossen van problemen. Dit in de eerste plaats op een heel praktische manier. Een belangrijk nevenverschijnsel van dit gedrag is dat de kans dat de groep overleeft steeds groter wordt. [63]
Voor de psychologie is het daarbij weinig zinvol zich te concentreren op bepaalde (cognitieve) processen als basis van dit probleem-oplossend gedrag. Skinner: 'Since there is probably no behavioral process which is not relevant to the solving of some problem, an exhaustive analysis of techniques would coincide with an analysis of behavior as a whole.'[64] Oplossingen van problemen die voorkomen uit vragen naar het hoe, wat en waarom komen op allerlei manieren tot stand: via discrimatieve stimuli (Kleinduimje markeert de weg met stukjes brood), via verbaal gedrag ('Die soort appels is zoet'), via spreuken, handregels ('de Gulden Regel'), voorschriften, maar ook via grammatica, argumentatie en wetenschappelijke wetten. [65]

Problem solving is een gebied dat is geüsurpeerd door de cognitieve psychologie. Het wordt op de haar eigen wijze geheel geïnternaliseerd en hoogwaardig afgebakend door speltheorie en beslissingstheorie.[66] Procedureel en intentioneel gestuurde hersenen nemen vanaf de oudste tijden blijkbaar de hoogstnodige beslissingen en denken in dit kader op grond van mentale representaties strategieën uit. Zo moet dan eens het banken van vuur als nieuw idee zijn geponeerd en strategisch zijn uitgewerkt.[67]
Binnen de operante psychologie zijn oplossingen gedragsmatig van aard.[68] Je geeft bv nadere beschrijvingen van de omgeving, je leert je reacties daarop te doorzien en voorziet ze van commentaar. Onderzoek van de omgeving zelf wordt ook als versterkend ervaren en dit leidt ertoe dat je allerlei soorten problemen vaak als vanzelf oplost. Inductie en deductie zijn de meest voor de hand liggende methoden, later aangevuld met tekensystemen als logica en wiskunde die er voor zorgen dat je problemen nauwkeuriger kunt omschrijven.[69] Niet dat dit betekent dat oplossend gedrag alleen maar een vervreemdende uiterlijkheid vertoont: 'I am sure that a person who is solving a problem usually feels himself doing so. He also responds to other private events not called feelings. For example, he may talk to himself about the problem, and what he says

may prove useful. So far as I am concerned, however, all that is physical. I do not think anyone has shown that it is anything else.'[70]
Skinner plaatst zichzelf in de traditie van het operationalisme, hoewel hij zich van het klassieke operationalisme van Bridgman onderscheidt doordat hij het solipsisme ervan afwijst.[71] Zelf definieert hij dit operationalisme 'as the practise of talking about (1) one's observations[72], (2) the manipulative and calculational procedures involved in making them, (3) the logical and mathematical steps which intervine between earlier and later statements, and (4) *nothing else*.'[73] Zonder dus een beroep te doen op hypothetische constructen en met enkel een functioneel gebruik van theorieën.[74] Een positivistisch uitgangspunt, dat door B.D.Mackenzie als volgt wordt geformuleerd: 'Scientific theories are neither true nor false - truth and falsety are judgements not applicable to them- but only useful or useless, economical or ineconomical. Hypothesized entities and forces are neither real (existent) nor unreal (nonexistent), but only and inescapable provisional.'[75]

[8]

Er ontstaan dus culturele praktijken, die onder meer via taal, observatie en imitatie[76] worden aangeleerd. Vooral de ontwikkeling van de taal heeft het sociale leven versterkt: 'By behaving verbally people cooperate more successfully in common ventures. By taking advice, heeding warnings, following instructions, and observing rules, they profit from what others have already learned. Ethical practices are strengthened by codifying them in laws, and special techniques of ethical and intellectual self-management are devised and taught. Self-knowledge or awareness emerges when one person asks another such a question as "What are you going to do?" or 'Why did you do that?" The invention of the alfabet spread these advantages over great distances and periods of time.' [77]
Skinner wijst in een ander verband op de suggestie van J.Jaynes dat het bewustzijn en een innerlijk privé-leven pas zijn ontstaan na de ontwikkeling van het schrift. Toch lijkt Skinners opvatting dat beide onder druk van de gemeenschap zijn ontstaan via het gebruik van de omgangstaal meer voor de hand te liggen.[78]

Taal wordt als vanzelfsprekend binnen een taalgemeenschap geleerd.[79] Skinner: '[Children] are discovering verbal behavior that is effective in a given community. The contingencies can be analyzed and rules extracted which are helpful to a person learning an language, but to suppose that rules are *in* the contingencies is a fundamental mistake made by mentalists. Rules are verbal behavior descriptive of contingencies.'[80] Een grammatica is niet een aangeboren regelsysteem, maar behoort tot het regel-gestuurde gedrag, zij is een hulp bij het leren van talen. 'Grammatical behavior could not have had much of an advantage over ungrammatical in natural selection, and I do not think there has been enough time for the evolution of innate properties of verbal traits such as those said to show knowledge of the rules of grammar.'[81]
Binnen het cognitieve kamp wordt zo langzamerhand ook erkend dat taal in ieder geval voor een deel wordt aangeleerd[82], maar dan wel zonder afstand te nemen van het idee dat de taal in de kern een geestelijke constructie is. Zo bv Michael Tomassello. Voor het leren van taal zijn het aflezen van intenties bij de anderen en het vermogen om patronen te vinden ('categorisatie')[83] van cruciale betekenis. Vanuit deze vermogens wordt het verdere verloop van de empirische taalontwikkeling beschreven en verklaard.[84] De menselijke communicatie is symbolisch van aard: 'Linguistic symbols are social conventions by means of which one individual attemps to share attention with another individual by direction the other's attention or mental state to something in the outside world.'[85] Deze bekwaamheid duikt op als het resultaat van een zeer recente biologische adaptie. Mensen zijn wezens die elkaar (gaan) herkennen als intentionele, geestelijke (en handelende) persoon.[86] Met de taal als resultaat en uiteindelijk het bewuste denken als kroon.[87]

Tegen deze mentalistische visie kan worden ingebracht dat het, zoals Greer& Keohane overtuigend aantonen, heel goed mogelijk is om de ontwikkeling van taal te beschrijven buiten het gebruik van een cognitief apparaat om.[88] En ook hier geldt vervolgens dat het principe van eenvoud beslissend is bij de bepaling welke visie behoort te worden aanvaard.

[9]

De evolutie van de sociale cultuur vereist geen nieuwe gedragsprocessen[89] en is voor een deel gelegen in aangeboren sociale repertoires.[90] Bovendien komt de culturele ontwikkeling niet zozeer voort uit persoonlijke versterking van het individu, maar komt tot stand wegens het effect dat zij heeft voor de groep.[91] Een visie die samenhangt met Skinners idee dat mensen in hun sociale gedrag onderworpen zijn aan omvattende evolutionaire processen die werken met hun eigen contingenties. En dat op een heel substantiële manier: 'If the evolution of a culture could be said to correspond to the evolution of a species, then the evolution of cultural practices corresponds to the evolution of eyes and ears and hearts and legs and wings.'[92] Uiteindelijk zijn bepaalde menselijke, sociale praktijken blijkbaar onderdeel van een evolutionaire werking die het behoud ('its ultimate survival') van groep en cultuur bevordert. Dit zonder dat Skinner zich tot het dogma van de groepsselectie bekeert[93], hoewel hij achteraf toegeeft dat hij zich soms onzorgvuldig heeft uitgedrukt.[94] En te absoluut. De stellingname van Marvin Harris is dan ook meer op zijn plaats: 'When we say that behavior has been selected for as a result of its favorable consequenties for a group, we can only mean that it has had favorable consequenties for some or all members of the group sufficient to outweigh its adverse effects on some or all of its members. The cumulative shaping of individual behavior is precisley what cultural evolution is allabout'.[95] Met de nadruk dus op het individu en zijn gedrag. Voor Skinner is dit een heikel onderwerp, toch lijkt ook hij (achteraf) in te zien dat het binnen de operante psychologie in de eerste plaatst draait om het gedrag van individuen: 'The process presumably begins at the level of the individual. A better way of making a tool, growing food, or teaching a child is reinforced by its consequences - the tool, the food, or a useful helper, respectively.'[96]
Een uitgangspunt dat wordt bevestigd door veldonderzoek. Bekend is het voorbeeld van de makaken, die snel van elkaar leerden aardappels in water schoon te wassen. Waarschijnlijk via imitatie die versterkend werkte: het kost wat meer moeite, maar je eet lekkerder.[97]
Cultuuroverdracht is dus, zoals Sigrid Glenn uitdrukkelijk stelt, gebonden aan zichtbaar gedrag: 'Transmissions can occur only via events that can be observed by participating organisms. ./. *[C]ultural-level* replicators are not events in the brains of organisms, but events (verbal or nonverbal) in the behavior stream of organisms. More specifically, they are operant acts, because they must be susceptible to differential selection at the behavioral level to be very usefull at the cultural level.'[98] Ook Glenn gaat er trouwens, in de lijn van Skinner, vanuit dat er een eigen, specifiek culturele vorm van selectie bestaat,

die ervoor zorgt dat meer complexe culturele verschijnselen tot stand kunnen komen.[99]

[10]

Tenslotte blijven er nog drie vragen over. De eerste luidt: -Wat is nu precies gedrag? Bij de beantwoording van deze vraag moet je in de eerste plaats bedenken dat via de omgangstaal allerlei vormen van gedrag als een eenheid worden weergegeven die dat niet zijn.[100] Een duidelijk omschreven afbakening is dus nodig.
Bovendien benadrukt Skinner dat gedrag alleen maar op theoretische gronden kan worden opgedeeld. 'Behavior is the coherent, continuous activity of an integral organism.'[101] En dit nooit los van zijn omgeving. Kantor spreekt van *interbehavior,* van gedrag als *behavior stream.*[102] Een stroom die niet alleen continu, maar ook samenhangend is. Zo worden zenuwbewegingen pas gedrag als zij onder controle staan van bepaalde omgevingsvariabelen. Zien is in eerste instantie nog geen gedrag, pas als het onderdeel wordt van een aantal operanten ontstaat er een 'generaliserend' zien dat gedrag mag heten.[103]

Maar wat betekent het dat je waarneming gelijkstelt aan operant gedrag? Stephen Winokur merkt ironisch op: 'If Skinner is right, it would be more correct to say that we green, yellow, square, up, loud, bright, and so on, where these are conditioned operants - and all this seems very strange.'[104] Dat mag wel zo zijn, maar het is toch eerder een kwestie van taalconventie. Die doet ons vreemd aan. Maar waarom zou je niet gelen, roden of vierkanten? Denk aan het voorbeeld bij Whorf van de Nootka waar de taal louter activiteiten uitdrukt.[105]

Hoe dan ook, waarneming is een respons-gedrag, dat is onderworpen aan allerlei soorten van conditionering (denk alleen maar aan het kijken in perspectief).[106]

En hoe zit het met het 'in gedachten' zien van beelden of het horen' van een symfonie, het hallucineren, fantaseren en dromen? Volgens Skinner doe je gewoon wat je anders ook doet, maar dan in afwezigheid van de betrokken zaken. 'Again, we must turn to [the] environmental history for an answer. After hearing a piece of music several times, a person may hear it when it is not being played, though probably not as richly or as clearly. So far we know, he is simply doing in the absence of the music some of the things he did in its presence.'[107]
Ook de werking van vezels die impulsen geleiden ('efferente zenuwen') zonder dat ze worden versterkt via de spieren -zoals het denken in de vorm van bv rekenen of componeren- is operant gedrag, gedrag dat alleen binnen de neurofysiologie fundamenteel kan worden onderzocht, hoewel het zelf inhoudelijk onder controle staat van de taalgemeenschap.[108]

Een gegeven gedragseenheid kan op vele niveaus worden onderzocht. Of zoals John Hinson het stelt: 'A given unit of behavior is uniquely defined at a given level of specificity, but there is no ultimate level of analysis. Many levels of specification exist and depend solely on observed functional relations.'[109] Het is dan ook niet verwonderlijk dat er binnen het radicale behaviorisme naast de moleculaire visie op gedrag een molaire richting is ontstaan. Daarbinnen wordt aangenomen dat gedrag zich altijd in de tijd afspeelt en

meerdere activiteiten omvat. Denk aan verliefdheid, verveling en het ondergaan van pijn. Rachlin spreekt van teleologisch behaviorisme en geeft ervan de volgende invulling: 'Faced with complexity in behavior, teleological behaviorism continues to reject the internalization of behavioral concepts. To account for complexity, teleological behaviorism instead broadens those concepts. It defines mental terms, not as what a person says at the moment but as what a person says and does over an extended period of time.'[110] Bij de molaire benadering staat de gehele mens centraal en onderzoek je meer omvattende, psychologische eenheden, in de moleculaire benadering gaat het om kleine eenheden en om het detail.[111] *Behavioral history* staat tegenover *behavior*.

[11]

En dan het geestelijke en gevoelsmatige leven. Als je aanneemt dat mensen in het bezit zijn van een innerlijk mentaal leven met zijn specifieke structuur, zoals de cognitieven menen, is ook hun innerlijke privé-leven gewaarborgd. Zij leven met hun belevingen en overwegingen in een subjectieve wereld die zij beter kennen dan wie dan ook. Deze wereld verschilt kwalitatief van de publieke en heeft bovendien een beslissende invloed op het gedrag.[112] Maar ontken je, zoals een rechtgeaarde behaviorist, het bestaan van zo'n wereld -en de directe kennis daarvan- dan dreigen er grote moeilijkheden. Hoe kun je ooit loochenen dat mensen in het bezit zijn van een persoonlijk-innerlijk leven met zijn voelen, wensen, willen en denken?
Nu ontkent een operant psycholoog als Skinner niet dat er een privé-leven bestaat, integendeel, maar zijn benadering ervan is van andere aard dan die van de mentalisten. 'An adequate science of behavior must consider events taking place within the skin of the organism, not as physiological mediators of behavior but as a part of behavior itself. It can deal with these events without assuming that they have any special nature or must be known in any special way.[113] The skin is not that important as a boundary. Private and public events have the same kinds of physical dimensions.'[114] Bovendien stelt Skinner dat de grenzen tussen de publieke en privé-wereld niet vastliggen. Wetenschappelijk onderzoek zal op den duur zelfs de innerlijke wereld openleggen. [115]

Skinner gaat bij de behandeling van vraagstuk van de innerlijkheid uit van het fysieke onderscheid tussen interoceptieve prikkels, zoals ademhalen en de spijsvertering (die gepaard gaan met gevoelens) en propioceptieve prikkels die samenhangen met de onderlinge bewegingen van delen van het lichaam. Deze laatste worden opgeroepen door een exteroceptieve prikkeling uit de omgeving. Sommige innerlijke gebeurtenissen, zoals in gedachten componeren en rekenen, komen voort uit bewegingen van zenuwen die niet het volle potentieel bezitten (je gebruikt bv net niet merkbaar de spieren van je tong). Dit gedrag is dan een beknotte vorm van luidop spreken in jezelf. Je kent dit gedrag omdat het gepaard gaat met gevoelens via een propioceptieve prikkeling.[116] Dit tegenover de mentalisten die menen dat er een unieke toegang bestaat tot de proprioceptieve en interoceptieve stimuli buiten ze om.

Belangrijk is dat Skinner het solipsisme van een Hume afwijst. Natuurlijk, de privé-wereld is minder toegankelijk dan de publieke, ze wordt voor een deel alleen door jezelf gekend. Maar dat betekent zeker niet dat het zien van

kleuren[117] of het voelen van pijn zuiver persoonlijk is. Integendeel de gemeenschap leert ze te benoemen en controleert de resultaten.

Leren wat pijn is, komt op dezelfde manier tot stand als het leren van het woord *stoel*.[118] Het enige verschil is dat de stoel zichtbaar is, maar de pijn niet. Kiespijn houdt een prikkeling in die afkomstig is van een ontstoken kies en wat dat fysiologisch inhoudt, kan uiteindelijk alleen de neurofysiologie vaststellen. Dat je dit soort lichamelijke prikkels *pijn* noem dank je niet aan de een of andere vorm van introspectie naar gevoelens die je eigen zijn, maar aan de verbale gemeenschap waarvan je lid bent. De gemeenschap maakt dat je je eigen privé-wereld leert kennen en benoemen. Wat je als subjectief beleeft, wordt je door de verbale gemeenschap meegegeven.[119] Dit betekent ook dat je innerlijke wereld voor jou niet gemakkelijker toegankelijk is dan de uiterlijke. Integendeel.[120]
De privé-wereld van de ander is minder toegankelijk dan de openbare. Toch weet de gemeenschap via de taal haar wel enigermate toegankelijk te maken, bv via vergelijking van de eigen situatie met die van de ander, of via het gebruik van metaforen en metonymia.[121] Maar betrouwbaar zal deze kennis nooit kunnen zijn.[122]

Wat in het algemeen voor het benoemen van de innerlijke belevingswereld van gevoelens geldt, geldt ook voor een gedrag als denken, dat binnen onze cultuur doorgaans wordt beschreven in een subjectieve, cognitieve taal.[123]

[12]

Dan de tweede vraag: -Hoe kan complex gedrag ooit in operante termen worden beschreven? Het lijkt onmogelijk dat uit eenvoudige gedragscontingenties menselijke culturele voortbrengselen als het werk van Proust en de Griekse tragedie ontstaan (Danto).[124] Skinner reageert nuchter. 'The human behavior we observe from day to day is unfortunately too complex, occurs too sporadically, and is a function of variables too far out of reach to permit a rigorous analysis. It is nevertheless useful to talk about it in the light of instances in which prediction and control have proved to be possible.'[125] Kijk je naar de andere natuurwetenschappen dan zie je dat die op dit moment ook nog niet in staat zijn de verschijnselen in detail en complexiteit te beschrijven. 'Let us be content with beginnings.'[126] Vraag je Skinner in dit verband of het mogelijk is te begrijpen hoe mensen in staat zijn logica inclusief al haar meta-activiteiten te bedrijven, dan eindigt hij zijn antwoord met een 'I pass'.[127]
Bovendien, je moet niet vergeten dat de evolutietheorie met dezelfde moeilijkheden heeft te kampen, ook daar stellen de tegenstanders nog steeds dat toevallige omstandigheden (in de vorm van de natuurlijke selectie) nooit hebben kunnen leiden tot een complex orgaan als het oog. Daar eist men een God als ontwerper, bij complex menselijk gedrag vaak de menselijke geest als schepper.[128]

[13]

En ten slotte de derde vraag: -En wat is goed gedrag? Het antwoord daarop luidt kort en krachtig: *goed* is gedrag binnen een groep als dit gedrag het overleven van de groep (en van zijn cultuur) bevordert, *goed* voor het individu

als zijn gedrag binnen de bestaande context effectief is. *Ought* en *is* zijn dus direct met elkaar verbonden.[129] Een typisch naturalistisch uitgangspunt. Vanuit de overtuiging[130] dat de evolutie noch de werkelijkheid waarin deze zich afspeelt, ficties zijn, kun je met omzichtigheid uit de evolutie gevolgtrekkingen maken over de meest functionele aanpak van de moreel-sociale problemen.[131]

De geïsoleerde positie van de operante psychologie

De operante psychologie, waarvan de aanpak in de bovenstaande paragrafen werd geanalyseerd, maakt deel uit van het behaviorisme, een stroming die de aanzet gaf tot een streng wetenschappelijke benadering in de psychologie.[132]
Binnen het behaviorisme staat de operante psychologie naast richtingen als de SR-psychologie[133] van Pavlov en Watson[134] en het neo-behaviorisme van Hull en Thorndike (een richting die ook wel methodologisch behaviorisme wordt genoemd). Deze laatste richting neemt, in overeenstemming met de wetenschapsfilosofische opvattingen van haar tijd, aan dat het als basis van het onderzoek nodig is om hypothetisch-theoretische constructen/concepten[135] in de vorm van interne -ook mentale- toestanden in te voeren. De overgang naar een cognitieve psychologie, waar mentale representaties en structuren het uitgangspunt vormen van de leer, is dan niet moeilijk, vooral als je beseft dat veel van de latere cognitieve psychologen in de (neo-)behavioristische traditie zijn opgeleid.[136]
Het *radicale* behaviorisme breekt met deze wetenschappelijke (hypotetico-deductieve) traditie en volgt een eigen, volstrekt anti-mentalistische weg waar geen plaats wordt ingeruimd voor de geest als een hypothetisch concept. Skinner: 'I am a radical behaviorist simply in the sense that I find no place in the formulation for anything which is mental.'[137] Ook Watson zag in het anti-mentalisme de kern van het behaviorisme. Zijn behaviorisme is in die zin ook radicaal.[138]

De operante psychologie is nog steeds een bloeiende tak van wetenschap die haar eigen wegen gaat en die zich, hoewel zij binnen de academische psychologie[139] op een zijspoor is gezet, in veel richtingen met succes heeft ontwikkeld.
Nu doet de isolatie van het radicale behaviorisme bij enkele gedragsanalytici het verlangen opkomen om zich te verbinden met (of zich zelfs te onderwerpen aan) richtingen die zich ook tegen de cognitief-conceptualistische hoofdstroming keren. Vooral wordt dan gedacht -zoals door Vickie Lee en Edward Morris-[140] aan de *Direct Action,* een richting die zich op grond van grotendeels operante denkbeelden keert tegen de hoofdstroom binnen de psychologie, zonder dat zij zich hoe dan ook met het behaviorisme wenst te vereenzelvigen. Dit vooral omdat zij meent dat de gedragsanalyse te veel de mentalistische en doelgerichte kanten van het menselijke handelen ontkent.
Een infaam idee, dit idee van een middenweg. Het komt in de buurt van darwinisten die menen dat een compromis in de zin van een goddelijk ontwerp de moeite van het overwegen waard is, zeker als men zo de hoofdstroom van de christelijk-joodse en humanistische cultuur meekrijgt. Een samengaan van het radicale behaviorisme met andere richtingen is alleen mogelijk als deze laatste onvoorwaardelijk de wetenschappelijke grondslagen van de psychologie aanvaarden. Pas daarna kan er worden overgegaan tot interpretatie van de feiten in de trant van de *Direct*

Action (als zo'n interpretatie in veel gevallen al niet door gedragsanalytici zelf is gedaan).[141] Bovendien, de gedragsanalyse heeft op grond van haar wetenschappelijke prestaties in ieder geval een voet tussen de deur, iets wat je van de *Direct Action* nu niet bepaald kunt zeggen, met uitzondering misschien van J.J.Gibson.
Al met al moet men wel vergeven zijn van een diep gevoel van minderwaardigheid om niet in te zien dat juist het werk van Skinner[142] voor het eerst de psychologie haar plaats geeft binnen wetenschap als naturalistische onderneming, ontdaan van alle speculatie.

Operante psychologie versus cognitieve psychologie

> [The popularity of cognitive psychology] has nothing to do with scientific advances but rather with the release of the floodgates of mentalistic terms fed by the tributaries of philosophy, theology, history, letters, media, and worst of all, the English language.
>
> Thoughts, images, knowledge, ideas, and concepts are no explanation at all until they have been explained in turn.
>
> B.F.Skinner[143]

[1]

De operante psychologie staat in de empiristisch-inductiev e traditie. Met Ryle kun je spreken van *thinking.*[144] De volle nadruk ligt op de experimentele kanten van het vak. Daar duiken de eerste feiten op als beschrijvingen van alledaagse standen van zaken en gebeurtenissen.[145] Deze feiten moeten vervolgens in een bepaald kader worden geordend, nauwkeurig worden omschreven in begrippen ('concepten') om tenslotte theoretisch te worden ingelijfd. Je probeert dus, zoals Skinner, vanuit de feiten te komen tot theoretische overwegingen. Skinners methode is dus niet *theory laden*. Integendeel.[146]

Vooropgesteld, feiten zijn gecontroleerde beweringen over zichtbare verschijnselen.[147] Zo blijkt het een alledaags feit te zijn dat straf en beloning in bepaalde situaties goed werken. Technisch-wetenschappelijk wordt deze situatie omschreven met het concept *reinforcement.* Evenals de begrippen *stimulus control* en *elicitation ('ontlokking')* is dit concept in eerste instantie geen theoretisch begrip , het verwijst direct naar bestaande verschijnselen zoals de begrippen *cel* of *osmose* dat in de biologie doen.[148]

De cognitieve psychologie daarentegen heeft een zuiver theoretisch uitgangspunt en gaat in haar werkwijze uit van de hypothetisch-deductieve methode. Dat betekent dat woorden als *denken, bedoelen* en *willen* uit de omgangstaal als theoretische concepten in een cognitieve theorie worden ingebed om ze vervolgens als hypothese voor nader onderzoek te nemen. Dan volgt een groot aantal breed opgezette experimente n op allerlei gebied, aangevuld met enquêtes[149] en statistische analyses.[150] Jammer genoeg blijft hun positie onbepaald en is hun kracht fragmentarisch (zonder dat dit betekent dat veel van de uitkomsten niet kunnen worden gebruikt in het kader van meer wetenschappelijk onderbouwd onderzoek). Binnen het cognitieve onderzoek heeft

dit soort onderzoek louter verbale kracht. Zijn theoretische concepten zijn in feite niet werkzaam en hebben geen voorspellend vermogen. Ik kan nog zoveel experimenten met baby's doen om aan te tonen dat zij zich al vroeg aandachtig op de wereld richten, maar ik kan nooit bewijzen dat deze aandacht van binnenuit intentioneel op de buitenwereld wordt gericht.
En zo staat de cognitieve psychologie met het mentalisme als haar puur filosofisch-speculatieve tak vanuit wetenschappelijk perspectief theoretisch uiterst zwak, ondanks haar pretentie dat haar ontstaan een beslissende revolutie betekent binnen de menselijke geschiedenis.[151] Het is voor Skinner niet moeilijk dit cartesiaans-kantiaanse bolwerk te ondermijnen, een bolwerk dat zijn kracht in de eerste plaats heeft te danken aan het gegeven dat het gebruik maakt van een psychologische lekentaal die verwijst naar innerlijke, subjectieve neigingen en capaciteiten, naar wensen en motieven, naar intenties, verwachtingen, naar geloof en kennis. [152]

Psychologie wordt in feite ingeperkt tot de studie van het bewuste denken ('conscious thought'). Dit ligt vast in de menselijke cognitie ('cognition'), die via introspectie toegankelijk is.[153] Cognities zijn de oorzaak van het menselijk gedrag, zij vormen de wetenschappelijke basis om voorspellingen te doen over en om verklaringen te geven van dit gedrag. Zo komen mentale ziekten en niet-passende emoties voort uit irrationele, disfunctionele cognities.[154] Denken is het criterium waaraan al het gedrag, ook in de dagelijkse praktijk, allereerst wordt getoetst.[155] Dit met voorbijgaan aan ieder ander mogelijk alternatief: 'And it is the unpalatability of more scientifically justifiable alternatives, not the quality or quantity of research evidence for or against the various models, that has led to the development of baroque cognitive models of human behavior' (Chr. Lee).[156] Het behaviorisme kan dan met E.A.Locke, worden afgedaan als een wetenschap die alleen geldt voor 'animals, the mentally ill, children, and people in institutions.'[157]

[2]

Nu sluit Skinner de door de cognitieve psychologie beschreven verschijnselen niet bij voorbaat uit: 'No entity or process which has any useful explanatory force is to be rejected on the ground that it is subjective or mental. The data which have made it important must, however, be studied and formulated in effective ways.'[158] Skinner heeft er ook geen bezwaar tegen om bepaalde 'innerlijke' verschijnselen als mentaal te omschrijven als je dan maar niet aanneemt dat zij een verklaring vormen van gedrag. Cognities in wat voor vorm ook zijn nooit oorzaak van menselijke activiteiten.[159] En daarmee zijn zij wetenschappelijk irrelevant[160] en loop je het gevaar dat het psychologische onderzoek bij een aanpak zoals de cognitieve psychologie die voorstaat in een impasse geraakt. '[P]sychology and much of philosophy have escaped from the strain of rigorous thinking but have suffered a serious reversal in their progress toward an effective understanding of human behavior.' [161]
Het probleem is dat, hoewel het dualisme binnen het mentalisme volgens sommigen geen rol van betekenis meer speelt[162], dit toch uitgaat van een achterliggende wereld van innerlijke structuren en constructen. En waar die opduiken tref je niet-fysische krachten aan. J.Moore: 'On a cognitive view, genuine explanations must identify causal mental phenomena, for example, as a functional state, mechanism, or structure.'[163] Deze mentale toestanden

verwerkelijken zich doelgericht op allerlei manieren en worden in allerlei vormen en soorten van gedragingen zichtbaar: '[T]heir actual physical embodiment is an incidental consideration.'[164] Gedrag op zich zegt dus eigenlijk niet veel, je moet achterliggende tendenties als verwachtingen, representaties en drijfveren van het organisme kennen om het te kunnen beoordelen.[165] In de ogen van Skinner geeft de cognitieve psychologie in feite niets meer dan een in mentale termen geformuleerde interpretatie van de 'environmental history of the problem solver' die zich voortdurend aanpast aan de nieuwe omstandigheden op ieder gebied. Zijn conclusie: 'The heuristic value of an interpretation is to be judged by the quality of the theory and research to which it leads. I believe that cognitive interpretations have burdened the literature with an immense amount of useless data.'[166] In de filosofie zal het oordeel veel harder uitvallen: er is sprake van louter hypostasering. Met een beroep op de intuïtie als cognitieve faculteit.[167]

[3]

Deze filosofische noodsprong van de cognitieven wordt onderstreept door het abstracte gebruik van regels als de grondslag van alle gedrag. Menselijk gedrag wordt geleid door regels die het leren mogelijk maken. Deze regels liggen vast, zoals in een computer.[168] Leren wordt dan geformuleerd als het vinden, het opbergen en het opnieuw gebruiken van regels. Daarbij spelen innerlijk gecodeerde representaties en computaties een belangrijke causale rol.
Van dit alles wil Skinner niets weten. Natuurlijk vind je in het leven van mensen regels, in de vorm van bv adviezen en wetten. Maar zij zijn van tweede orde.[169] Gedrag is in de eerste plaats gevormd binnen contingenties. Het is *contingency-shaped*. Een zwemmer leert zijn bewegingen te maken op een 'natuurlijke' manier, door oefening en imitatie, dan leert hij een 'balletje te gooien', pas daarna (of misschien tegelijkertijd) leert hij de regels van het waterpolospel en de strategieën die daarbij behoren. Je spreekt van *rule-governed behavior*.[170]

Regels worden gegeven om de gedragsmogelijkheden van mensen uit te breiden (schaken leren) of ze juist te beperken ('Je mag hier geen alcohol gebruiken'). Zij hebben een aantal trekken gemeen: '[T]he rules are formulated in verbal expressions, they are formulated by recognized authorities, and the immediate purpose of formulating them is to offer some sort of guidance to conduct and action' (Newton Garver).[171] Regelgeleid gedrag is onderworpen aan externe controle en kan worden beoordeeld naar zijn correctheid.
Regels worden opgesteld.[172] In de natuur vindt je (daarom) geen regels, wel regelmatigheden die als wetmatigheden kunnen worden geformuleerd. Mensen leren bv als vanzelf spreken (contingency-shaped behavior), zonder dat zij de regels van de spelling en grammatica leren gebruiken. Deze zijn pas heel laat in de geschiedenis om praktische redenen door intellectuele elites opgesteld. Aan de andere kant betekent dit niet dat er geen wetmatigheden aan het spreken van mensen ten grondslag liggen. Wetmatigheden openbaren zich te allen tijde en bij iedereen. Vind je die -bv bij het gebruik van tekens door apen en mensen- dan is een onderzoek naar de gemeenschappelijke grondslag van dit gebruik zinvol.

Met hun door regels geleide gedrag nemen mensen een unieke positie in binnen de evolutie. Een analyse van het verschil van regelgeleid gedrag met door contingenties gevormde gedrag is daarom van het grootste belang. 'The distinction [between contingency-shaped behavior and rule-governed behavior] is an important one, and contingencies of reinforcement are present in both. The contingencies which control the behavior of following a rule are usually not the contingencies specified in the rule, but they exist and must not be ignored.'[173] Contingency-shaped behavior zal je daar tegenkomen waar sociale controle niet domineert. [174]
Rule-governed behavior is beter zichtbaar dan contingency-shaped behavior,[175] regels liggen immers vast -of ze nu opgeschreven zijn of niet- en functioneren als discriminatieve stimuli. In een samenleving zal men dan ook als vanzelfsprekend aansturen op regelgeleid gedrag, hoewel het minder effectief is omdat het op zich altijd maar een onderdeel is van een geheel van contingenties.[176] Denk aan regels op school, die altijd functioneren binnen de samenhang van positieve en negatieve versterking. Bovendien beïnvloedt rule-governed behavior contingency-shaped behavior nooit direct.[177] Ook is het moeilijk gedrag in regels onder te brengen en zijn de reacties erop onzeker.[178]

De cognitieve psychologie draait zoals zo vaak de zaken om. Joseph Scandura: 'In effect, procedural complexity, corresponding to Skinners's rule-governed behavior is transformed into structural complexity, corresponding to Skinner's contingency-shaped behavior.'[179] Eerst de regels/ procedures, dan de contingenties. Maar juist dit is een misgreep, want wie of wat heeft die omvorming tot stand gebracht? Regels zijn altijd een onderdeel en het resultaat van bepaalde gedragscontingenties.
Complexiteit is vaak een toverwoord in de handen van speculatief ingestelde denkers. Het wordt binnen het mentalisme vertaald in holistische termen van zelfregulering en zelforganisatie binnen evenwichtssystemen aan de hand van specifieke regels, met emergentie en *downward causation* als neveneffect. Deze stellingname ligt voor insiders nogal voor de hand. Bechtel&Richardson: 'If that system is relatively stable, then it is appropriate to think of the systemic properties as residing at a level of organization above that of the parts, and the behaviors exhibited at this level as emergent from those exhibited by the parts, which reside at a lower level of organization.' Dit leidt tot een anti-reductionistisch programma.[180]
Cognitieve psychologen zullen ontkennen dat hun visie blijft hangen in abstracties. Zij beroepen zich met nadruk op het langdurige en diepgaande experimenteel onderzoek binnen hun kring naar bv *measure time*, waarschijnlijkheid, fouten en verbale protocollen. Zo geeft Stephen Stich een opsomming van experimenten die de cognitieve hypothese beslissend zouden bevestigen.[181] Zonder blijkbaar in te zien dat experimenten op zich niets zeggen over de hypothese waar ze aan worden vastgeplakt, zeker niet als deze hypothesen niet experimenteel in de realiteit zijn gefundeerd. Op Stich's retorische vraag 'Can he [Skinner] give us any reason to believe that the data from thousands - perhaps tens of thousands- of experiments that have been taken to support various models involving cognitive maps, problem-solving heuristics, data structures, images, and the rest can be accounted for in some other way?', antwoordt Skinner dan ook alleen maar dat hij de cognitieve hypothesen overbodig vindt en dat je de oplossing binnen de neurologie moet zoeken, hoewel je daar waarschijnlijk nog lang op zal moeten wachten.[182]
Gedetailleerder is de kritiek van anderen op de theoretische en methodologische problemen die de cognitieve psychologie oproept. Volgens Chr.Lee ontbreken definities of zij zijn vaag, er zijn geen duidelijke verbindingen tussen de cognities onderling, noch tussen theorie en praktijk. Dit maakt dat het niet mogelijk is voorspellingen te doen in welke omstandigheden cognitieve modellen succesvol zullen kunnen zijn. Naar aanleiding van experimenteel onderzoek naar *efficacy, expectations* en andere cognitieve variabelen stelt zij dan ook: 'Although the theoretical arguments have been well articulated and the emperical research is of unquestionably high quality, there is no sense in the research literature of the development of a coherent understanding of how

these variables may relate to each other. This lack of a firm conclusion does not stem from any deficiency in the quality of the research; rather is stems from a lack of clarity and objectivity in the theory itself.'[183]
Bovendien gaat de cognitieve psychologie uit van de onbewezen veronderstelling dat cognitie een centrale rol speelt als oorzaak van menselijk gedrag. Chr.Lee stelt dan ook kritisch:'So far, then, these models may be characterized as frameworks that hypothesize that events in the material world have effects on crucial cognitions but fail to specify precisely what these effects will be; they then hypothesize that these cognitions are integrated to produce a composite cognition but again fail to specify the nature of the process. Thus, we have vagueness upon vagueness, attractive methaphors perhaps, but nothing that can be regarded as a useful description of how people choose their actions.'[184] Neem bv een centraal cognitief begrip als zelfwerkzaameid ('self-efficacy'), dat op geen enkele manier kan worden teruggevoerd tot de feiten.[185]

[4]

Cognitieve modellen kun je alleen gebruiken als zij worden beperkt tot een aantal specifieke gebieden, als zij worden ontdaan van hun speculatieve trekken en worden ingepast binnen een meer historische context. Cognities zijn in de woorden van Chr.Lee dan niet meer dan 'metaphorical labels for highly complex physiological and neurochemical processes that we are yet to understand and ./. cognitive models do not explain anything at a basic scientific level, but exist only as loose descriptions of processes we do not understand'.[186]
In dit verband beweert Fodor zelfs dat het grootste deel van de cognitieve psychologen gewoon empiristisch te werk gaat en in de traditie van Hume en Locke staat: 'The structure of the mind is thus an image, made aposteriori, of statistical regularities in the world in which it finds itself.'[187]
Vanuit de cognitieve psychologie zelf wordt de kritiek soms als zo bedreigend beschouwd dat men ertoe overgaat cognitie als een onbewust verschijnsel te postuleren. Ook al kun je je cognities niet via introspectie bereiken en er verslag van doen, toch moeten er cognities aan al het gedrag ten grondslag liggen, hoewel zij dan voor nader wetenschappelijk onderzoek ontoegankelijk zijn.[188] En zo wordt het *cogito* -en daarmee de unieke positie van de mens binnen de natuur- uiteindelijk nog gered. Maar ook sluit het cognitieve wereldbeeld zich tot een verstard dogma.[189]

[5]

Pogingen om meer in het algemeen het mentalisme te ontdoen van zijn speculatieve trekken, zoals bv Terry[190] en Furedy&Riley[191] voorstellen, is in principe tot mislukken gedoemd, omdat deze filosofische richting juist haar kracht vindt in het gebruik van intentionele en teleologische concepten die op niet-fysische wijze strategisch invloed uitoefenen op het organisme.

Het mentalisme is apriori speculatief van aard: het neemt aan dat een niet-fysisch beginsel in mensen werkzaam is waardoor dezen zich onderscheiden van de dieren. De cognitieve psychologie wordt door haar aanhangers vaak op een functionalistische of mechanicistische manier uitgelegd, maar het beroep op de computer-analogie/metafoor maakt de uitgangspunten van deze theorie eveneens speculatief. Ook digitale algoritmen kunnen immers niet anders worden

uitgelegd dan in termen van *strategieën* die op onverklaarbare manier in de natuur werkzaam blijken te zijn.

Een niet-teleologisch getint mentalisme dat de geest opvat als een mechanisme maakt zichzelf overbodig, omdat je de mentale processen neurofysiologisch kunt beschrijven.[192] Een intermediair is dan niet meer nodig, ook niet voor de verklaring van een menselijke geestelijke activiteit als *the feeling of striving* of van een begrip als *expectancy*. Skinner: 'What they call mechanism seems to be the current state of the organism described in the language of physics and biology. The organism behaves as it does because of its present state. What they find missing is intentionality. Others might have spoken of purpose, expectation, and anticipation. These are not aspects of the present state of the organism but of its selective phylogenic and ontogenic history. Behavior seems to be directed toward future consequences, but only because it is a product of past consequences.'[193]
In dit verband is het belangwekkend dat Robert Rescorla heeft aangetoond dat de hogere mentale processen teruggaan op mechanismen die de basis vormen van de klassieke conditionering.[194]

Radicale behavioristen zullen zich bij de behandeling van psychologische begrippen in de eerste plaats pas tevreden voelen met analyses à la Ryle.[195] In deze traditie is volgens Samuel Delz uitgebreid aangetoond dat er geen mentalistische verklaring nodig is voor begrippen als geest, rede, denken, gevoel, hoop en verantwoordelijkheid: 'It may be, if these philosophers are right, that cognitive rather than behavioral psychologists are the ones doing injustice to these expressions [in ordinary language]. Not only would this argument strengthen Skinner's position against the flight to a pecular form of inner man, it would place behaviorists in the best position to investigate these more interesting and complicated aspects of human action.'[196]
Bovendien zullen behavioristen stellen dat intenties en doelgerichtheid in het dagelijkse leven gewoon zijn terug te vinden als onderdeel van een praktische argumentatie. Zo kun je bedoelingen omschrijven als voornemens, die in woorden worden geformuleerd en aan regels zijn gebonden (net als beloften).[197] Ook doelgerichtheid levert geen problemen op. Skinner: 'But to speak of the purpose of an act is simply to refer to its characteristic consequences. A statement of purpose may function as a contingency-specifying discriminative stimulus.'[198]
Binnen het mentalisme wordt ook een beroep gedaan op de semantische intentionaliteit.[199] Het behaviorisme weet volgens dit mentalisme met het begrip *betekenis* geen raad, het is nodig een bemiddelende, intentionele instantie te poneren tussen de betekenis en de uiting van de woorden. Jonathan Bennett: 'Now, quite a lot of philosophers of psychology these days are also inclined to drop the concepts of intention and belief or to look forward to the day when we shall be able to do so ./. , and for all I know they are right. I am not contending that a good scientific account of behavior must involve those concepts, but only that they are required for any semblance of a systematic link between meaning and circumstance of utterance. Like some others, I think that *the very notion of meaning* depends essentially on intention and belief, and cannot stand if they fall ./. , but I do not insist on that either. All I need is the much securer thesis that any *systematic bridge between meanings and cicumstances of utterance* must involve intention and belief.'[200] Misschien zou je om die reden het begrip betekenis beter kunnen laten vallen of het alleen via de communicatieve definitie moeten benaderen.[201] Skinner heeft in ieder geval voldoende aan een functionalistische, zuiver fysicalistische uitleg: 'When someone says that he can see the meaning of a response, he means that he can infer some of the variables of which the response is usually a function.'[202] En elders: 'Meaning or content is not a current property of a speaker's behavior. It is a surrogate of the history of reinforcement which has led to the occurrence of that behavior, and that history is physical.'[203]

Ook voor het (cognitieve) functionalisme [204] geldt dat het uiteindelijk alleen maar binnen neurofysiologische en omgevingstermen, en niet meer in mentalistische begrippen zal worden beschreven. Skinner: 'The nervous system mediates the relations studied in an experimental analysis of behavior. Neurology will not discover the current surrogates constructed for the same purpose by cognitive psychology.' [205]

[6]

Al met al biedt de cognitieve psychologie een verwarrend beeld. Dit wordt bevestigd door Richard Millward die suggereert dat de cognitieve wetenschap niet één filosofie heeft die het gedachtegoed ervan tot uitdrukking brengt, maar dat zij eerder onderdeel van 'a new spirit of eclecticism - or anarchy, depending on one's opinion'. [206] Toch wordt de cognitieve psychologie in bijna alle gevallen als een samenhangende theorie gepresenteerd. En juist daar wrikt volgens Skinner de schoen. Theorieën geven nooit een verklaring [207] van de feiten, ze hebben maar een beperkte reikwijdte. 'That a theory generates research does not prove its value unless the research is valuable. Much useless experimentation results from theories, and much energy and skill are absorbed by them.' [208] Hij vergelijkt in dit verband astronomie en gedragswetenschap, en stelt: 'The depth and breadth of both fields depend not upon improvements in theory but upon succes in the analysis of presumably similar phenomena where some degree of prediction and control is possible.' [209] Pas achteraf kun je bepalen dat theorieën een anticipatie zijn geweest van de feiten of enkel maar metaforen. Voorlopig is voorzichtigheid geboden, vooral ook omdat deductieve theorieën vaak valse zekerheid bieden. [210] Je kunt dan ook stellen dat theorieën in het algemeen niet meer geven dan een interpretatie van de feiten. [211] Dat is ook van kracht voor het grootste deel van de evolutietheorie: 'The basic principle, reproduction with variation, can be studied under controlled conditions, but its role in the evolution of existing species is a mere interpretation.' [212] Wat geldt voor psychologie en evolutionaire biologie, geldt ook voor genetisch en neurofysiologis ch onderzoek: dit heeft alleen belang als het wordt gekoppeld aan experimenteel getoetst gedrag.

Skinner zelf schat vanaf het begin goed in wat het belang is van het neurofysiologisch onderzoek voor het behaviorisme: 'A behavioral analysis has two necessary but unfortunate gaps - the spatial gap between behavior and the variables of which it is a function and the temporal gap between the actions performed upon a organism and the often deferred changes in its behavior. These gaps can be filled only by neuroscience, and the sooner they are filled, the better.' [213] Ook op andere gebieden kan alleen de neurofysiologie uiteindelijk uitkomst bieden. Zo is de vraag waarom organismen worden versterkt hoogstwaarschijnlijk afhankelijk van de vraag hoe de hersenen zijn bedraad. [214] Maar dit neemt niet weg dat de operante psychologie vasthoudt aan het standpunt dat haar eigenlijke onderzoek losstaat van de neurowetenschappen. [215] Skinner: 'What is generally not understood by those interested in establishing neurological bases is that a rigorous description at the level of behavior is necessary for the demonstration of a neurological correlate.' [216] In dezelfde trant Julian Lesley: 'However, from the perspective of behaviour analysis these two streams of events do not cause each other in any important sense, ./. they are both aspects of the activity of the individual, which are changed through interaction with the environment.' [217]

[7]

Samenvattend, operant gedrag vormt de basis van een complexe, wetenschappelijke psychologie binnen de behavioristische traditie die de effectiviteit van het gedrag als beslissend kenmerk beschouwt voor experimenteel onderzoek. Skinner: 'Science is not concerned with contemplation. When we have discovered the laws which govern a part of the world about us, and when we have organized these laws into a system, we are ready to deal effectively with that part of the world.'[218] Dit in de traditie van het pragmatisme[219], maar in tegenstelling tot de huidige mainstream-psychologie met haar cognitivistische en mentalistische tendensen, waarbij het onderzoek zich richt op innerlijke mechanismen en strategieën. Skinner: 'My objection to representations and processes (rules) is not that they are homuncular or animistic, but that they are unnecessary. I do not believe that the world to which a person is exposed is in any sense "represented" inside the person or that the behavior the person acquires is stored in the form of rules of action. ./. Copy theories of perception are due to a misunderstanding of both direct perception and recall. ./. a storage battery would be a better model of the organism. Electricity is put into the battery and the battery puts electricity out, but there is no electricity in the battery. Nor are there copies of stimuli or rules describing contingencies in the organism. Organisms are changed by contingencies of selection, they do not store them.'[220] En als je dan bedenkt dat het idee van de *mental representation* wel wordt beschouwd als de lakmoestest om te beslissen wie een cognitivist is of niet[221], dan zie je hoe zwak deze richting eigenlijk staat. Zelfs Fodor heeft zo zijn grote twijfels en spreekt van een onopgelost probleem. En omdat je nu eenmaal niet van een speculatief idee als representatie een voorwerp van twijfel kunt maken -dan valt alles om je heen weg-, lijkt het erop dat de eliminitavisten gelijk krijgen (hoewel, wat moeten zij eigenlijk elimineren?) en dat Fodor met vervroegd pensioen had kunnen gaan.[222] Skinner heeft ronduit gelijk als hij stelt dat 'It is most convenient for both organism or psychophysiologist if the external world is never copied - if the world we know is simply the world around us.' [223]

[8]

De strijd tussen radicale behavioristen en mentalisten is meer dan een ideeënstrijd in de psychologie. Met Skinner heeft zich een richting *binnen de wetenschap* losgemaakt die ook voor deze tijd *filosofisch* uniek is. En dan niet zozeer omdat zij vanuit een puur naturalistische instelling de strijd tegen het humanisme met nieuwe ambitie heeft ingezet, maar vooral omdat ze het aandurfde de idealistisch-ontologische visie op de mens radicaal te doorbreken.
Skinner voerde de tijd (en daarmee de geschiedenis) weer in als grondslag van het onderzoek naar menselijke gedrag. Niets in het menselijke leven ligt vast, alles is één voortdurende, verstrooide, dynamische -uiterlijk samenhangende, maar nooit mechanische- beweging (een flux, een *behavior-stream)* met de operant als uiting daarvan (en met daarmee enkel waarschijnlijkheid

als basis). Het nihilisme wenkt. Nietzsche ligt in het verschiet, maar dan zonder diens leer van de eeuwige wederkomst en het eeuwig oplaaiend vuur (en ook zonder Herakleitos' visie op dialectiek en Zonnejaar). [224]
Iedere vorm van aanpassing en eclecticisme, ook binnen de gedragsanalyse zelf, doorbreekt dit naturalistische beeld en doet tekort aan het uitzonderlijke karakter ervan. Het radicale behaviorisme hecht zich aan een concreet (evolutionair) beeld van de werkelijkheid, het weet met succes met die werkelijkheid (experimenteel) om te gaan en dat zonder het naturalistische uitgangspunt te verloochenen. [225] Een prestatie die je bv van vertegenwoordigers van de anti-moderniteit als Derrida niet kan verwachten. Ook die deinzen terug voor Sartres *en-soi* en Pascals oneindige ruimten.

Dat een anti-naturalistsische kijk ook de kijk op wetenschappelijke onderzoeksgebieden als genetica, neurofysiologie, ethologie en evolutionaire psychologie beïnvloedt, ligt voor de hand. Deze vakgebieden komen dan ook in het volgende hoofdstuk kritisch aan de orde. Over het mentalisme pas later meer.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Voor de behandeling in dit hoofdstuk van de vraagstukken rond de operante psychologie wordt specifiek gebruik gemaakt van *The behavioral and brain sciences, volume 7:4, december 1984 (BBS/CH 1984)*. De artikelen en commentaren hieruit werden later gebundeld in Catania, A.C. en Harnad, S. (red), The selection of behavior. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1994. De na afloop geschreven *postscripts* van Skinner worden uit dit boek geciteerd.
2. Wheeler 1973, blz.5. Maar moeilijk is iedere wetenschap, ook het radicale behaviorisme omdat het breekt met de dagelijkse taal en een eigen weg gaat (Staddon 2001, blz.34). En dat maakt de weerstand van studenten, en niet alleen van hen, tegen de gedragsanalyse groot. Todd&Morris 1995 [J.A.Dinsmoor, In the beginning...], blz.32 ('Inadequacy of popular vocabulary'), blz.36. Maar de omgangstaal is nu eenmaal volkomen ongeschikt voor wetenschappelijk onderzoek. Zo Bacon, zo Skinner. Id. [L.D.Smith, Inquiry nearer the source: Bacon, Mach, and *The behavior of organisme*], blz.259.
3. Lattal&Chase 2003 [D.C.Palmer, Cognition], blz.182.
4. Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz.37.
5. Haack 2003, blz.63. Vergelijk id. blz.62 en blz.128 met de nadruk op de aanwijzende ('ostensieve') definitie.
6. Pieron I.4.1.0B. Reflex en versterker.
7. Deze regelmatigheden en samenhangen mag je niet, zoals Hume al leerde, causaal invullen. Toch doet Vicki Lee dit uitdrukkelijk. Zo'n invulling doet in feite het gehele idee van de gedragsanalyse teniet. Todd&Morris 1995 [V.Lee, Beyond behavior and the environment: the contingency], blz.165. Dat geldt ook voor Lee's voorstel de contingentie te beschrijven in termen van doel en middel. Deze begrippen passen alleen binnen het kader van rule-governed behavior, en daar is hier geen sprake van. Een rat ziet in de hendel niet een middel om eten te krijgen. En de onderzoeker ook niet. Id., blz.166. Vergelijk Lee 1988, hoofdstuk VI.
8. In de beginperiode van de Skinnerbox werd er van uitgegaan dat men de gedragseenheden nauwkeurig kon vaststellen, nu ziet men in dat er in ieder geval afzonderlijk eigenaardigheden kunnen optreden die van belang zijn voor de resultaten van het onderzoek. Todd&Martin 1995 [G.E.Zuriff, Continuity over change within the experimental analysis of behavior], blz.174-176.
9. Pieron 2004 I. 3.5.5. De implicatieve definitie. Deze vorm van definiëren plaatst de wederzijdse implicatie $[\{(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow p)\}]$ *in een bepaalde, reële context*. Zij is een verfijning van het begrip *biconditional*. Vicki Lee heeft ongelijk als zij claimt dat er altijd sprake is van een zuivere implicatie. Dit wordt duidelijk uit haar eigen voorbeeld: 'Als deze toets wordt ingedrukt verschijnt een display

op het scherm' is een biconditional: er is voor mij achter het bord onmiskenbaar een wederzijdse afhankelijkheid. Lukt het niet, dan is er iets mis. Todd&Morris 1995 [V.Lee, Beyond behavior and the environment: the contingency], blz.165.
10. Het begrip *omgeving* is een technische term en omvat de wereld buiten en binnen het lichaam. Lee 1988, blz.50-51.
11. Door het gedrag te meten via het indrukken van een hendel of het indrukken van een toets, brengt Skinner een revolutie teweeg: het gedrag wordt geatomiseerd en daardoor in zekere zin onafhankelijk gemaakt van de tijd.
12. BBS/CH 1984 [H.Rachlin, Mental, yes. Private, no], blz.566. Vergelijk de uitspraak van Platt: 'But reinforcement is a general feedback principle of organism-environment relationships, to which an understanding of these internal [physiological] mechanisms is largely irrelevant.' Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz.36.
13. 'The consequences of behavior may "feed back" into the organism.' Skinner 1965, blz.59. Zie Dennett 1996, blz. 241.
14. Dit gedrag ontstaat in situatie van deprivatie, in dit geval dus van 'honger'.
15. Pieron 2004 I. 4.1.0B.2n. De discriminatieve prikkel. Binnen de omstandigheden/context (als discriminatieve prikkel) komt gedrag tot stand dat versterking tot gevolg heeft. Zie bv D.E.Blackman, Images of man in contemparary behaviourism. Uit A.J.Chapman&D.M.Jones, Models of man, The Britisch psychlogical society, 1980, hoofdstuk VIII.
16. Lattall&Chase 2003 [J.W.Donahoe, Selectionism], blz.104.
17.Catania&Hineline 1996 [Hayes on Ericsson&Simon], blz.681.
18. Todd&Morris 1995 [J.A.Dinsmoor, In the beginning ...], blz.35-38 ('Functional definitions').
19. Catania&Hineline 1996 [Branch on memory], blz.440. Charles Shimp geeft de volgende, effectieve omschrijving van gedragseenheid: 'The present writer's criterion places heavy emphasis on *invariance* in empirical functional relations; if a set of functional relations is more nearly *invariant*, is simpeler, and is more coherent when expressed in terms of one behavior than in terms of another, then the first behavior better qualifies as a behavior unit.' Bij Todd&Morris 1995 [M.J.Marr, Quantum Physics and radical behaviorism: some issues in scientific behavior], blz.112. Vergelijk Staddon die Skinner verwijt te weinig zicht te hebben op de variabiliteit. Staddon 2001, blz.65, blz.71, blz.75.
20. Catania&Hineline 1996 [Branch on memory], blz.436.
21. Catania&Hineline 1996 [Branch on memory], blz.440.
22. Skinner 1953, blz. 6. Zie ook Todd&Morris 1995 [M.J.Marr, Quantum Physics and radical behaviorism: some issues in scientific behavior], blz.117.
23. Day bij Todd&Morris 1995 [M.J.Marr, Quantum Physics and radical behaviorism: some issues in scientific behavior], blz.117. De hier gegeven interpretatie wijkt sterk af van de visie van Neuringer die meent dat je een onderscheid moet maken tussen *instance* en *operant class*, waarvan de laatste wel, de eerste niet wetmatig (en daarmee voorspelbaar en beheersbaar) is. Een gekunsteld onderscheid. Lattal&Chase 2003 [A.Neuringer, Creativity and reinforced variability], blz.324-325.
24. Buiten dit filosofische uitgangspunt om zal Skinner alleen al op grond van het ecomische beginsel *inner states* en *mental constructs* mijden. Todd&Morris 1995 [L.D.Smith, Inquiry nearer the source: Bacon, Mach, and *The behavior of organisms*], blz.45.
25. Todd&Morris 1995 [J.Moore, Some historical and conceptual relations among logical positivism, behaviorism, and cognitive psychology], blz.60-62, blz.71-73. Niet dat je niet van *'physiological states'* mag spreken, integendeel, de toestand waarin het lichaam verkeert op grond van zijn leergeschiedenis en van zijn natuurlijke equipement behoren als vanzelfsprekend tot het materiaal waarmee een behaviorist werkt. Lattal&Chase 2003 [J.Moore, Explanation and description in traditional neobehaviorism, cognitive psychology, and behavior analysis], blz.34-36.
26.Todd&Morris 1995 [L.D.Smith, Inquiry nearer the source: Bacon, Mach, and *The behavior of organisms*], blz.44-48 ('Descriptive positivism').
27. Een korte oprisping van leven dat ingaat tegen de stroom van de entropie.
28. Een wereld die op het allerkleinste niveau mathematisch kan worden gevangen, maar in dat geval wel alle verband met de werkelijkheid lijkt te verliezen.
29. Skinner: BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, The phylogeny and ontogeny of behavior], blz.670. Ook elders benadrukt Skinner dat gedrag voor een belangrijk deel berust op een toevallige samenloop van omstandigheden: 'Coincidence is the heart of operant conditioning. A response is streng-

thened by certain kinds of consequences, but not necessarily because they are actually produced by it.' Skinner 1978, blz.172. Hier ook aandacht voor het gevaar van *bijgeloof* dat hoger ontwikkelde organismen bedreigt.
30. Lee 1988, blz.64-65, citaten licht aangepast. Vergelijk Catania&Hineline 1996 [Moore on Harré & Lamb], blz.196 voor Catanias definitie van *reinforcer.*
31. Voor een beknopte uitwerking: Wheeler 1973 [V.Rozynko, K.Swift, J.Swift & L.Boggs, Controlled environments for social change], blz.92-95. Vergelijk Lattal&Chase 2003 [H. Rachlin, Privacy], blz.189-192 ('Avoidance') met een molaire oplossing voor het probleem dat bij negatieve versterking een gebeurtenis, die niet plaatsvindt, blijkbaar toch versterkend kan werken.
32. Leslie 2002, blz.82-83.
33. Voor een samenvatting: Julian.C.Leslie and Mark F.O'Reilly, *Behavior analysis.* Harwood, Amsterdam, 1999, hoofdstuk IX ('Increasing adaptive behavior in applied settings') en hoofdstuk X ('Increasing adaptive behavior in maladaptive settings').
34. Baum 2003, blz.58-59. Voor het klassieke model zie Leslie 2002, blz.74-81.
35. The law of effect van Thorndike (Staddon 2001, blz.10) in een parafrase van Rachlin: 'One effect of a successful behavior is to increase the probability that it will occur again in similar circumstances' (Rachlin 1991, blz.78). Dit betekent ook dat gedrag minder wordt bij straf (Baum 2003, blz.64).
36. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Reply to Catania], blz.718. Versterkers en operanten zijn afhankelijk van elkaar binnen een bestaande situatie. En dat maakt een meer abstracte beschrijving ervan onmogelijk. Vergelijk Lattal&Chase 2003 [P.N.Hineline, When we speak of intentions], blz. 209 (versterking als een beschrijvende -en niet verklarende- term), Catania&Hineline 1996 [Schwartz on Seligman& Hager], blz.306-307. *Versterking* zelf kun je met Ribes-Iñesta dan op de volgende manier definiëren: 'The definition of reinforcement established which responses could be classified as instances of an operant and which stimuli could be classified as reinforcers. If a particular resonse increased in frequency after a given stimulus followed it, then the response could be considered as a member of an operant class and the stimulus that followed the response could be identified as a reinforcer.' Lattal&Chase 2003[E.Ribes-Iñesta, Concepts and theories], blz.153. Bij *versterking* gaat het enkel om de toename van de *rate of response.* Id., blz.154. Voor *versterking* als een dispositionele categorie id.,blz.155-157.
37. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Response to Boulding], blz. 503, vergelijk id. [B.F.Skinner, Response to Rein], blz.610.
38. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Response to Rosenburg], blz. 507. Zie ook Id. [B.F.Skinner, Response to Gallup], blz. 657. Gevoelens van plezier zijn dus louter een bij-effect van de versterking zelf. Skinner 1978, blz.92.
39. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Response to Eibl-Eibesfeldt], blz.704. Naast primaire ('biologische) en geconditioneerde versterkers zijn er ook gegeneraliseerde versterkers. Deze zijn verbonden met meer dan één primaire versterker. Denk aan geld, maar ook aan aandacht en liefde (Sanders 1972, blz.283). Zie verder Leslie 2002, blz.83-85 ('Conditioned reinforcement').
40. Skinner gebruikt de term *mechanisme* niet in strikte maar in metaforische zin, zijn wereldbeeld is niet mechanistisch. Vergelijk Catania&Hineline 1996 [Hayes, Hayes& Reese on Pepper], blz.582-583, blz.584-585, blz.586. Dit in tegenstelling tot het wereldbeeld van de cognitieve psychologie (id., blz.587). Hayes, Hayes&Reese signaleren het gevaar dat het radicale behaviorisme zich niet bewust is van zijn (filosofische) uitgangspunten en zich gemakkelijk los zal maken van zijn contextualistische achtergrond (id., blz.589).
41. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Reply to Catania], blz.718, id. [B.F.Skinner, Response to Wyrwicka], blz.508. Vergelijk: id. [B.F.Skinner, Response to Mackenzie], blz.542, id. [B.F.Skinner, Response to Staddon], blz.699. Voor een scherpe, maar weinig overtuigende kritiek op Skinners zienswijze op bijgeloof: Staddon 2001, blz.62-68.
42. 'Contingencies of selection necessarily lie in the past; they are not acting when their act is observed.' BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Selection by consequences], blz.479. Vergelijk id. [B.F. Skinner, Response to Grossberg], blz.608.
43. Baum 2003, blz.68. Vergelijk Lee 1988, blz.160-161. Hineline: 'A behavioral process ./. is extended over time; by implication, there is no instantaneous "psychological now" within which the causation of behavior must occur.' Todd&Morris 1995 [P.N.Hineline, The origin of environment-based psychological theory], blz.89.

44. BBS/CH 1984 [R.C.Bolles, On the status of causal modes], blz.483, vergelijk id. [B.F.Skinner, Behaviorism at fifty], blz.620-621.
45. Hineline: 'Environment-based theorists accept functional relations as sufficient to an explanatory account even though the functionally related events are separated in time.' Todd& Morris 1995 [P.N.Hineline, The origin of environment-based psychological theory], blz.89.
46. Catania&Hineline 1996 [Hayes, Hayes & Reese on Pepper], blz.581-582, vergelijk: id., [Hayes on Ericsson&Simon], blz.680-681. Met het probleem dat er zo van wetenschap geen sprake zou kunnen zijn. Daarom gebruiken ook gedragsanalytici *equifinaliteit* als basis voor verder onderzoek: ze stellen eenheden gedrag aan elkaar gelijk op grond van dezelfde resultaten. Lee 1988, blz.53-55.
47. Catania&Hineline 1996 [Donahoe&Palmer on McLelland et al.], blz.492. Vergelijk D.C. Palmer, A behavioral interpretation of memory (L.J.Hayes & P.N.Chase, ed., Dialogues on verbal behavior, Reno, 1991, blz.261-262), Lattal&Chase 2003 [D.C.Palmer, Cognition], blz.179.
48. Catania&Hineline 1996 [Donahoe&Palmer on McLelland et al.], blz.492. Een voorbeeld van een interpretatie vanuit experimentele analyses is Skinners *Verbal Behavior*. Naast deze vorm van interpretatie (op grond van de omgangstaal) kun je nog een vergelijkende en een formele vorm onderscheiden. Het is mogelijk onderzoek te doen bij de ene soort van dieren om dan te zien of deze experimenten leiden tot eenzelfde gedrag bij een andere soort. Ook kun je op grond van logische of wiskundige technieken nader onderzoek doen naar de implicaties die bepaalde experimenten hebben. In dit laatste geval wordt vooral gedacht aan het onderzoek binnen de PDP (id., blz.493-506). Zie verder Pieron 2004 III. Exc.IV.4.3.1. Parallel gedistribueerde processen (PDP). Kritisch: M.Th. Adema, De relatie tussen Skinner's radicale behaviorisme en het connectionisme. Doctoraal-scriptie, Amsterdam, 1999. Hiernaast stelt Staddon: 'But the most recent advances in the study of cognition have come from artificial neural networks, a technology explicitly derived from biology and completely congenial to classical behavioristic associationism, if not to atheoretical radical behaviorism.' Staddon 2001, blz.136. Dat laatste betwijfelt Adema.
49. Selectieve processen spelen zich ook af binnen neurale systemen van bv embryo's en jonggeboren kinderen. Zie Catania&Hineline 1996 [Provine on Purves& Lichtman], blz.279-280, Pieron 2004 III. Exc.XV.4.1.2, Epigenesis, id., Exc.XV.4.4. Edelman, De werking van de hersenen. Voor een samenvattende visie op dit onderwerp: Catania&Hineline 1996 [Provine on Purves&Lichtman], blz.282-283.
50. Men spreekt graag over strategie of programma. Het gaat dan om processen en repertoires op moleculair ('genetisch') niveau: indien je in deze omstandigheid deze kreet (p) hoort dan is dat een oproep tot vluchten (q). Wat wordt overgeërfd, zijn dus disposities die *individueel* moeten worden versterkt (Catania&Hineline1996 [Schnaitter On Skinner], blz.112, Lattal&Chase 2003 [E.Ribes-Iñesta, Concepts and theories], blz.155-157). Het spreken over strategieën of genetische instructies voegt niets toe aan de gebeurtenissen zelf, het is daarom overbodig en zelfs verwarrend.
51. BBS/CH 1984 [Catania], blz.714, over lengte (naar aanleiding van Dawkins die op zijn beurt Simpson citeert).
52. De nieuwe contingentie bestaat op genetisch niveau voordat hij dus tot uiting komt. Aangeleerde contingenties (fluiten bij een voetbalwedstrijd) worden niet overgeleverd (Lamarck).
53. Het is duidelijk dat proeven als die van Breland&Breland (Staddon 2001, blz.64-66), waarin wordt aangetoond dat dieren -geconditioneerd in een Skinnerbox- zich in de buitenwereld totaal anders -en soms meer 'instinctief'- gedragen, geen weerlegging betekenen van de operante psychologie. Skinner, noch enige andere gedragsanalyticus heeft ooit iets beweerd dat in de richting komt van 'environmental generality', zoals bv Mackenzie meent. Mackenzie 1977, blz.162. Nee, uit de proeven van Breland& Breland blijkt juist dat dieren die in een andere omgeving worden geplaatst zich heel anders gaan gedragen. Was dit niet gebeurd, dan had de gedragsanalyse pas met lege handen gestaan.
54.BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Baerends], blz.702, vergelijk id. [Skinner, Response to Gottlieb], blz.704. Een belangrijk verschil in benadering met ethologen als Lorenz en Baerends ligt in het feit dat Skinner niet gelooft dat er zoiets als informatie wordt opgeslagen in moleculen en cellen. 'People are changed by contengencies of reinforcement; they do not store information about them' (id. [Skinner, Response to Maynard Smith], blz.506). Vergelijk id., [Skinner, Response to Barkow], blz.702. Skinner wijst termen als *instinct* en *storage* dan ook af. Vergelijk id. [G.P.Baerends, Ontogenic or phylogenetic - another afterpain of the fallacious Cartesian dichtomy], blz.679-

680, id. [Skinner, Response to Delius], blz.703, id. [Skinner, Response to Gordon], blz.657.
55. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Phylogeny and ontogeny], blz.670, blz.673-676, id. [Skinner, Response to Gottlieb], blz.705, id. [A.Rapoport, Is evolution of behavior conditioning writ large?], blz.696.
56.Zie Catania&Hineline 1996 [Winokur on Skinner], blz.105-107 ('Behavior and genetics', o.a. over agressie), id., [Schnaitter on Skinner], blz.110-112, id., [Smith on Sober], blz.271-278, met als conclusie dat '[t]he analogy between operant conditioning and natural selection supports the behaviorist thesis that behavior can be understood without appealing to underlying processes' (blz.277). Vergelijk id. [Catania on Bowler], blz.354. Voor twijfel aan Skinners stelling: Staddon 2001, blz.68-76, Lattall&Chase 2003 [J.E.R.Staddon, Humanism and Skinner's radical behaviorism], blz.130-132, id. [E.K.Morris, Behavior analysis and a modern psychology], blz.287.
57. Pieron 2004 III. Exc.XX.2.8.2.
58. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Phylogeny and ontogeny], blz.671-676, citaat blz.671. Vergelijk Catania&Hineline 1996 [Smith on Sober] blz.276-277, Todd&Morris 1995 [A.C.Catania, Selection in biology and behavior], blz.185-194.
59.Catania&Hineline 1996 [Hayes, Hayes& Reese on Pepper], blz.583. Zie verder Baum 1994, blz.123-124. Ook Baum verdedigt het contextualisme maar gaat niet in op de paradoxale consequenties die het aanvaarden ervan kentheoretisch kunnen oproepen. Een beroep op Neurath (Pieron 2004 I. Exc.XIX.1.1) of Laudan (id. Exc.XIX.3.6k) had meer voor de hand gelegen. Bovendien laat Baum zich soms te veel gelegen liggen aan sociobiologische speculaties als het gaat om aangeboren vormen van sociaal gedrag en van imitatie (bv id., blz.224-226), hoewel hij ook lijkt te suggereren dat de gedragsanalyse door de inbreng van de sociobiologie in het geheel niet wordt aangetast.
60. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Gottlieb], blz.704.
61. Volgt het voorbeeld van de honingkoekoek. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Phylogeny and ontogeny], blz.673. Vergelijk het commentaar van Staddon, id. blz.698.
62. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Phylogeny and ontogeny], blz.677.
63. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, An operational analysis of problem solving], blz.583-591, id., [Skinner, Reply to Catania], blz.718. Vergelijk: Baum 2003, hoofdstuk 4 ('Evolutionary theory and reinforcement'), id., blz. 211-219 ('Genetic evolution and culture'). In dit verband stelt Baum: 'Before culture existed, genes were selected that set those limits on what can be learned and what can be reinforcing. In the short run people may engage in practices that are reinforcing but deleterious to health and reproduction; but in the long run they tend to act to preserve health and forster reproduction. This is the reason that the ultimate contingencies of rule-governed behavior concern fitness.' id. blz.231.
64. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, An operational analysis of problem solving], blz.583.
65. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, An operational analysis of problem solving], blz.583-585, citaat: blz.585. Voor redenering (en argumentatie) zie BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Response to Wright], blz.579.
66. Ook Skinner zal een *beslissing* niet anders worden definiëren dan als voorafgaand gedrag. Het is een activiteit die door de gemeenschap aan kinderen wordt geleerd (bv op grond van praktische vormen van argumentatie). Zij ligt niet apriori in de geest opgesloten Vergelijk Skinner 1953, blz.242-244, Catania&Hineline 1996 [Stolarz-Fantino&Fantino on Rachlin], blz.477-489.
67. Pieron 2004 I .9.8.1. Vergelijk BBS/CH 1984 [M.Kochen, Problem solving as a cognitive process], blz.599-600.
68. Baum 2003, blz.142-146 ('Thinking and problem solving').
69. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, An operational analysis of problem solving], blz.586.
70. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Cohen], blz.607.
71. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Psychological terms], blz.551-554 ('Some afterthoughts on methodological and radical behaviorism').
72. Haack: 'Scientific observation is active, selective; it calls for talent, skill, and sometimes special training or backround knowledge, as well as patience and sharp eyes. Very often it is mediated by instrumentation.' Haack 2003, blz.61. Vergelijk de lof die Mackenzie de gedragsanalytici toezwaait voor hun professionele vorm van waarneming. Mackenzie 1977, blz.166-167.
73. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, An operational analysis of problem solving], blz.547.

74. Skinner: 'If we are interested in perpetuating the practises responsible for the present corpus of scientific knowledge, we must keep in mind that some very important parts of the scientific process do not now lend themselves to mathematical, logical, and any other formal treatment.' Bij Staddon 2001, blz.27.
75. Mackenzie 1977, blz.34.
76. Aangeboren sociale repertoires worden aangevuld door imitatief gedrag. Dit gedrag is voor een deel aangeboren, maar berust ook op versterkingscontingenties. Skinner 1978, blz.22, BBS/CH 1984 [B.F. Skinner, An operational analysis of problem solving], blz.583, id. [Catania, Summing up], blz.713, id. [Skinner, Response to Feldmann], blz.608, id. [P.Julia, Contingencies, rules, and the "problem" of novel behavior], blz.598, Leslie 2002, blz.105-111 ('Modeling may be responsible for the acquisition of many social and complex behaviours' (id., blz.108). Zie verder Julian.C.Leslie and Mark F.O'Reilly, *Behavior analysis.* Harwood, Amsterdam, 1999, blz.136-144.
77. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Selection by consequences], blz.478. Zie verder Lattal& Chase 2003 [A.Ch.Catania, Verbal governance, verbal shaping, and attention to verbal stimuli], blz.317: 'Verbal governance and verbal shaping and attention to verbal stimuli make separate contributions, but their synergistic effects produce complex behavior that is much more than just the sum of its parts.' Een twijfelachtige uitspraak, gezien de combinatie van synergisme, complexiteit, holisme en veronderstelde emergentie. Het atomistische karakter van het radicale behaviorisme gaat op deze manier verloren.
78. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Psychological terms], blz.570, id. [B.F.Skinner, Behaviorism at fifty], blz.618. Voor de samenhang van bewustzijn en introspectie Catania&Hineline 1996 [Donahoe&Parker on McClelland et al.], blz. 504 met een behandeling van de bekende citaten van Skinner over de onmogelijkheid van introspectie.
79. Skinner 1978, blz.108-109, Dennett 1996, blz.384-393. Skinner zal het eens zijn met de stelling van Pinker en Paul Bloom dat taal alleen kan worden verklaard uit natuurlijke selectie (dit tegen Chomsky), maar hij zal een vergelijking tussen taal en een systeem als *echolocation* afwijzen, omdat taal veel te complex is om zich in zo'n korte tijd genetisch vast te leggen. Stephen Stearns merkt van zijn kant op dat Skinner de snelheid van evolutionaire veranderingen onderschat (BBS/CH 1984 [S.C.Stearns, Selection misconstrued], blz.499). Juist in dit verband wordt naarstig gezocht naar een taalgen dat de snelle ontwikkeling van de taal zou kunnen verklaren. Vergelijk in dit verband H.Spiering. Genen wijzen op zeer recente evolutie van mensenhersenen. NRC 10-09-05. Zie verder R.D.Greer&D.-D. Keohane, The evolution of verbal behavior in children. Behavioral Development Bulletin, I/1, Lente 2005, blz.37-38n, blz.40, waar wordt aangetoond dat een aantal van Pinkers nature-veronderstellingen kunnen worden ingepast binnen een behavioristische visie. Bovendien wijzen zij erop dat er binnen de genetica sterke indicaties zijn dat het DNA reageert op de omgeving (id., blz.42).
80. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Moore], blz.660.
81. BBS/CH 1984 [Skinner, Reply to Catania], blz.719, vergelijk id [Skinner, Response to Plomin& Daniels], blz.706. Ook Tomassello keert zich (voorzichtig) tegen de ideeën van Chomsky en Pinker (Tomassello 2003, blz.96-98, blz 280). Naar zijn mening komen taalstructuren op uit het gebruik van taal (blz. 5, blz.13-17, uitgebreid in hoofstuk 4). Het probleem is wel dat Tomassello zich bij meer abstracte generaliseringen gaat beroepen op een Gestalt-achtige wijze van construeren. Dit maakt zijn aanpak nog vager en speculatiever (id., blz.193).
82. Tomassello 2003, blz.195, met een duidelijke verklaring.
83. Hier ligt de basis van de grammatica: het gaat om een proces van generalisatie, 'a type of pattern-finding that builds linguistic constructions around concrete pieces of language.' Tomassello 2003, blz.140.
84. Tomassello 2003, blz.143, blz.320-322, hier staan de vermogens en de ontogenetische processen die nodig zijn om taal vanuit de dagelijkse werkelijkheid te kunnen leren samengevat.
85. Tomassello 2003, blz.8.
86. Tomasello 2003, blz.11-13. Een klein kind moet -binnen het proces van woordverwerving- zelf vaststellen of een volwassene een communicatieve intentie heeft om vervolgens na te gaan of en hoe een bepaald woord bijdraagt tot die communicatieve intentie (id., blz. 84, blz.91).
87. Tomassello 2003, blz.280.
88. Greer&Keohane, op.cit, Lattal&Chase 2003 [A.Ch.Catania, Verbal governance, verbal shaping, and attention to verbal stimuli], blz.302-307. Vergelijk P. Lieberman, On the nature and evolution of he neural bases of human language. American Journal of Physical Anthropology, vol. 119, dec, 2002. Lieberman neemt afstand van het cognitief-intentionele domein, ook al blijft zijn bena-

dering mechanicistisch. Maar dat lijkt in deze fase van onderzoek onontkoombaar.
89. BBS/CH 1984 [Catania, Summing up], blz.713.
90. De sociale repertoires die ethologen onderzoeken zijn vaak dezelfde als die waarop culturele antropologen zich concentreren: hofmakerij, paring, zorg voor de jongen, agressie binnen de soort, verdediging van het territorium. Dat er op dit gebied veel problemen rijzen is vanzelfsprekend. Denk aan bv het *female drama*. Is de emancipatie van de vrouw een aantasting van evolutionaire beginselen of niet, en daarmee onschadelijk? Vergelijk het werk van Hrdy. Pieron 2004 IV. Exc.XLVI. 2.2.2. Skinner zoekt een compromis in Walden Two. Id. III. Exc.XX.2.
91. BBS/CH 1984 [Skinner, Reply to Catania], blz.718, id. [B.F.Skinner, Selection by consequences], blz.478.
92. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Harris], blz.506.
93. Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz.48-50 ('Evolution, behavior, and survival').
94. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Hailman], blz.705 .
95. BBS/CH 1984 [M.Harris, Group and individual effects in selection], blz.491. Voor een tegenargumentatie: Lewontin 2001, blz.326-340.
96. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Selection by consequences], blz.478. Vergelijk id. [Skinner, Response to Harris], blz.506.
97. Lattal&Chase 2003 [S.S.Glenn, Operant contingencies and the origin of cultures], blz.227-229. Vergelijk Pieron 2004 II. KCF 3.3.2.1.
98. Lattal&Chase 2003 [S.S.Glenn, Operant contingencies and the origin of cultures], blz.230. Vergelijk B.G.Galef: 'It is always individuals who learn'. Id., blz.231.
99. Lattal&Chase 2003 [S.S.Glenn, Operant contingencies and the origin of cultures], blz.233-240.
100. Catania&Hineline 1996 [Wixted on Kendrick, Rilling&Denny], met name blz.474-475.
101. Skinner 1965, blz.116.
102. Catania&Hineline 1996 [Schoenfeld on Kantor], blz. 54.
103. Skinner is met Shaw&Bransford en met Gibson, een vertegenwoordiger van het *directe realisme*, Skinner 1953, blz.262-273, Pieron 2004 III. Exc.XV.1.3.3.
104. Catania&Hineline 1996 [Winokur on Skinner], blz.102.
105. B.L.Whorf, Sprache, Denken, Wirklichkeit. Rowohlt, Reinbek, 1974, blz.(39-)42-44. Vergelijk Catania&Hineline 1996 [Costall on Gibson], blz.391-397, Lattal&Chase 2003 [P.N.Hineline, When we speak of intentions], blz.206-207.
106. Catania&Hineline 1996 [Schnaitter on Skinner], blz.117, Pieron 2004 III. Exc.VI.1.1n ('Het centrale perspectief').
107. Skinner 1976, blz.91.
108. BBS/CH 1984 [Skinner, Reply to Catania], blz.718.
109. Catania&Hineline 1996 [Hinson on Thompson&Zeiler], blz.202.
110. Todd&Morris [H.Rachlin, Things that are private and things that are mental], blz.181.
111. Rachlin 1991, blz.42-44, blz.117, Baum 2003, blz.37-40. Ook Shimp benadrukt de tijdsfactor. Zijn benadering leidt tot een moleculaire, meer hiërarchische benadering van gedrag dan bij Skinner. (BBS/CH 1984 [C.P.Shimp, The question: Not *shall* it be, but *which* shall it be?], blz.537. Zie verder Lattal&Chase 2003 [K.A.Lattal&J.S.Laipple, Pragmatism and behavior analysis], blz.52-53, Sanders 1972, blz.144-145, met een verwijzing naar Tolman (en Broad).
112. Vergelijk het onderscheid dat Keith Gunderson maakt tussen *Leibnizian privacy en Skinnerian privacy* in BBS/CH 1984 in een artikel met het gelijknamige opschrift (blz.628-629).
113. Het bezit van een privé-wereld veronderstelt volgens de traditie ook het gebruik van een privé-taal met zijn eigen privé regels, operaties en betekenissen. Een niet-materialistische visie die kan leiden tot een subjectivistisch monisme of tot een klassiek-cartesiaans dualisme. Todd& Morris 1995 [J.Moore, Some historical and conceptual relations among logical positivism, behaviorism, and cognitive psychology], blz.67.
114. BBS/CH 1984 [Skinner, Behaviorism at fifty], blz.617, vergelijk: Skinner 1978, blz.71-77. Kritisch: Todd&Morris 1995 [J.Moore, Some historical and conceptual relations among logical positivism, behaviorism, and cognitive psychology], blz.69.
115. Skinner 1965, blz.282. Deze stellingname ligt volgens Lowe 'in the heart of his [Skinner's] radical behaviorism' (BBS/CH 1984 [C.F.Lowe, The flight from human behavior], blz.562). Vergelijk de verschillen in opvatting tussen Minsky en Crick, waarbij Minsky, maar dan op neurofysiologisch terrein, dezelfde kant opgaat als Skinner, terwijl Crick, en met hem bv Searle menen dat subjectivi-

teit uiteindelijk de basis vormt van het innerlijke leven. Pieron 2004 III. Exc.XIV.6.2n (Minsky en Crick), id. Exc.XV.5.2.1(Searle). Maar Crick kan zich ook optimistisch uitlaten over de mogelijkheden van de neurofysiologie om de menselijke beleving te ontrafelen. Hetzelfde geldt voor Paul Churchland (id., Exc.XV.2.0.2).

116. Skinner 1965, blz. 261-264. Verder BBS/CH 1984 [W.Lyons, Behaviorism and "the problem of privacy"], blz.635. Met een goede beschrijving van Skinners standpunten en de verhouding daarvan tot de opvattingen van Watson. Zie ook Sanders 1972, blz.303-309, blz.315, Catania&Hineline 1996 [Schnaitter on Skinner], blz.116-118, Staddon 2001, blz.138.

117. BBS/CH 1984 [Skinner, Behaviorism at fifty], blz.617. Niet dat Skinner niet zijn aarzelingen heeft over de oplossingen die hij biedt, maar zijn zuiver fysiologische benadering is volgens hem altijd beter dan je over te geven aan mentalistische speculaties (id. [Skinner, Response to Lyons], blz.659).

118. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Coming to terms with private events], blz 573.

119. En dat maakt theorieën als die van Searle overbodig. Pieron 2004 III. Exc.XV.5.2.1. Searle.

120. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Behaviorism at fifty], blz.617-618.

121. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Coming to terms with private events], blz 573. Vergelijk id., [B.F.Skinner, Behaviorism at fifty], blz.630. Zie verder Pieron 2004 I.4.3.4.3. De metafoor als beschrijving van innerlijke eigenschappen.

122. Uitgebreid in *Science and human behavior*, hoofdstuk XVII (*'Verbal behavior'),* blz.130-138. Verder BBS/CH 1984 [G. Graham, Sensation and classification], blz.558-559, id., [K. Gunderson, Leibnizian privacy and Skinnerian privacy], blz.628-629, maar vooral id., [W.Lyons, Behaviorism and "the problem of privacy"], blz.635-636 (naast het antwoord van Skinner, id., blz.659), met de buitengewoon ingewikkelde vragen rond intern gedrag dat blijkbaar losstaat van iedere spierbeweging: je hoort een symfonie van Beethoven in je hoofd. Bedenk wel dat de cognitivistische oplossing van een *opslag/storage* van de symfonie niets oplost. Ook dan blijf je immers iets horen! Het is alsof je de CD-afdeling van een bibliotheek binnenloopt en plotseling de symfonie hoort zonder dat het CD-tje wordt afgespeeld. En dat is meer dan een opslag in een bibliotheek of in de hersenen ooit vermag (en al zou het mogelijk zijn, dan zou dat bovendien tot een kakofonie leiden). Of het moet zo zijn dat ik het cd-tje opzet en vervolgens luister. Het almachtige ik dat zelfs in zijn slaap keuzes maakt en tot actie overgaat.

123. BBS/CH 1984 [Skinner, Behaviorism at fifty], blz.618-620 ('Mental way stations'). Skinner is van mening dat je de echte bron van lichamelijke gevoelens nooit kunt bereiken, omdat je geen zenuwen bezit die kunnen doordringen tot het centrale zenuwstelsel dat de gevoelens bemiddelt. id., [Skinner. Response to Meehl], bl.576, Catania&Hineline 1996 [Schnaitter on Skinner], blz.117. Voor (lichamelijk) gevoel (als nevenproduct) BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Lycan], blz.659 , id., [Skinner, Response to Cohen], blz.607, id., [Skinner, Response to Lyons], blz.659, Pieron 2004 III. Exc.XV.2.2. Pijn als gedragspatroon.

124. BBS/CH 1984 [A.C.Danto, Skinner on the verbal behavior of verbal behaviorists], blz.556. Ook voor sociaal gedrag geldt dat de complexiteit van het gedrag moeilijk theoretisch is te vatten (Wheeler 1973, blz.12). Vergelijk Wheeler 1973 [L.A.Zadeh, A systematic-theoretic view of behavior modification], blz.160-169.

125. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Stalker&Ziff], blz.578. Vergelijk Pepper: 'What is the nature of this relational knowledge we have of textures we cannot intuit? It consists in the relations or strands of *schemes* which satify predictions' (Pepper 1970, blz.267).

126. BBS/CH 1984 [A.C.Danto, Skinner on the verbal behavior of verbal behaviorists], blz.556, id. [Skinner, Response to Danto], blz.574.

127. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Meehl], bl.576.

128. Catania&Hineline 1996 [Donahoe&Palmer on McLelland et al.], blz.501.

129. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Selection by consequences], blz.479.

130. Vergelijk Lattal&Chase 2003 [J.E.R.Staddon, Humanism and Skinners radical behaviorism], blz.132-135, met een discussie rond de begrippen *truth* en *belief* binnen behavioristisch perspectief.

131. Lattal&Chase 2003 [J.E.R.Staddon, Humanism and Skinner's radical behaviorism], blz. 140-141, Id. [C.M.Galuska, Behaviorism and Judeo-Christianity], blz.268-269.

132. Lee 1988, blz.81-84. Een beknopte inleiding tot de behavioristische problematiek in verband met de (nogal verwarrende maar zeer invloedrijke) kritiek van Sigmund Koch op het behaviorisme en tot de onderlinge verhouding van de operante psychologie en de humanistische psychologie

van Carl Rogers tref je aan in Catania&Hineline 1996 [Day on Wann], blz.527-540. Vergelijk Mackenzie 1977, blz.101-113, waaruit blijkt dat Kochs kritiek slaat op het neobehaviorsme.
133. Het gebruik van de termen *stimulus* en *response* door Skinner heeft bijzonder verwarrend gewerkt, omdat hij een geheel andere benadering heeft dan Pavlov en Watson. James Dinsmoor: 'When it is shown that a given part of the subject's behavior can be changed by changing some part of the environment, that part is known as a stimulus.' En dat is heel iets anders dan de stimulus binnen de SR-psychologie. Todd&Morris 1995 [J.A.Dinsmoor, In the beginning...], blz.29.
134. De operante psychologie staat los van het SR-behaviorisme, dat zich bezighoudt met 'respondent behavior' in de vorm van voorwaardelijke en onvoorwaardelijke reflexen die vermoedelijk te danken zijn aan de natuurlijke selectie en Pavloviaanse conditionering. BBS/CH 1984 [Skinner, Reply to Harnad], blz.722. Zie ook id. [Skinner, Response to Donahue], blz.504. Of er aan beide vormen van leren een gemeenschappelijke procedure ten grondslag ligt, is een zaak die de neurofysiologie zal moeten oplossen.
135. Todd&Morris 1995 [J.A.Dinsmoor, In the beginning ...], blz.33-35, naar aanleiding van Tolman en Hull, Todd&Morris 1995 [J.Moore, Some historical and conceptual relations among logical positivism, behaviorism, and cognitive psychology], blz.60-62 ('Behaviorism and its theoretical terms'), Mackenzie 1977, hoofdstuk IV.Vergelijk: Todd&Morris 1995 [W.F.Day jr & J.Moore, On certain relations between contemporary philosophy and radical behaviorism], blz.77-78 ('Methodological behaviorism'), naar aanleiding van Paul Churchlands misvatting over Skinners positie.
136. Todd&Morris 1995 [J.Moore, Some historical and conceptual relations among logical positivism, behaviorism, and cognitive psychology], blz.62-63.
137. Skinner geciteerd bij Catania&Hineline 1996 [Day on Wann], blz.529.
138. Lee 1988, blz.9, blz.82. Watson heeft ook scherp geformuleerd waarom het in het behaviorisme dient te gaan: 'Psychology as the behaviorist views it is a purely objective experimental branch of natural science. Its theoretical goal is the prediction and control of behavior.' Een adagium waar Skinner het geheel eens is. Todd&Morris 1995 [B.F.Skinner, *The behavior of organisms* at fifty], blz.150.
139. Deze hoofdstroom bestaat niet, zoals vaak wordt gesuggereerd, uit de cognitieve psychologie, maar, zoals bv naar voren komt in Smith, Atkinson&Hilgard 2003 uit een caleidoscopisch geheel van richtingen (alles kan, als het maar interessant is). Toch spelen de cognitieven indirect een cruciale rol via de cognitieve neurowetenschap en via een conceptualistische visie op taal, beeldvorming en concepten. De gedragsanalytische methoden komen uitvoerig aan bod, maar dan als onderdeel van de leerpsychologie, zonder nadere impact.
140. Lee 1988, Het slothoofdstuk, Lattall&Chase 2003 [E.K.Morris, Behavior analysis and a modern psychology], blz.275-298.
141. Lattall&Chase 2003 [E.K.Morris, Behavior analysis and a modern psychology], blz. 290, waar blijkt dat de *Direct Action* niet verder komt dan een aanvulling van dat wat de gedragsanalyse aandraagt.
142. Het gedragsanalytische paradigma wordt in dit boek vaak vereenzelvigd met Skinner. Dit komt niet voort uit idolatrie, maar uit het feit dat zijn opvattingen *op filosofisch terrein* vaak uitdagend en meeslepend zijn. Bovendien gaat de vaktaal van de gedragsanalyse terug op Skinner, en zul je je dus als inleiding op de gedragsanalyse wel in zijn werk moeten verdiepen. De vergelijking met iemand als Darwin of Freud maakt dit duidelijk.
143. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Response to Plotkin], blz.706, Skinner 1978, blz.18. Vergelijk BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Behaviorism at fifty], blz. 619 ('Mental way stations').
144. Pieron 2004 I. 7.1.2.4. Thought/thinking.
145. Pieron 2004 I. 7.3.2.4. Feiten.
146. BBS/CH 1984 [C.H.Shimp, Not shall it be, but which shall it be?], blz.536-537.
147. Van *waarneembare of waargenomen feiten* kan dus nooit sprake zijn.
148. BBS/CH 1984 [Catania, Summing up], blz.714-715. → blz. II.20, blz.345, 346.
149. Voor de problemen rond *self report* en *questionnaires*: Lee 1998, blz.13-14, blz.28-29, blz.66-67 ('expectancy').
150. Kritisch: BBS/CH 1984 [F.H Marriott, The role of the statistician in psychology], blz. 527. Vergelijk Lewontin 2001, hoofdstuk VII ('Sex, lies and social science'), Lee 1988, blz.129-131 ('... a morass of conflicting and inconsistent results is more commonly found'). Aan de andere kant stelt Skinner dat statistiek zijn eigen plaats toekomt binnen de psychologie, hoewel hij alle nadruk blijft leggen op het experimentele onderzoek binnen het laboratorium. 'And I still belief

that even a modern improvement in the kind of understanding of human behavior that follow from laboratory research could help far more people than can helped face to face by a therapist in one lifetime' (Catania&Harnad 1994 [Skinner, Postscript], blz 104). Schnaitter vraagt zich dan ook met enige bezorgdheid af of het ooit mogelijk is als filosoof iets van de gedragsanalyse te begrijpen als je niet eerst een tijd in een laboratorium hebt gewerkt (Catania&Hineline 1996 [Schnaitter on Skinner], blz.118). Een probleem dat waarschijnlijk voor alle natuurwetenschappen geldt.

151. Lee 1998, blz.3. Vergelijk Pieron 2004 III. Exc.XV.1. Het mentalisme.

152. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Behaviorism at fifty], blz.620-621. Vergelijk: Skinner 1978, blz.109-112. 'The mental apparatus studied by cognitive psychology is simply a rather crude version of contingencies of reinforcement and their effects. Every so-called cognitive process has a physical model' (id., blz.110). En Skinner over (innerlijke) vermogens: 'Capacities are ad hoc surrogates of probabilities of responding in given settings.' BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Response to Wetherick], blz.612.

153. Pieron 2004. I. 6.1.4. Introspectie.

154. Of niet, zoals sommige clinici beweren: depressieve mensen zouden juist een realistische en rationele kijk op de wereld bezitten. Een onwerkelijke, dus irrationele kijk geeft kans op een succesvol leven. Lee 1998, blz.46-47.

155. Lee 1998, blz.5-6, blz.84-96. De visie van de cognitieve gedragstherapie dat cognitie (ook) op dit gebied het primaat heeft, wordt door Chr.Lee uitvoerig en beslissend bestreden (id., blz.46-54, blz.57, blz.62-67, blz.81-84). Je moet niet uitgaan van het idee dat mensen cognities bezitten die je zou moeten veranderen, maar je moet ze juist leren iets over hun eigen gedrag te zeggen. Lattal&Chase 2003 [A.Ch.Catania, Verbal governance, verbal shaping, and attention to verbal stimuli], blz.312.

Anders denkt Zuriff hierover, hij meent dat de cognitieve gedragstherapie beter in staat is om de complexiteit van gedragsstoringen aan te pakken. Dit ook door de psychoanalyse te integreren. Todd&Martin 1995 [G.E.Zuriff, Continuity over change within the experimental analysis of behavior], blz.176-177. Je kunt Zuriff van niets anders dan wankelmoedigheid, aanpassingsdrang en eclecticisme betichten. Maar het meest pijnlijke is nog wel dat hij het naturalistische mensbeeld, dat juist zo typerend is voor Skinner, onderuithaalt.

156. Lee 1998, blz.100. Voor een tweetal vroege kritieken op de cognitieve psychologie: Catania& Hineline 1996 [Salzinger on Neisser], blz.401-410 (1973), id. [Zuriff on Stich], blz. 411-416 (1976).

157. E.A.Locke geciteerd uit Lee 1998, blz.107. In dit opzicht is het de vraag of de gedragsanalyse uiteindelijk niet (en dan binnen het kader van het wetenschappelijke naturalisme) zal zegevieren over de cognitieven, zoals eens het darwinisme uit een diep dal geraakte en zijn tegenstanders overtroefde. Haack: 'At some times and in some areas scientific inquiry stagnates, or even regresses; and it may be only with hindsight that it becomes clear this or that shift was progressive.' Haack 2003, blz.118.

158. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Behaviorism at fifty], blz.621.

159. '[T]he principal aim of cognitive psychology is to explain behavior by specifying on a conceptual level the universal, internal structures and processes through which the environment exerts its effects.' M.Wessells bij Lattal&Chase 2003 [J.Moore, Explanation and description in traditional neobehaviorism, cognitive psychology, and behavior analysis], blz.27.

160. Skinner: '[T]he fascination with a imagined inner life has led to the neglect of the observed facts. The cognitive constructs give physiologists a misleading account of what they will find inside.' Skinner 1978, blz.111. Vergelijk BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Behaviorism at fifty], blz.615, id. [Skinner, Response to Hineline], blz.575

161. BBS/CH 1984 [Skinner, Reply to Harnad], blz.723.

162. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Methods and theories], blz.512. Een zienswijze die wordt bestreden door Chr.Lee: de huidige cognitieve modellen gaan zonder twijfel uit van een scheiding van lichaam en geest (Lee 1998, blz.5).

163. Lattal&Chase 2003 [J.Moore, Explanation and description in traditional neobehaviorism, cognitive psychology, and behavior analysis], blz.29.

164.Todd&Morris 1995 [J.Moore, Some historical and conceptual relations among logical positivism, behaviorism, and cognitive psychology], blz.56, zie verder blz.65-66.

165. Todd&Morris 1995 [W.F.Day jr & J.Moore, On certain relations between contemporary philosophy and radical behaviorism], blz.79-83 ('Philosophical functionalism'), id. [P.N.Hineline, The origin of environment-based psychological theory], blz.88.

166. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Gallup], blz.657.
167. Lattall&Chase 2003 [J.W.Donahoe, Selectionism], blz.107-110 ('Essentialism').
168. 'A properly programmed computer can be used to explain the behavior of the dynamic system that it simulates. Theories can be stated as computer programs.' H.A.Simon bij Lattal&Chase 2003 [J.Moore, Explanation and description in traditional neobehaviorism, cognitive psychology, and behavior analysis], blz.28. Zie verder BBS/CH 1984 [R.Millward, Coginitive science: A different approach to scientific psychology], blz 528, id., [M.Lebowitz, Artificially intelligent mental models], blz 634, id., [E.P.Stabler, Rule-governed behavior in computational psychology], blz.604-605. Vergelijk Catania&Hineline 1996 [Shimp on Gardner], blz.127-128 ('The computational paradox'), waarin het belang van computer-simulatie voor de theorievorming binnen gedragsanalyse naar voren wordt gehaald: '[B]ehavioral theory may acquire a sophistication and power equal to contempory behavioral methodology' (id., blz. 128).
169. Je leert in eerste instantie iets te doen op grond van de effecten van je gedrag, regels beschrijven deze effecten als feiten. Catania&Hineline 1996 [Skinner, Postscript], blz.236.
170. Skinner 1976, hoofdstuk VIII. Verder Baum 2003, hoofdstuk VIII ('Rule-governed behavior and thinking').
171. Edwards 1972 VII [N.Garver, Rules], blz.231.
172. Zij vereisen een agens zoals een god, een geest of mens. Dit geldt ook voor afgeleide begrippen als strategie, systeem en organisatie. En juist op dit gegeven leggen de mentalisten de nadruk.
173. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Scandura], blz.610. Vergelijk id. [Skinner, Response to Rey], blz.661.
174. Lattal&Chase 2003 [A.Ch.Catania, Verbal governance, verbal shaping, and attention to verbal stimuli], blz.307.
175. Contingency-shaped behavior wordt dan ook vaak als intuitief (of irrationeel) omschreven. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Problem solving], blz.588. Het is mogelijk de begrippen *knowing how* en *knowing that* achtereenvolgens te omschrijven in termen van *intuïtief* en *redelijk/doordacht*, maar ook in termen van persoonlijke en objectieve kennis. Het laatste onderscheid wordt gemaakt door Polanyi en Bridgman.. Ook de controverse tussen Skinner en de humanistische psychologie van Rogers en Maslov draait om de tegenstelling rule-governed behavior en contingency-shaped behavior. Id., blz.589-591.
176. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Problem solving], blz.587.
177. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Feldman], blz.608.
178. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Problem solving], blz.586. Vooral emotioneel gedrag is moeilijk onder de controle van regels te brengen.
179. BBS/CH 1984 [J.M.Scandura, New wine in old glasses?], blz.603.
180. Beckermann cs 1992 [W.Bechtel & R.C. Richardson, Emergent phenomena and complex systems], blz.266. Vergelijk id. [B.Küppers, Understanding complexity], blz. 241-256.
181. BBS/CH 1984 [R.Millward, Cognitive science: A different approach to scientific psychology], blz.528, id. [S.P.Stich, Is behaviorism vacuous?], blz.647-649.
182. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Stich], blz.663. Stichs vraag: id. blz.649.
183. Lee 1998, blz.8-12, citaat: blz.24. Vergelijk Lees uiterst scherp geformuleerde conclusies: id., blz.16-17.
184. Lee 1998, blz.10.
185. Lee 1998, blz.22. De theorie van *self-efficacy* wordt door Lee als *practical ineffective* beschouwd (id., blz.29-34).
186. Lee 1998, blz.45. Ook hier de *impossibility claim*.
187. Fodor 1998, blz.203. Dit in tegenstelling tot bv Pinker die een rationalistisch apriori-standpunt inneemt: de geest is een computatief systeem, modulair van aard. De mentale structuur is grotendeels aangeboren en een evolutionaire adaptie. Id., blz.204. Voor Fodor zelf: Pieron 2004 IV. Exc.IV.3.1.5.B.1.
188. Lee 1998, hoofdstuk V ('Unconscious cognition: elaboration of ideas to shore up a failing paradigma').
189. Lee 1998, hoofdstuk V.
190.BBS/CH 1984 [W.S.Terry, "Mental way stations" in contempary theories of animal learning], blz.649-650.
191. BBS/CH 1984 [J.J.Furedy&D.M.Riley, Undifferentiated and "mote-beam" percepts in Watsion-Skinnerian behaviorism], blz.625-626.

192. Fodor meent dat mensen altijd gedrag hebben uitgelegd aan de hand van het voorbeeld van handelende personen met hun opvattingen, doelstellingen en verlangens. Teleologie in die zin is volgens hem onverbeterlijk of misschien zelfs wel aangeboren. Fodor 1998, blz.169. Een gedegen historisch en cultureel-antropologisch onderzoek zou naar mijn mening wel eens heel iets anders kunnen uitwijzen. Zie verder Lattall&Chase 2003 [J.W.Donahoe, Selectionism], blz.110-115.
193. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Furey & Riley], blz.656. Baum formuleert het zo: 'Just as natural selection replaced divine purpose, selection by reinforcement and punishment replaces mentalistic "explanations" of behavior that refer to design, intelligence, or purpose inside the person or animal behaving. (Baum 2003, blz.67). Vergelijk Catania&Harnad 1994 [Skinner, Postscript], blz 20.
194. R.Rescorla, Pavlovian conditioning: It's not what you think it is. American Psychologist, 1988, 43, 151-160. Zie ook Rachlin 1991, blz.97. Urgenter nog dan de vraag hoe mentale structuren werken, is de vraag hoe ze zijn ontstaan. Alison Gopnik: 'Mentalistic theories have provided us with clear and interesting accounts of what our mental structures are like and how they are related to our behavior. They have not provided an account of the genesis of those structures. We have almost no idea how human beings constructs the concepts, rules, and beliefs that underlie their behavior. Skinner is quite right in claiming that this is a serious flaw in mentalistic accounts.' BBS/CH 1984 [A.Gopnik, In search of a theory of learning], blz.627. Vergelijk Pieron 2004 I.6.8.5. Structuur en systeem. Conclusies. Waar niet ten onrechte sprake is van *verre nevelen van de mystiek.*
195. BBS/CH 1984 [U.T.Place, Logic, reference, and mentalism], blz.566. Voor een zeer kritische aanpak van Ryles behaviorisme vanuit de operante hoek: Catania&Hineline 1996 [Schnaitter on Ryle], blz.559-567. Ook voor het overige moet worden benadrukt dat Ryle geen radicaal behavioristische visie heeft ontwikkeld, hij komt eerder in de buurt van Davidson, althans volgens Fodor. Fodor 1998, blz.3.
196. BBS/CH 1984 [S.M.Delz, Real people, ordinary language, and natural measurement], blz. 524, id., [B.F.Skinner, Phylogeny and ontogeny], blz.672-673, id., [B.F.Skinner, Behaviorism at fifty], blz. 620-621. Vergelijk id., [H.S.Terrace, A behavior theory of mind?], blz.569.
197. Vergelijk BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Psychological terms], blz.574.
198. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Psychological terms], blz.588. Vergelijk voor een korte bespreking van de problemen rond *goal-directed behavior* Lattal&Chase 2003 [K.A.Lattal& J.S.Laipple, Pragmatism and behavior analysis], blz.46-48. In feite komt het radicale behaviorisme niet verder dan een implicatieve beschrijving van gedrag, hoewel via het rule-governed behavior in de praktijk al heel snel argumentatieve aspecten in termen van doel/middel-effect gaan meespelen.
199. Pieron 2004 III. Exc. XV.3.0. Semantische intentionaliteit.
200.BBS/CH 1984 [J.Bennett, Stimulus-response meaning theory], blz.554. Vergelijk Dennett 1996, blz.401-412 , blz.427 (*betekenis* als emergent product van betekenisloze, algoritmische processen). Zie verder Pieron 2004 III.Exc.IV.1.1.5. Turingtest en Searles Chinese Kamer.
201. Pieron 2004 I. 4.4.2. Communicatieve betekenis. Vergelijk Lattal&Chase 2003 [K.A.Lattal&J.S.Laipple, Pragmatism and behavior analysis], blz.41-42. Voor Skinner is het begrip communicatie minder bruikbaar, omdat volgens hem in het begrip besloten ligt dat er iets gemeenschappelijks ligt in de 'betekenis' van het verbale gedrag van de spreker en in de 'betekenis' van het verbale gedrag van een luisteraar. En dat is volgens hem niet het geval (BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Place], blz.577.
202. Skinner 1957, bl.14. Hier ook een technische definitie van *meaning.* Vergelijk Sanders 1972, blz.280. Voor een nadere analyse: Catania/&Harnad 1994 [Skinner, Postscript], blz.162-164. Verder BBS/CH 1984 id. [R.P.Brinker&J.Jaynes, Waiting for the world to make me talk and tell me what I meant], blz.555, id. [Skinner, Coming to terms with private events], blz.573, Catania&Hineline 1996 [Moore on Harré & Lamb], blz. 193-195, D.E.Blackman in A.J.Chapman& D.M.Jones, Models of man, The Britisch psychlogical society, 1980, blz.107.
203. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Cohen], blz.607.
204. Pieron 2004 III. Exc. IV.3.1.5. De geest als IPS/SMS (2). Het functionalisme. Vergelijk BBS/CH 1984 [W.G.Lycan, Skinner and the mind-body problem], blz.634-635.
205. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Kaufmann], blz.609.
206. BBS/CH 1984 [R.Millward, Cognitive science: A different approach to scientific psychology], blz.528. Belangrijk is de invloed van Chomsky, Newell en D.Marr.

207. Een verklaring wordt vertaald in termen van een (operante) beschrijving. Met Bridgman als bron: 'I believe that examination will show that the essence of an explanation consists in reducing a situation to elements with which we are familiar that we accept them as matter of course, so that our curiosity rests. "Reducing a situation to elements" means, from the operational point of view, discovering familiar correlations between phenomena of which the situation is composed.' Bij Catania&Hineline 1996, blz.188. Zie verder voor een meer algemene, historische uiteenzetting over de verhouding beschrijving/verklaring: Lattal& Chase 2003 [J.Moore, Explanation and description in traditional neobehaviorism, cognitive psychology, and behavior analysis], blz.13-23. Vergelijk id., [K.A.Lattal&J.S.Laipple, Pragmatism and behavior analysis], blz. blz.49-51.
208. B.F Skinner, Are theories of learning necessary? Psychological Review, 57,1950, blz.194.
209. BBS/CH 1984 [Skinner, Reply to Harnad], blz.721. Roozeboom pleit van zijn kant voor een *explanatory induction*, waardoor we onze kennis van verborgen oorzaken zouden kunnen verfijnen en op zoek zouden kunnen gaan naar regelmatigheden dieper dan oppervlakte-disposities (id. [W.W.Roozeboom, The dark side of Skinnerian epistemology], blz.553-535). Iets waar Skinner op zijn beurt niets voor voelt (id. [Skinner, Response to Roozeboom], blz.543. Roozeboom gaat trouwens voorbij aan de diepgaande kritiek van Hume op de inductie die in diens ogen juist niet causaal-verklarend kan zijn. Skinner volgt dan ook de lijn van Bacon die uitgaat van de inductieve methode, waarbinnen Skinner in navolging van Mach de causaliteit beschrijvend definieert. De implicatie als pijl. Over zijn methode zegt hij dan ook: 'It is positivistic. It confines itself to description rather than explanation. Its concepts are defined in terms of immediate observations.' Todd& Morris 1995 [L.D.Smith, Inquiry nearer the source: Bacon, Mach, and *The behavior of organisms*], blz.42-44, citaat: blz.44.
210. Pieron 2004 I. 7.3.0.4. Aan de andere kant prijst Skinner de resultaten van de hypothetico-deductieve methode, mits ze maar juist worden toegepast, zoals door Newton. BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Nicholas], blz.543.
211. Vergelijk BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Response to Stich], blz.663. Skinner zelf komt elders met een beperkte definitie van *theorie:* '[A]ny explanation of an observed fact which appeals to events taking place somewhere else, at some other level of observation, described in different terms, and measured, if at all, in different dimensions.' Waarbij iedereen kan controleren of het waar is. Id . [B.F.Skinner, Methods and theories], blz.516. Zie verder Richelle (id., blz.531) en Skinner (id., blz.575). Vergelijk Lattal&Chase 2003 [J.Moore, Explanation and description in traditional neobehaviorism, cognitive psychology, and behavior analysis], blz.30-33, Todd&Morris 1995 [J.A.Dinsmoor, In the beginning ...], blz.28-30 ('Constructing a theory').
212. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Response to Stalker&Ziff], blz.578.
213. BBS/CH 1984 [Skinner, Reply to Harnad], blz.722. Vergelijk Skinner 1976, blz.236-237 naast BBS/CH 1984 [G.Hoyle, Behavior in the light of identified neurons], blz.690-691 met Skinners reactie hierop (id., blz. 705). Zie verder: Todd&Morris 1995 [J.Moore, Some historical and conceptual relations among logical positivism, behaviorism, and cognitive psychology], blz.69-70 ('The contribution of physiology').
214. Bij Wheeler 1973, blz.15, blz.106. Voor een neurofysiologische benadering van het versterkingsprincipe: Zigmond cs 1999, hoofdstuk 48 ('Motivation and reward') en van de klassieke conditionering: id. hoofdstuk 55 ('Learning and memory'). Gazzaniga 1995 gaat, zover ik kan nagaan, zelfs niet oppervlakkig in op het algemene belang van beide vormen van conditionering.
215. Lee 1988, blz.81, BBS/CH 1984 [G.H.Wassermann, Neuropsychology vis-à-vis Skinner's behaviouristic psychology], blz.700-701, id. [Skinner, [Response to Wassermann], blz.707. Dat er grote problemen ontstaan bij een volstrekte reductie van gedrag naar neuronen blijkt uit Lattal& Chase 2003 [D.W.Schaal, Explanatory reductionism], m.n. blz.88-89. Toch gaat ook Schaal ervan uit dat het neurofysiologische onderzoek veel kan bijdragen tot het begrip van gedrag, hoewel de interpretatie van de kant van de gedragsanalyse vaak heel anders zal uitvallen dan die van onderzoekers uit de neurowetenschappelijke hoek (id., blz.89-94). Aan de hand van een groot aantal voorbeelden toont Schaal vervolgens aan hoe neuroscience en gedragswetenschap elkaar wederzijds positief (kunnen) beïnvloeden (id., blz.95-100).
216. B.F.Skinner, The behavior of organisms. New York, Appleton-Century-Crofts, 1938, blz.422. Maar op dezelfde bladzijde stelt Skinner ook uitdrukkelijk dat 'it may be assumed that a science of the nervous system will some day start from the direct observation of neural processes and frame its concepts and laws accordingly. It is which such a science that the neurological point of view must be concerned if it is to offer a convincing "explanation" of behavior.' Vergelijk BBS/CH

1984 [Skinner, Response to Schull], blz.507, id. [Skinner, Response to Cohen], blz. 607.
217. Leslie 2002, blz.9. Voor een praktische uitwerking van de *behavioral neuroscience:* id. hoofdstuk V. 'Behavioural neuroscience is an interdisciplinary field of study, using behavioural techniques to understand brain function and neuroscience techniques to elucidate behavioural processes' (id., blz.138). Zie verder Wheeler 1973 [R.Rosen, Can any behavior be conditioned?], blz.146.
218. Skinner 1953, blz.14.
219. Voor de verhouding tussen pragmatisme, naief realisme ('reïsme') en contextualisme: Lattal& Chase 2003 [K.A.Lattal&J.S.Laipple, Pragmatism and behavior analysis], blz. 55-58.
220. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Reply to Harnad], blz.723. Verrassend is dat Skinner niet ontkent dat er cognitieve processen bestaan. Het probleem is dat we ze niet kunnen benaderen omdat er geen zenuwen zijn die naar de juiste plaatsen leiden :'Such nerves would be useful, but verbal behavior and hence introspection arose too late in the history of the species to have made the evolution of such nerves possible.' id., [Skinner, Response to Meehl], blz.576. Gezien dit uitgangspunt is het duidelijk dat hij met het gebruik van mentalistische begrippen erg voorzichtig zal zijn omdat al snel het gevaar van een teveel aan ontologie dreigt. Vergelijk Skinner 1978, blz.104, BBS/CH 1984 [Skinner, Response to Schnaitter], blz.662, id.,1984 [Skinner, Response to Terrace], blz.578.
221. Catania&Hineline 1996 [Shimp on Gardner], blz.124. Voor een puntige cognitivistische analyse van de problemen: BBS/CH 1984 [M.W. Schustack&J.G.Carbonell, Cognitive science at seven: A wolf at the door for behaviorism?], blz.645-646.
222. Fodor 1998, blz.185.
223. BBS/Ch 1984 [B.F.Skinner, Behaviorism at fifty], blz 618.
224. Herakleitos bij Mansfeld, J., Die Vorsokratiker II. Reclam, Stuttgart, 1983-1986, blz.265 (fr.68).
225. In dit boek wordt niet systematisch en in detail ingegaan op de kritiek die er van verschillende kanten binnen de psychologie (en filosofie) wordt uitgeoefend op het radicale behaviorisme. Het meeste is in de loop van dit hoofdstuk, vaak indirect, aan de orde gekomen. Een kort maar duidelijk overzicht van de kritiek (en een respons hierop) vind je in W.R.Uttal, The war between mentalism and behaviorism. LEA, Mawhaw/ Londen, 2001, hoofdstuk III ('Some arguments against behaviorism'). Breder van opzet is G.E.Zuriff, 1985.

4. WETENSCHAPPELIJKE ANALYSE II

The gene's-eye perspective

> Darwinism is, if anything, a particular mechanism for evolution. This mechanism is the differential rate of reproduction, under pressure from environment, of different sorts of individuals within a poplulation.
>
> Richard Lewontin[1]

> But if variations useful to any organic being do occur, assuredly individuals thus characterised will have the best change of being preserved in the struggle for life; and from the strong principle of inheritance they will tend to produce offspring similarly characterised.
>
> Charles Darwin[2]

[1]

Lang niet elk gedrag is operant en dus aangeleerd. Je treft overal in de natuur gedrag aan dat berust op erfelijkheid en dat genetisch is geprogrammeerd. [3] Als oriëntatiepunt voor dit onderwerp neem ik het werk van Dawkins. Hij stelt dat bepaalde zichzelf replicerende genetische eenheden[4] in de vorm van stukjes chromosoom[5] de basis vormen van de evolutie. Deze replicatoren begonnen voor zichzelf omhulsels te construeren als voertuigen die hun voortbestaan moesten waarborgen. Dawkins spreekt over *survival machines*, die voortdurend groter en meer doorwrocht worden. 'Now they swarm in huge colonies, safe inside gigantic lumbering robots, sealed off from the outside world, communicating with it by turtuous indirect routes, manupilating it by remote control. They are in you and in me; they created us, body and mind; and their preservation is the ultimate rationale for our existence. They had come a long way, those replicators. Now they go by name of genes, and we are their survival machines.' [6]

Een beruchte passage die, ook volgens Dawkins zelf, met een korreltje zout moet worden genomen. Er is volgens hem een belangrijk verschil in het gebruik van 'to create' en 'to control': 'Anybody can see that, as a matter of fact, genes do not control their creations in the strong sense criticized as 'determinism.'[7] Uit zijn boek ('The selfish gene'), waaruit het citaat het stamt, blijkt trouwens ook duidelijk dat Dawkins een genuanceerde kijk heeft.

Een lichaam[8] is het product van evolutionair stabiele groepen van zelfzuchtige genen die opereren in een complexe omgeving. 'Not only do animals and plants participate in complicated webs of interaction with each other, and with individuals of other species, in populations and communities like a tropical rainforest or a coral reef. Each individual animal or plant *is* a community. It is a community of billions of cells, and each one of the those billions of cells is a community of thousands of bacteria. I'd go further and say that even a species 'own' genes are a community of selfish cooperators.'[9] Genen oefenen

hun invloed uit binnen een bepaalde context, vaak in goede samenwerking met andere, maar ook ieder zelfstandig. [10]

De context is niet onbelangrijk. Verrassend is dat genen bij bv mieren en termieten in verschillende situaties een andere uitwerking kunnen hebben, een verzameling van genen wordt al naar de omstandigheden omgeschakeld.[11] Dit betekent meer in het algemeen dat, zoals Lewontin benadrukt, genen pas overgaan tot activiteit in antwoord op externe factoren. Lactose wordt pas aangemaakt als er lactose in de omgeving wordt geconstateerd. Bovendien blijkt het dat genetische boodschappen op verschillende manieren kunnen worden gelezen.[12]

[2]

Ook Dawkins ziet in dat de situatie bijzonder complex is. Genen zijn meesterprogrammeurs, maar dan wel in een brede zin. Zij functioneren soms als blauwdruk en soms als recept.[13] Bovendien oefenen zij hun invloed statistisch uitoefenen.[14] Van een puur deterministische visie is, zoals Dawkins later vaststelt, geen sprake.[15]
Aan de andere kant bestrijdt Dawkins de stelling van Gould dat genen louter passieve rapporteurs ('book-keepers') zouden zijn.[16] Zij vormen eerder samen een interactief systeem: 'The gene selection idea is not naively atomistic, as it recognizes that genes are selected for their capacity to interact productively with the other genes with which they are most likely to share 'receptacles'; this means the other genes of the gene pool; and the gene pool may therefore come to resemble a 'homeostatically buffered system' tending to return to (one of) its evolutionarily stable state(s). Irrevocable determination by genes is no part of the idea nor is anything remotely approaching a 'one gene, one trait' mapping from genotype to phenotype.' [17]
Dawkins stelt dat een atomistische visie op de genen eerder moet worden gezien als een afwijzing van de theorie van de *groepsselectie* dan als een eenzijdige nadruk op de invloed van individuele genen. Zonder dat dit betekent dat aan een organisme een afzonderlijk individualiteit kan worden toegekend. Die blijft van tweede orde. En daarin verschilt Dawkins van mening met bv Lewontin en Skinner.[18]

Technisch ontspint zich er een discussie waarbij Lewontin vooral de directe invloed van het gen probeert te minimaliseren. Hij benadrukt dat het DNA juist niet actief is, DNA reproduceert niet *zichzelf* maar wordt geproduceerd door de proteïnen. De informatie ervan *wordt gelezen door* het celmechanisme, dat met haar ingewikkelde structuur erfelijk wordt overgedragen.[19]
Ook de stelling van Dawkins dat adaptie de kern uitmaakt van de evolutie wordt door Lewontin bestreden. Dawkins zelf spreekt van het *Core Darwinism*. Dit is 'the minimal theory that evolution is guided in adaptively nonrandom directions bij the nonrandom survival of small random hereditary changes.'[20] Dit ontkent Lewontin. Het evolutionaire proces bezit niet de rechtlijnigheid die Dawkins cs opeisen: ruis, toeval en historische factoren spelen een veel grotere rol dan vanuit de sociobiologie wordt verondersteld. 'What evolutionary geneticists and developmental biologists have been doing for the last sixty years is to accumulate a knowledge of a variety of forces that cause the frequency of variant types to change, and that do not fall under the rubric of adaption by natural selection. These include, to name a few: random fixation of nonadaptive or even of anti-adaptive traits because of limitations of population size and the colonization of new areas by small numbers of founders; the acquisition of traits because the genes influencing them are dragged along on the same chromosome as some totally unrelated gene that is being selected; and the developmen-

tal side effects of genes that have been selected for some quite different reason.'[21] Ook al is dit zo, stelt Dawkins hiertegenover, dan nog kun je niet ontkennen dat er genoeg evolutionaire veranderingen bestaan die adaptief zijn en daarom om een speciale verklaring vragen.[22]

[3]

Genen gaan naar de opvatting van Dawkins te werk via evolutionair stabiele strategieën (ESS).[23]

Een evolutionair stabiele strategie is een van te voren geprogrammeerde gedragslijn ('a pre-programmed behaviour policy') die procedureel op genetisch niveau actief is. Een voorbeeld in alledaagse taal is: *'Val aan! - als je tegenstander vlucht, achtervolg hem dan, als hij terugslaat, sla dan op de vlucht.*[24]
Dawkins geeft de volgende omschrijving van een ESS: 'An ESS is a strategy that does well against copies of itself. The rationale for this is as follows. A successful strategy is one that dominates the population. Therefore it will tend to encounter copies of itself. Therefore it won't stay successful unless it does well against copies of itself'.[25] Met het probleem dat je moeilijk kunt uitleggen hoe zulke strategisch-teleologische gedragsprogramma's binnen de natuur zijn ontstaan. Dawkins beroept zich nogal eens op het toeval, Dennett op een rationalistisch basisprincipe.

Een ESS bv op het gebied van agressie en seksualiteit heeft maar één doel: de overleving van het genetisch erfgoed en dit ten koste van de overlevingskansen van een ander erfgoed.[26] Het gaat hier om een strijd tussen individuele organismen.[27] Maar de strijd woedt vooral binnen het organisme. Niet het organisme staat, zoals in het klassieke darwinisme in het centrum van het onderzoek, maar een bepaalde genenpool, waarbinnen genen strijd leveren.

[4]

Dawkins' *The selfish gene* maakte op mij bij herlezing nog steeds een zwakke indruk. Het gebruik van de antropomorfistische, sociaal-psychologische en moreel zwaarliggende terminologie leidt de aandacht af van het puur biologische proces zoals dat zich in de natuur voordoet. Dit in tegenstelling tot de klassieke werken van Wilson die zich zuiver binnen het biologische metier afspelen.
Natuurlijk weet Dawkins best wat hij doet en waarschuwt hij de lezer er voortdurend voor dat verhaaltjes niets bewijzen[28], maar wat blijft hangen is toch minder een (populair-)wetenschappelijke verhandeling dan een boeiend verhaal. Een verhaal dat met het verschijnen van de genen de richting opgaat van de gangsterfilm[29] en met het opduiken van de memen zelfs mythische proporties aanneemt.[30] Dawkins zegt niet voor niets dat je *The selfish gene* bijna moet lezen alsof het SF is.[31]
Nu zijn verhalen structureel van aard en hebben via hun plot een strategisch-teleologische inslag.[32] Dat geldt dan ook voor de vele, vaak fascinerende voorbeelden van 'Darwinian games' met hun 'Darwinian rules'[33] die Dawkins door zijn gehele werk heen geeft.[34] Met het gevaar dat je voortdurend vergeet dat het in feite louter, zoals Dawkins altijd maar weer benadrukt, gaat om volstrekt gedetermineerde processen, die moeten worden ontdaan van ieder teleologisch taalgebruik. Een lichaam definieert hij als 'really a machine blindly

programmed by its genes'[35], een strategie 'refers to a blind unconscious behaviour program.'[36]
Toch blijft in de kritiek het ruimhartige, psychologisch-teleologische taalgebruik Dawkins en zijn volgelingen achtervolgen. En dan heb ik het nog niet eens over het gebruik van morele termen als *selfish* en *altruistic*. Erger is het dat iemand als Janet Radcliffe Richards in de lijn van Dawkins de strategieën van genen -en dat zonder enige experimentele basis- zo omschrijft dat zij *alle* voorkomende moreel positieve en negatieve gedragingen een genetische basis geeft: 'The gene may pursue its ends by less direct means, and it may sometimes do better to build bodies that are not in outright competition which each other, or even which do not have offspring of their own.'[37] Ze schijnt niet te bedenken dat het gaat om puur biologische micro-processen. Immers, zoals Fodor stelt, 'All that happens is this: microscopic variations cause macroscopic effects, as an indirect consequence of which sometimes the variants proliferate and sometimes they don't. That's all there is; there is a lot "because" out there, but there isn't any "for".'[38] Wil je deze processen uitleggen in termen van strategische doelgerichtheid en functionaliteit[39], dan zul je een extra geestelijk principe moeten invoeren. Met een speculatief dualisme als gevolg.

Het meest problematisch is Dawkins geflirt met de meme -het zichzelf kopiërende cultuurelement dat wordt doorgegeven via imitatie-, een geflirt waaruit blijkt dat een overmoedige ('leibniziaanse') speculatie het bij hem wint van een voorzichtige, wetenschappelijke afstandelijkheid. Vervreemdend is ook dat de door Dawkins gecreëerde memen met zichzelf op de loop blijken te gaan en zelf een virus zijn gaan betekenen voor het nuchtere denken.
In dit kader is er één wel heel schrijnende vraag aan Dawkins: waarom acht hij de wetenschap geen en de religie wel een (memisch) virus, dit ondanks het feit dat juist de religie een veel betere overlevingsstrategie kan blijken te zijn dan de wetenschap? Juist de wetenschap moet vanuit de memen-theorie als een epidemie worden beschouwd die chaotiserend inwerkt op een cultuur die tot dan toe aangepast leefde vanuit genetisch-geijkte opvattingen. Dawkins verdediging loopt uit op een a-prioristisch vooroordeel dat niets meer te maken heeft met een wetenschappelijke interpretatie van de evolutie: 'Scientific ideas, like all memes, are subject to a kind of natural selection, and this might look superficially virus-like, but the selective forces that scrutinize scientific ideas are not arbitrary or capricious. They are exacting, well-honed rules, and they do not favour pointless self-serving behaviour. They favour all the virtues laid out in textbooks of standard methodology: testability, evendential support, precision, quantifiability, concistency, intersubjectivity, repeatability, universality, progessiveness, independence of cultural milieu, and so on. Faith spreads on despite a total lack of every single one of these virtues.'[40] Alsof deze hele oratie ook maar iets te maken heeft met de overlevingswaarde van de religie. Dawkins zou er Dewey eens op moeten nalezen.
Dawkins wisselt trouwens nog al eens van stemming over dit onderwerp. Soms ziet hij in dat het denkbeeld van de meme alleen maar een proefballon kan zijn, dan weer neemt hij duidelijk afstand om tenslotte, als hij merkt dat zijn denkbeeld zelf een meme blijkt te zijn, serieus op het onderwerp ingaat. Toch voor die tijd had zijn grootste supporter op dit gebied, Dennett, al verklaard dat de meme, die hij meer dan uitvoerig in al zijn facetten beschrijft, moeilijk wetenschappelijk benaderbaar is.[41] En dat betekent dat het begrip aan de metafysica kan worden toevertrouwd.

[5]

In theoretisch opzicht kun je je verbazen over de dubbelzinnige houding die Dawkins aanneemt tegenover de wiskunde in haar verhouding tot de werkelijkheid: wiskunde geeft een beschrijving van de werkelijkheid, maar zij opereert

blijkbaar ook binnen de organische natuur in de vorm van vaak buitengewoon ingewikkelde berekeningen.

Er zijn kosten en baten-analyses[42], berekeningen van de gemiddelde levensduur of van de tijdsduur. Ook de herkenning van een bloedverwant of de verhouding van de geslachten onderling komt door berekeningen tot stand. Dit alles gebeurt op onbewust niveau[43]: voortdurend worden diepgaande en zeer ingewikkelde berekeningen gemaakt in de vorm van ESS en met de speltheorie als fundament.[44] Niet alleen kosten en baten worden afgewogen, maar ook statistische risico's worden berekend.[45] Tijdsduur kan worden ingeschat[46], de gemiddelde levensduur uitgerekend.[47] Evenwicht wordt gezocht op het gebied van zorgen en baren[48], van ziekte en gezondheid.[49] Investeringen van ouders in kinderen zijn een kwestie van goed rekenen: wat is in deze situatie voordeliger? De zorg voor dit kind of een nieuw kind erbij?.[50] Dawkins lardeert zijn zienswijze met een overvloed aan voorbeelden.

Maar Dawkins weerspreekt deze uitleg voortdurend. Zo stelt hij in een noot als aanvulling op de eerste druk[51] dat, zoals een slakkenhuisje zijn logaritmische spiraal niet zelf uitdenkt, ook genen en organismen hun ESS niet zelf berekenen. Bovendien staat ook in de oorspronkelijke versie al dat een dier zo kan worden voorgeprogrammeerd *alsof* hij een ingewikkelde berekening maakt. 'At some subconscious level, something functionally equivalent to the mathematical calculations is going on'.[52] Toch wordt in later werk weer onomwonden beweerd dat dieren[53] en mensen (al vanaf het stenen tijdperk)[54] statistici zijn. Nogmaals, dit is heel iets anders dan dat je zegt dat het soms handig is om dierlijk en menselijk gedrag op statistische manier te beschrijven. Nog verwarrender wordt het als Dawkins stelt dat het denken in ESS alleen maar een hulpmiddel is dat nodig is in gevallen dat gedetailleerde genetische kennis (nog) ontbreekt. Je kunt in zijn ogen zelfs zonder de ESS-terminologie stellen. 'The truth is rather that ESS models don't bother to commit themselves about the details of the genetic system. Instead they assume that, in some vague sense, like begets like. For many purposes this assumption is adequate. Indeed its vagueness can even be beneficial, since it concentrates the mind on essentials and away from details, such as genetic dominance, which are usually unknown in particular cases. ESS thinking is most useful in a negative role; it helps us to avoid theoretical errors that might otherwise tempt us.'[55] Strategieën zelf worden teruggebracht tot louter statistische wetmatigheden. Maar ja, dan wordt zijn gehele werk niet veel meer dan één groot *alsof*.[56] Een gedachte die wordt bevestigd door een uitspraak als 'At some subconscious level, something functionally equivalent to the mathematical calculations is going on'.[57] Edoch, wat je je bij dit *equivalent* moet voorstellen blijft raadselachtig. Elders schrijft hij 'To write the strategy out as a set of simple instructions in English is just a convenient way for us to think about it. By some unspecified mechanism, the animal behaves as if he were following these instructions'.[58] Maar juist om dit mechanisme draait het, en daarvoor geeft Dawkins op geen enkele manier een verklaring of zelfs maar een uitleg. Bovendien komt in een later toegevoegd hoofdstuk van *The selfish gene* het realistische taalgebruik weer onomwonden terug. Dit in samenhang met de speltheorie[59] en vooral met de interpretatie daarvan door Axelrod.[60] 'Nobody would ever claim that a bacterium was a conscious strategist, yet bacterial parasites are proba-

bly engaged in ceaseless games of Prisoner's Dilemma with their hosts and their is no reason why we should not attribute Axelrodian adjectives -forgiving, non-envious, an so on- to their strategies.'[61] Een zuiver speculatieve benadering die van de natuur een mythe maakt. [62]

Speltheorie en informatietheorie geven een interpretatie van de werkelijkheid, maar liggen er niet aan te grondslag. De uitkomsten van de speltheorie blijven aan de oppervlakte, haar conclusies zijn op vele manieren te interpreteren. Voorlopig lijkt het veel vanzelfsprekender haar te zien als een uitwerking van de operante versterkingsleer. Denk aan het Dilemma van de Gevangene. Ziet men dit als inherent aan het natuurlijke gebeuren dan is er sprake van zuivere speculatie en van pseudo-wetenschap (Bunge).
Ook het toekennen van *informatieve (I) procedures*[63] *en verwachtingspatronen* aan genetische en neuronale processen heeft een speculatieve inslag.[64] Informatie moet bovendien worden opgeslagen, ook in cellen. En dat is volgens Skinner nu juist de vraag: 'But a cell does not consult a store of information in order to learn how to change; it changes because of features which are the product of a history of variation and selection, a product which is not well represented by the metaphor of storage.'[65]

[6]

Een andere vraag is wat je aan moet met Dawkins inschatting dat een door hem gewantrouwd model (het *handicap principle* van Zahavi) plotseling wel aanvaardbaar wordt als dit door Alan Grafen in een wiskundig model wordt ingepast.[66] Dawkins vergeet dan dat dit model pas een eerste stap is, nu behoren langdurige experimenten te volgen waarin het model wordt getoetst. Zonder dit blijft het in feite bij leeg gepraat. Daar voegen ook nieuwe confirmaties niets aan toe. Wiskunde is nu eenmaal niets anders dan een menselijke constructie waarmee geleerden proberen de wereld zo passend mogelijk te beschrijven met als doel om vanuit een hypothese of theorie *praktische effecten* na te streven, bv in de vorm van experimenten.[67] Doe je dit niet dan blijft er niets anders over dan spel en speculatie. Ook dit zal Dawkins ontkennen. De organische wereld toont bepaalde kenmerken die je vanuit bv de speltheorie wiskundig kunt beschrijven in termen van ESS. Met de resultaten hiervan is het mogelijk andere verschijnselen binnen dit speltheoretische model in te passen. En dat is bijzonder verhelderend. Maar, vraag je je dan af: waarvoor? Voor de biologische werkelijkheid of voor het model? Omdat het om louter bevestigingen gaat, lijkt het laatste het geval te zijn. Natuurlijk, de wiskunde kan de woorden uit de omgangstaal vervangen: 'So long as it is formulated only in words, we cannot be sure whether it will work or not. We get a better idea of how feasable such a theorie is when it is rephrased in terms of a mathematical model.'[68] Maar dat betekent alleen dat zo'n model werkzaam is bij het analyseren, inpassen en interpreteren van de vele voorbeelden, maar daar blijft het bij. Je komt in moeilijkheden als je voorbeelden ziet als de bevestiging van de speltheorie, een theorie die *alleen maar* via voorbeelden kan worden gestaafd en nooit door experimenten kan worden geverifieerd, noch gefalsifieerd.

[7]

Theorie en werkelijkheid blijven bij Dawkins uiteindelijk van elkaar gescheiden. Dit zie je ook weerspiegeld in de volgende redenering: als je constateert dat ouderloze jongen door een ander worden geadopteerd, wat een krachtige weerlegging inhoudt van de theorie, stelt Dawkins dat deze fout vermoedelijk zo zelden voorkomt dat de natuurlijke selectie niet de moeite heeft genomen om de regel te veranderen (door het moederlijk instinct selectiever te maken).[69] Op zo'n manier ontloop je altijd de moeilijkheden die een theorie biedt. Je geeft eigenlijk toe dat er echte weerlegging en zijn, maar gaat dan gewoon verder. Of het begint je, naar je toegeeft, te duizelen bij de wel heel ingewikkelde berekeningen en strategieën die je moet uitvoeren om de zaak kloppend te maken.[70]

Je kunt een theorie natuurlijk niet verwijten dat zij niet in staat is om alle moeilijke problemen direct en definitief op te lossen, maar het is wel teleurstellend dat er zoveel open blijft staan of uit arren moede wordt goedgepraat zoals de menopauze, de vaderzorg bij vissen, de lange staarten bij pauwen of het verschijnsel van de springende thomsongazelle. En dan heb je het nog niet eens over vraagstukken als ouderdom, seksualiteit en bewustzijn. Andere problemen, waarvan de gegeven oplossingen eigenlijk niet voldoen aan de theorie zijn apenwijfjes die een kind van een ander stelen om het zelf op te voeden[71] of blindmuizen die er helemaal niet zo op uit zijn hun genen wijd te verspreiden.[72] Ook de problemen rond het koekoeksjong blijven uiterst raadselachtig ondanks de herhaalde pogingen om vanuit de theorie tot een oplossing te komen[73]. En tenslotte, wat moet je er van denken dat een zwaluwjong, waarvan het ei door onderzoekers in het nest van een adoptiefmoeder is gelegd, het gedrag vertoont van een koekoeksjong en het ei van een komende concurrent het nest uitwerkt. Voor een genetische programmering is geen plaats .[74] Het lijkt er vaak op dat men in een geheel verkeerde richting aan het zoeken is.

[8]

Gevaarlijk is ook de manier waarop Dawkins de computer als aanknopingspunt gebruikt om de werking van hersenen uit te leggen en te verklaren.[75] Dit thema wordt pas in later werk op zuiver speculatieve manier uitgewerkt[76], maar het speelt ook in *The selfish gene* een rol. Niet alleen vergelijkt Dawkins de werking van hersenen in de trant van de cognitieven met die van computers[77], maar ook verklaart hij dat je je een organisme niet anders kunt voorstellen dan een overlevingsrobot met een voor-geprogrammeerde computer.[78] Zo'n uitgangspunt brengt grote problemen met zich mee. Hierbij helpt ook het voorbeeld van de schaakrobot niet. Natuurlijk kan deze zelfstandig schaken, maar zij blijft het product van doordacht denken en handelen. De parallel tussen organisme en computer brengt het deïsme binnen handbereik. Of je moet via de genen aan de evolutie zelf de inbreng van complexe, wiskundige en logische programma's toekennen.[79]

Zo vreemd is deze gedachte blijkbaar niet. Zo stelt Dennett: 'Mother Nature designed us to solve a certain set of problems posed by the environments in which we evolved.'[80] Om tot deze conclusie te komen is een lange uitleg nodig die start bij de bijkans mythische strijd van ontwerp ('Design)' en orde -beide eigen aan het leven- tegen de dodelijke trend van de wet van de entropie. Design betekent Research&Development en daarmee een aanpak van ordeloosheid en chaos.[81] En

zo duiken de namen op van Paley en Plato. Paley omdat hij duidelijk heeft gemaakt dat de complexe en optimale doelmatigheid binnen de natuur om een (goddelijk) ontwerp vraagt. Denk aan ogen die 'obvious rational solutions' zijn voor een hogelijk abstract ontwerpprobleem. Plato omdat hij ons inzicht gaf in het bestaan van een rationele, bv wiskundige of logische kennis apriori. Wat betekent dat de rekenkunde *true* en *right* is.
En met dit soort speculatie krijgt de computer plotseling een enorme structurele kracht: "We can expect certain *'a priori'* structures to appear, almost always, whenever a computation system evolves by selection from a universe of possible processes" (Minsky).[82] Hier ligt de oorsprong van het vertrouwen dat Dennett (en Dawkins) hebben in de computer als wetenschappelijk instrument.
Binnen de biologie gaat het volgens Dennett om een praktische rationaliteit in de zin van Aristoteles. De rationele noodzaak werkt samen met het toeval dat door de praktische omstandigheden wordt opgeroepen. Om bepaalde doelen te bereiken of om bepaalde problemen op te lossen, zijn bepaalde intelligente ontwerpen, bv het metabolisme van een organisme of de kosten en baten-analyse door een organisme onontbeerlijk, en dat niet alleen hier op aarde maar ook daar waar elders in het heelal leven wordt gevonden. In overtuigende mate vind je de rationele principes terug in de speltheorie.
Dit alles is gebaseerd op 'a massively parallel and hence prodigiously wasteful, process of mindless, algoritmic design trying, in which, however, the minimal increments of design have been thriftely husbanded, copied, and re-used of billions of years.'[83] Al met al is er in de natuur een machinerie werkzaam voorzien van ultieme, algoritmische zoekprocessen. De natuurlijke selectie is 'highly active, driven by an internal feedback mechanism that searches in a very discriminating manner for the best route to optimal performance, not because it possesses an inherent drive towards any predestinated goal, but simply by virtue of its inherent non-linear mechanism, which gives the appearance of goal-directedness' (Manfred Eigen).[84] Dit gaat ook op voor het menselijke brein. Dennett: 'When generate-and-test, the basic move in any Darwinian algorithm, moves into the brain of individual organisms, it builds a series of ever more powerful systems, culminating in the deliberate, foresightful generation and testing hypotheses and theories by human beings.'[85] Met bovendien de menselijke psychische en semantische intentionaliteit uitkomst: 'Real meaning, the sort of meaning our words and ideas have, is itself an emergent product of originally meaningless processes - the algorithmic processes that have created the entire biosphere, ourselves included.' Betekenis wordt gedefinieerd in de functionalistische sfeer. Dennett neemt met nadruk afstand van de essentialistische opvattingen van bv Searle en Fodor.[86]
De herkomst van de digitale machine ligt in de natuur zelf 'all the way down' als product van de evolutie.[87] Ongetwijfeld leidt iedere speculatieve veronderstelling (God, Geest) over hoe het leven is ontstaan tot een regressus, maar de evolutionaire hypothese op zijn beurt ontkomt niet aan een vicieuze cirkel: replicatie is pas mogelijk als je genoeg lengte aan RNA hebt, maar omgekeerd is die lengte alleen te verkrijgen via replicatie (Maynard Smith).[88] Toch kun je er niet aan twijfelen dat het leven zijn oorsprong vindt binnen de anorganische natuur. Op dit punt is er geen verschil van mening tussen naturalisten en sociobiologen. Maar wel is het de vraag of je, door je zo sterk te concentreren op de zelfwerkzaamheid van genen en hun voorgangers, de oplossing niet in een verkeerde richting zoekt. Misschien is het leven toch eerder (toevallig) uitgelokt dan dat het een proces van zelf-organisatie is. Dennett kiest voor de laatste optie, ook omdat hij vindt dat de verbluffende complexiteit in de natuur niet zomaar op een irrationele manier kan zijn ontstaan. Een zwaktebod dat in zijn geval zelfs voert langs de kronkelige wegen van de chaostheorie.[89]
Tegen theorieën als die van Dennett kun je kortweg drie bezwaren inbrengen. 1. In de natuur tref je geen belangen, problemen en ontwerpen aan. *Ontwerp, probleem en belang* zijn antropomorfe begrippen, die passen binnen het menselijke regelgeleide gedrag.[90] 2. Het mechanistische model is per definitie niet van toepassing op de natuur. 3. Het evolutionaire model dat Dennett voorstaat kan blijkbaar alleen maar worden waargemaakt door terug te 'redeneren' in de vorm van verhalen die, hoewel ze vaak bijzonder indrukwekkend zijn, op geen enkele manier kunnen worden getoetst, maar alleen worden aanvaard omdat de theorie in die richting wijst.[91] En juist in *het terug in de tijd* ligt theoretisch de grote kracht van dit model. Bovendien wordt deze gang teruggekoppeld aan de bedoelingen die in de natuur besloten zouden liggen. 'The intentional stance is thus the crucial lever in all attempts to reconstruct the biological past.' In dit verband

kan hij bv schrijven dat de *genome reading machine* in staat is meer aandacht te besteden aan bepaalde zaken.[92] Consequent, maar in feite onzinnig.
Vast staat dat er alleen op grond van experimenten -en die worden er veel gedaan- kan worden aangetoond dat de huidige (technologische) genetica van grote waarde is. Maar het aanvaarden van het model van Dennett is daarbij bepaald geen noodzaak. Het blijkt niet meer dan een specifiek tijd-gebonden USA-ontwerp te zijn met zijn nadruk op R&D, kosten& baten-analyses en computer-strategieën. De Natuur als researchlaboratorium. De ideologische bovenbouw als spiegel van de materieel-economische basis.
Dennetts antwoord op dit soort aantijgingen is dubieus. Aan de ene kant stelt hij dat Darwin beter de term *natuurlijke selectie* had kunnen vermijden omdat deze antropomorfistisch klinkt. Aan de andere kant noemt hijzelf *Moeder Natuur* een ontwerpster. In beide gevallen gaat het volgens hem om metaforen die uiterst succesvol zijn: met hun hulp zijn wetenschap en technologie sprongsgewijs vooruitgegaan. In het resultaat van algoritmische strategieën, die hij volstrekt letterlijk neemt ('Life world is a Universal Turing machine'), ligt het antwoord op de vragen naar het ontstaan van het leven volledig opgesloten. Een speculatief uitgangspunt dat nog wordt versterkt (en gedragen) door een rationalistisch apriori. En met dat apriori doet hij filosofisch gezien in ieder geval stappen in de geschiedenis terug.[93] Bovendien vermengt hij de mechanistische en contextualistische metafoor. En dat is in de ogen van Pepper een doodzonde. Dit alles hangt samen met het gegeven dat Dennett geen duidelijk onderscheid maakt tussen feiten en interpretatie of tussen hypothese en metafoor/analogie. Had hij zich bij het schrijven gehouden aan 'the strategy of interpreting organisms as if they were artifacts ./.'[94] dan had zijn werk heel wat overtuigender kunnen zijn.

[9]

Dawkins zelf heeft zo zijn eigen idee over het ontstaan van het eerste leven: replicateurs als vormen/mallen drijven in de oersoep en trekken bouwsteenmoleculen aan waardoor het mogelijk is replica's te maken. En zo wordt ook hier de evolutie in een platoons keurslijf geperst.[95] Wat dit voor gevolgen kan hebben blijkt bij Matt Ridley die in poëtische termen over genen spreekt als het woord dat de zee met zijn boodschap bekeerde en dat zichzelf onophoudelijk en eeuwig kopieerde om uiteindelijk tot bloei te komen en dat in staat bleek om een puddingachtig hersenapparaat te bouwen dat op zijn beurt de macht bezat de wereld te ontdekken en die te vangen in zijn bewustzijn. [96]
Dawkins zelf heeft twee gezichten. Als wetenschapsman stelt hij dat het gedrag van organismen voor een belangrijk deel afhankelijk is van dat wat zich diep binnen een genetisch-structurele wereld afspeelt. Het lijkt er volgens hem op dat je dit gedrag, als je kijkt naar wat er zich in de natuur tussen organismen afspeelt, passend kunt interpreteren aan de hand van computatieve procedures en speltheoretische formuleringen. Om deze formele beschrijvingen helder voor ogen te krijgen is het op zijn beurt nodig ze in verhalende vorm om te zetten. *The selfish gene* verschijnt ten tonele.
Jammer genoeg blijkt vervolgens dat een speculatieve uitwerking via AI en speltheorie deze inzet voortdurend verduistert. Dawkins neemt de natuur niet zoals een Hume of Sartre als natuur, maar wil haar doorgronden en in een omvattend kader plaatsen. De principia van eenvoud en enkelvoud worden voortdurend omzeild.

Buitengewoon problematisch is het gebruik door Dawkins van een term als *mind*, dat automatisch plaats vindt in de begrippen van de cognitieve psychologie (of, daarmee in verband, van de volkspsychologie).

Nu is *mind* een allesbehalve vanzelfsprekend begrip. In het algemeen mag je dan ook van iedere geleerde eisen dat hij het uitdrukkelijk definieert en duidelijk maakt op welke groep van theorieën en de daarmee verbonden experimenten zijn definitie van toepassing is. Dit gekoppeld aan een grondige analyse van dat wat tegenstanders te berde hebben gebracht Je komt er niet vanaf door bv vaagjes een of andere *theory of mind* aan te halen, een computermetafoor naar voren te schuiven, gewichtig te doen met het begrip emergentie en dan te doen of alles o.k. is. Fodor verwijt Dawkins dan ook terecht dat hij in zijn werk geen aandacht heeft besteed aan de ontwikkeling van de menselijke cognitieve kenmerken.[97]

[10]

Dit alles maakt ook dat je aan Dawkins' naturalistische instelling gaat twijfelen, hoewel hij door zijn gehele oeuvre heen in zijn strijd tegen godsdienst, bijgeloof, pseudo-wetenschap en New Age juist het tegendeel bewijst.[98] Wat Ted Benton zegt over Darwin geldt ook voor Dawkins: 'Darwin was engaged in two interconnected but still analytically distinguishable struggles - to understand the mechanism by which new species were formed, and to find a clear, rigorous and unambigous way of stating what he had discovered.' [99]
Zelf neem ik ondanks alles Dawkins wetenschappelijke programma -naast dat van Wilson- serieus en zie het als een aanvullend aspect van de operante psychologie. Het is een feit dat genen een doorslaggevende invloed kunnen uitoefenen op bepaalde aspecten van de levende wereld. Onderzoek wijst dat aan alle kanten uit. Lewontin is niet volledig als hij stelt dat 'Geneticists, who are supposed to know better, will sometimes talk about a gene's determing a particular shape, size, or behavior instead of reminding themselves that if genes determine anything, it is the pattern of variation of a developing organism in response to variation in the environment.' [100]

De evolutionaire psychologie

> Psychological Darwinism is a kind of conspiracy theory; that is, it explains behavior by imputing an interest ./. that the agent of the behavior does not acknowledge.
>
> Jerry Fodor[101]

[1]

Anders dan met de genetische analyses van Dawkins, staat het met de evolutionaire psychologie. Deze roept op grond van werk als dat van Dawkins een mensbeeld op dat op los zand is gebouwd. Je kunt uit analogieën en metaforen, die alleen zijn bedoeld om een wetenschappelijke theorie enigszins duidelijk te maken voor een groot publiek, nu eenmaal geen wetenschappelijk georiënteerde psychologie destilleren.[102] Bovendien zijn psychologie en moraal (*'be'* en *'ought')*, in tegenstelling tot de gedragsanalyse, zo met elkaar verweven dat er van een onafhankelijk onderzoek geen sprake is.

Dawkins' *The selfish gene* biedt in de vorm van analogieën en metaforen een scala van psychologische activiteiten en karaktertrekken op. Je treft er branieschoppers en vergelders, sukkels, wrokkigen en valsspelers, haviken en duiven aan. Er wordt in de beeldende verhalen gelogen, bedrogen, gepokerd en uitgebuit. Genen zetten organismen aan tot egoïstisch en altruïstisch, tot zedig, trouw, losbandig, jaloers en flirterig gedrag. En dan zijn er natuurlijk de generatieconflicten en is er de strijd der seksen. Om nog maar te zwijgen over het denkbeeld van Robert Trivers -een belangrijke bron voor Dawkins- dat belangrijke psychische trekken als afgunst, schuldgevoel en dankbaarheid binnen de evolutie zijn gevormd en dus genetisch vastliggen. Dit dan in het kader van het bedriegen van de ander.[103] Nu verdedigt Dawkins zich tegen het verwijt dat wetenschapsmensen personificaties gebruiken: 'Personification is sometimes a useful device, and for critics to accuse us of taking it literally is almost as stupid as taking it literally in the fist place.' Maar dan moet de nadruk wel liggen op het *sometimes.*[104] De wijze van aanpak van Dawkins cs werkt in ieder geval uiterst verwarrend en is vaak misleidend.

Nee, door vanuit zo'n aanpak psychologie te bedrijven kom je kritiekloos terecht in de wereld van de vaste groepsovertuiging en het gezonde verstand. Boeken als die van Radcliffe Richards[105] en Robert Wright neem ik dan ook in de kern niet ernstig. Wat moet je met de conclusie van de eerste naar aanleiding van denkbeelden van de tweede over de verhouding tussen complexe emoties[106] en de TT-strategie: 'In other words, the genes might achieve the success of Tit-for-Tat by happening to produce in their carriers emotions of gratitude, ressentment, forgiveness and so on - all of which would have the effect of making them behave in a Tit-for-Tat-like manner, even though nobody had calculated any of it. The details of all of this are complicated, and a subject to active research at the interface of mathematics, computing and biology'?[107] Je ziet hoe genetische beschrijving (en experiment), uitleg, (wiskundige) interpretatie en metaforisch-psychologische verhaaltrant door elkaar worden gehusseld. Het is dan niet onverwacht dat je een volstrekt onbegrijpelijke zinsnede tegenkomt als: 'If you were a gene, in what ways might you advance your metaphorically selfish purposes by helping to make your survival individually capable of altruism?' [108] Verontrustend is het ook dat Radcliffe Richards toegeeft dat 'It is extremely difficult to disentangle by direct observation the influences of genes and environments on what we are'[109] om vervolgens -in navolging van Wright- een heel boek vol te schrijven met verhalen waaruit juist de *beslissende* invloed van genetische strategieën op psyche, geest, persoonlijkheid en gedrag moet blijken. [110]

Over Radcliffe Richards' conclusie 'Even if it were regarded as morally acceptable to do controlled experiments on people, social environments are far too subtle and complex to be controlled with any degree of confidence. Progress is bound to be difficult and slow'[111] valt trouwens te twisten. Een gedragsanalist zal stellen dat via experimenten juist duidelijk zal worden wat de invloed is van de omgeving en hoe groot die is. Zonder te ontkennen dat de voortgang moeizaam zal zijn. Bovendien is naar zijn mening iedere vorm van opvoeding en onderwijs een 'controlled experiment on people', een experiment, dat vol zit van indoctrinaire en manipulatieve trekjes.

[2]

De nadruk binnen de evolutionaire psychologie wordt gelegd op de *ancestral environment.* Daar liggen de menselijke universalia als taal, intelligentie en cultuur opgeslagen. Met het denkbeeld op de achtergrond dat mensen in feite

nog steeds denken en doen als in oude tijden. De menselijke geest is ontworpen 'to maximize fitness in the environment in which those minds evolved.'[112] Een onbewijsbare en zeer onwaarschijnlijke stellingname. Mensen zijn het product van genen, neurologische processen en operante aanpassing aan de omgeving en gaan in die zin juist met hun tijd mee.

Radcliffe Richards formuleert het juist: 'But evolutionary psychologists think that our characters contain deeply ingrained, genetically induced, residues of our evolutionary past, which are resistant to removal by upbringing (the gene machine view), while standard social scientists think that we have evolved to the stage of being able to take off, mentally and emotionally, in any direction we like, and that culture is the main determinant of our nature (the blank-paper view).'[113] Jammer van de toevoeging *the blank-paper view* omdat geen enkele wetenschappelijke psychologie zal ontkennen dat genetische invloeden moeten worden meegewogen bij en belangrijk kunnen zijn voor een analyse van menselijk gedrag. Het trouwens opvallend dat Skinner nergens wordt genoemd hoewel deze een puur en bovendien ingenieus darwinistisch standpunt huldigt.

In dit verband is het goed te bedenken dat de genetica het gebied omvat van de embryologie, een wetenschap die onderzoek doet naar de lichamelijke constellatie, naar ziekte en gezondheid[114], leven en dood. Bovendien biedt zij een zeer verrassende kijk op de evolutionaire ontwikkelingen. Maar de invloed van deze ontwikkelingen op de menselijke cultuur, ingesloten haar moraal, is beperkt. Wat ook Dawkins onderschrijft. Zelfs besluit hij zijn *The selfish gene* met de oproep je tegen de dictatuur van de genen te verzetten. Mensen zijn op grond van *good Darwinian reasons* met een brein begiftigd dat hen in staat stelt hun eigen afkomst te doorzien, de morele implicaties ervan te betreuren en deze te bestrijden. [115]

Wel is het de vraag wat de *good Darwinian reasons* zijn die tot deze ontwikkeling hebben geleid. Eerlijk gezegd lijkt Dawkins' zet eerder op een noodgreep om, zoals zo vaak in deze kringen, de humanistische waarden alsnog te waarborgen. Hoe kunnen er, vraag je met enige wanhoop af, binnen de evolutie goede redenen zijn om de eigen grondwet te bestrijden. Nee, dan moet het gaan het om een ongelukkige mutatie. De afloop kan zo alleen maar desastreus zijn.
En dan het determinisme. Op kritiek van Rose en Gould stelt Dawkins: 'I suspect that both Rose en Gould are determinists in that they believe in a physical, materialistic basis for all our actions. So am I. We would also probably all three agree that human nervous systems are so complex that in practice we can forget about determinism and behave as if we had free will.'[116] Een *alsof* als verbaal lokkertje. De enige manier om aan het determinisme te ontkomen is die van Skinner: gedrag blijkt zo ingewikkeld te zijn dat het niet kan worden voorspeld en daarmee ook niet onder controle kan worden gebracht. Maar met een vrije wil heeft dit niets vandoen. Je doet toch ook niet alsof er een god bestaat, omdat het leven zo chaotisch is. Met een alsof valt niet te leven. Je vraagt je ook af of Dawkins vanuit maatschappelijk perspectief niet meer of min onbewust probeert te ontkomen aan een echt darwiniaans ethisch programma. Het verrassende is dat het vanuit Dawkins' genetische theorie heel goed mogelijk moet zijn een naturalistische ethiek (in de trant van het sociaal darwinisme of van de morele opvattingen van Darwin zelf)[117] te ontwikkelen, een ethiek die volstrekt amoreel zou blijken te zijn, maar die toch geheel op *darwiniaanse* gegevens zou zijn gebaseerd. Dawkins oproep tot een gevaarlijk leven wijst in deze richting. Met een directe toespeling op Nietzsche.[118] Toch lijkt het er eerder op dat Nietzsches aanval op David Strauss ook op Dawkins van toepassing is. Nietzsche beschuldigt Strauss van een inconsequente houding. Hij valt wel de godsdienst aan, maar het darwinisme dat hij zegt te omarmen neemt hij niet ernstig: 'Denn mit einer ächten und ernst durchgeführten Darwinistischen ethik hätte man die Philister gegen sich, den man bei allen solchen Ausfällen für sich hat.'[119]

[3]

Radcliffe Richards voert de ethische redenering in de richting van een strijd tussen (evolutionaire) intuïtie en argumentatie.[120] Maar bij haar en bij Dawkins blijft het een open vraag hoe de genen-machine uiteindelijk tot morele keuzes kan komen die zijn gebaseerd op vrije wil en verantwoordelijkheid. [121]
Een naturalistische ethiek gaat er vanuit dat de natuur zelf hoe dan ook vanuit erfelijke disposities en/of natuurlijke en culturele omstandigheden aanwijzingen geeft welk gedrag voor individuen en groepen het meest functioneel is. Vanuit evolutionaire feiten kunnen conclusies worden getrokken over hoe men zich het beste kan gedragen. Vreemd genoeg wordt dit door bv Radcliffe Richards ontkend: 'The claims of evolutionary psychology can be accepted only on the basis of a belief that the universe is not naturally ordered and harmonious, and therefore that the claims about what is natural in that sense have no normative force at all. They tell you what the raw materials are, which you need to know if you are to implement your values, but give no indication of what you should be doing with them.'[122] Maar, het natuurlijke geeft, of het nu wel of niet harmonieus is, voldoende aanwijzingen om een natuurlijke ethiek op te bouwen. Bovendien zijn de waarden die je inbrengt ook naturalistisch van aard. Zoals Radcliffe Richards het zelf stelt: 'Evolution is just what happens, not what is in any sense trying to happen, and this means that everything is part of the evolutionary process.'[123] De evolutionaire psychologie moet aannemen dat de natuurlijke selectie selecteert op grond van overlevingsmechanismen. Daar ligt dus de enige waarde en norm.[124] Haar stelling 'There is nothing about Darwinian nature to make either kind of action intrinsically more legitimate than the other' [125] klopt gewoonweg niet. Maar dit uitgangspunt leidt wel tot de conclusie: 'If the world really is Darwinian down to the roots, there is a limit to the extend to which we can be held responsible for the moral chaos that surrounds us. You cannot expect a Darwinian world to be anything than a moral mess. ./. In the world of Darwinian materialism the fact that so much is bad needs no special explanation, and what we represent is – is far as we yet know - the only hope of making any moral improvement at all.'[126] *A logical and ethical mess.*[127] Het was belangwekkender en meer zinvol geweest als er onderzoek was gedaan naar de parallellen tussen het werk van Dawkins en het utilarisme, en de mogelijkheden het laatste in het eerste te integreren gezien de speltheoretische achtergronden die de evolutionaire psychologie als basis van haar veronderstellingen aanvaardt.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Lewontin 2001, blz.79. De term *The gene's-eye perspective* stamt uit Dennett 1996, blz.457.
2. Darwin 1985, blz.169-170.
3. Het nature-nurture-probleem: Pieron 2004 IV. Exc XLVII.
4. 'A gene is defined as any portion of chromosomal material that potentially last for enough generations to serve as a unit of natural selection.' Anders gesteld: een gen is een replicateur met een hoge kopieergetrouwheid (Dawkins 1989, blz.28). Hij bezit onsterfelijkheidswaarde (Dawkins

1989, blz.34-36). Vergelijk verder Pieron 2004 I.7.3.2.4n.
5. Dawkins 1989, blz.32-33.
6. Dawkins 1989, blz.19-20.
7. Dawkins 1989, blz.271.
8. 'I prefer to think of the body as a colony of *genes*, and of the cell as a convenient working unit for the chemical industries of the genes' (Dawkins 1989, blz.46).
9. Dawkins 1999, blz.229.
10. Dawkins 1989, blz.101, blz.24-25, blz.84, blz.177-181, blz.61. Met de bijengemeenschap als een mooie illustratie.
11. Dawkins 1999, blz.252-253.
12. Lewontin 2001, blz.148, blz.152-153.
13. Dawkins 2004, blz.124.
14. Dawkins 1989, blz.267.
15. Dawkins 1989, blz.271, vergelijk blz.281.
16. Dawkins 2004, blz.260-261. Dawkins maakt een onderscheid tussen actieve en passieve replicatoren.
17. Dawkins 2004, blz.226.
18. Dawkins 2004, blz.35, id.1999, blz.308.
19. Lewontin 2001, blz.139-144, blz.148. Fodor: 'It's thus open in principle, and also an empirical fact, how much genetic variability is dampened or amplified on the route to building an organism or a species.' Fodor 1998, blz.174. John Maddox wijst er bovendien op dat het genoom niet op een eenduidige manier alleen de erfelijkheid bepaalt , maar op allerlei onverwachte manieren wordt aangevuld. Bij Haack 2003, blz.347.
20. Dawkins 2004, blz.95.
21. Lewontin 2001, blz.57. Vergelijk Pieron 2004 IV. Exc.XLVIII.3.2 n over het gen.
22. Dennett 1996, blz.262-312, met een scherpe aanval op Gould en Lewontin. Vergelijk Cox 1999, blz.76n, blz.223-229.
23. Dawkins 1989, blz.151. Dat Dawkins de neiging heeft aan de adaptie een teleologische invulling te geven is een andere zaak. Zie Fodor 1998, blz.176-180, met een bestrijding van deze benadering.
24. Dawkins 1989, blz.69.
25. Dawkins 1989, blz.282.
26. Als voorbeeld het *Bruce-effect*: een vrouwtje krijgt een abortus bij de reuk die door een mannetje wordt afgescheiden als de vrucht het product van een ander is. Zo vernietigt het zijn potentiële stiefkinderen en geeft het zijn eigen genen de kans. Dawkins 1989, blz.174.
27. Dawkins 2004, blz.240. Dit in verband met de discussies rond Gould.
28. Dawkins 1989, blz.6.
29. Dawkins 1989, blz.2.
30. Dawkins 1989, hoofdstuk 11.
31. Dawkins 1989, blz.vii. Daarbij moet met name de latere ontwikkeling worden genoemd waar de menselijke waarneming -dit naast de waarneming van vele dieren- door Dawkins wordt omgetoverd in een virtuele activiteit: het brein werkt als een verfijnde virtual reality computer. Een uiterst speculatief verhaal dat niet alleen, zoals Dawkins denkt, stuit op het bezwaar van de regressus van een homunculus. Ook dreigt een solipsisme dat onderzoek als dat van Dawkins zelf onmogelijk zou maken. Dawkins 1999, blz.266-287, blz.312.
32. Pieron 2004 II.10.26. De verhaalstructuur, id, 10.27. De fabula. Story en plot. Dawkins had zich alleen maar aan de structuur moeten houden met desnoods de story als illustratie, maar dat maakt het verhaal onleesbaar.
33. Dawkins 1989, blz.299, Dawkins 2004, blz.254.
34. Lees de Bijbel er maar op na met al zijn prachtige verhalen en met zijn nadruk op de vrijheid van handelen om dan tijdens de catechisatie te moeten horen dat God alles heeft gedetermineerd. Je speelt blijkbaar alleen maar een rolletje in een film die de regisseur afspeelt.
35. Dawkins 1989, blz.146.
36. Dawkins 1989, blz.151.
37. Radcliffe Richards 2004, blz.160.
38. Fodor 1998, blz.168.
39. Pieron 2004 IV. Exc.XXVII.3.4.3.5. Lewontin en Maynard Smith.

40. Dawkins 2004, blz.171. Zie verder Dawkins 1989, hoofdstuk 11, Dawkins 1999, blz.302-309, Dawkins 2004, hoofdstuk 3. Voor Dewey: Pieron 2004 I. 5.3.2.2.
41. Dennett 1996, blz.335-369. Vergelijk voor een gedragsanalytische benadering: Baum 2003., blz.220-231.
42. Dawkins 1989, blz.283-284. Een verwijzing naar het economische model dat op zijn beurt teruggaat op Hamiltons metaforische uitleg van een bepaald soort van ouderlijk gedrag ('parental investment'). Een metafoor die later wiskundig is uitgewerkt door Trivers. Dawkins 1989, blz.124-127, Haack 2003, blz.227-228.
43. Dawkins 1989, blz.119.
44. Dawkins 1989, blz.89-90.
45. Dawkins 1989, blz.90, blz.96-97.
46. Dawkins 1989, blz.75-76.
47. Dawkins 1989, blz.95.
48. Dawkins 1989, blz.117.
49. Dawkins 1989, blz.304-309.
50. Dawkins 1989, blz. 124.
51. Dawkins 1989, blz.292.
52. Dawkins 1989, blz.96.
53. Dawkins 1999, blz.172.
54. Dawkins 1999, blz.178. Mensen zijn trouwens hele slechte statistici.
55. Dawkins 1989, blz.287. Een opmerking die in de eerste druk jammer genoeg ontbreekt.
56. Dawkins 1989, blz.96, blz.97.
57. Dawkins 1989, id., blz.96.
58. Dawkins 1989, blz 69.
59. Pieron 2004 IV. Exc.XXVII. 3.1.3. De speltheorie: isolatie of fundament?
60. Pieron 2004 IV. Exc.XXVII.3.4.3. Een biologische interpretatie van het dilemma van de gevangene.
61. Dawkins 1989, blz.229. Vergelijk id., blz.228-229: 'Uncounscious strategists abound in the pages of this book. Axelrod's programs are an excellent model for the way we, throughout the book, have been thinking of animals and plants, and indeed of genes.' Zie verder id., blz 203.
62. Zie ook Pieron 2004 I. 7.1.1.1 waar duidelijk wordt dat een methode als die van Dawkins cs in *empirische* zin moeilijk als wetenschappelijk kan worden gekwalificeerd.
63. Vergelijk Pieron 2004 III. Exc.V.3. Informatie als speculatieve term.
64. Dawkins 2004, paragraaf 2.3 ('The 'information challenge'), m.n. blz 120-121. Vergelijk bv de opvattingen over de opbouw van het brein in informatie-theoretische termen (in de trant van H.B.Barlow). Dawkins 1999, blz.255-266.
65. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Selection by consequences], blz.479.
66. Dawkins 1989, blz.309-313.
67. Pieron 2004 I.7.5.5.5. De plaats van de wiskunde.
68. Dawkins 1989, blz.160.
69. Dawkins 1989, blz.101.
70. Zoals bij de bijenkoningin die tegen de theorie in toch paart met verschillende mannetjes (Dawkins 1989, blz.180).
71. Dawkins 1989, blz.101-102.
72. Dawkins 1989, blz.315.
73. Dawkins 1989, blz 132-135, Dawkins 1999, blz.246-252.
74. Dawkins 1989, blz.133-134.
75. Dawkins 1989, blz.276-277, Pieron 2004 IV. Exc.XXVIII.3.4.3.5n.
76. Pieron 2004 Exc.IV.3.4.3.5n.
77. Dawkins 1889, blz.49, blz.276 (op deze plaatsen neemt Dawkins de cognitieve terminologie zonder enige argumentatie over).
78. Dawkins 1989, blz. 69.
79. Dawkins wijst de genen aan als programmeurs. Dawkins 1989, blz. 52, blz.62 ('The genes are master programmers'). Toch kun je ze beter omschrijven als *programma's* waarvan de instructies worden uitgevoerd.
80. Dennett 1996, blz.489.

81. Dennett 1966, blz.68-69. Dennett beschrijft deze ontwikkeling aan de hand van *Darwinian, Skinnerian, Popperian* en *Gregorian creatures* (id., blz.374-379).
82. Dennett 1996, blz.127-130, vergelijk id. blz.207-212. Citaat van Minsky: blz.130. Zie verder Pieron 2004 I. 7.5.6.3. met een citaat van John Horgan waarin deze wijst op het gevaar dat de computer in de postmoderne tijd de wetenschap tot poëzie dreigt om te vormen.
83. Dennett 1996, blz.184.
84. Eigen bij Dennett 1996, blz.195. Zie verder id., blz.52-60 ('Processes as logarithms').
85. Dennett 1996, blz.400.
86. Dennett 1996, blz.401-427, citaat: blz.427.
87. Dennett 1996, blz.63. *Machinerie*: id. blz.133.
88. Maynard Smith bij Dennett 1996, blz.158.
89. Dennett 1996, blz.220-228 ('Stuart Kauffman as Meta-Engineer) waarbij Dennett, ondanks zijn eigen dementi, al zijn best doet om het programma van Kauffman onschadelijk te maken. Met ook hier weer de computer als de overlappende belevingswereld. Zie verder Pieron 2004 I.7.5.6k. 2-3.
90. Dennett 1996, blz.328 over het belang dat genen zouden bezitten (om te handelen).
91. Dennett 1996, blz.250-251.
92. Dennett 1996, blz.229-238, citaten blz.233, blz.232.
93. Dennett 1996, blz.73-74, blz.213.
94. Dennett 1996, blz.212.
95. Dawkins 1989, blz.18. Dezelfde typering ('platoons') van de sociobiologische benadering komt van Lewontin, maar dan op andere gronden. Lewontin 2001, blz.67.
96. Ridley 2000, blz.11-12.
97. Fodor 1998, blz.166.
98. Dawkins 2004, blz.173-179, met een terechte afwijzing van het agnosticisme (blz.178-179). Vergelijk Pieron 2004 I.5.4.4n. Verder Dawkins 1999, blz.138-144, vooral over de goedgelovigheid bij kinderen. Id. 1999, hoofdstukken VI & VII met name over de astrologie. Dawkins (id., blz.28-30) wijst in dit verband op het gevaar van de rages rond Tolkien en crystal balls'. Id. 2004, paragraaf 1.7 ('Postmodernism disrobed') naar aanleiding van de *The X-files.* Id., paragraaf 1.6 ('Crystalline truth and *Intellectual impostures* van Alan Sokal en Jean Bricmont). Vergelijk id.1999 over de aanvallen op het wetenschappelijke bedrijf (blz.31-37) en over de soms wel heel vreemde capriolen van sommige feministen (blz.189-192). Ook: Kennon&Chase 2003 [M.J.Marr, Empiricism], blz.63-81, Pieron 2004. IV. Exc.5.3 2. Commentaar (op anti-moderne opvattingen over natuurwetenschappen), id. IV.AD.IV. 5A. Para-wetenschap, Astrologie en mensenkennis.
99. Amigoni&Wallace 1995 [T.Benton, Science, ideology and culture: Malthus and *The origin of species*], blz.74.
100. Lewontin 2001, blz.68, blz.335-336. Met de Hox-genen als direct tegenvoorbeeld. Zie verder Ridley 2000, blz.176-194.
101. Fodor 1998, blz.211.
102.De evolutionaire psychologie moet worden onderscheiden van de biologische psychologie ('biopsychologie'), zoals die bv is uitgewerkt door J.W.Kalat. Zij behandelt het gehele terrein van de biologie vanaf de cel, de synaps en CZS tot aan met taalverwerving, de vragen rond de verhouding van geest en lichaam en psychische problemen als depressie en schizofrenie.
103. Dawkins 1989, blz.187-188.
104. Dawkins 1999, blz.235. Je vraagt je je in dit verband bv af of Trivers, als hij spreekt over speltheoretische strategieën, nu metaforen gebruikt of niet.
105. De titel van Radcliffe Richards' boek had *Human nature after Dawkins* moeten luiden. Het noemen van Darwin in de titel doet de werkelijkheid geweld aan omdat zij de tegenpartij eenzijdig als the blank-paper Darwinists definieert (om deze daarna niet voluit aan woord te laten).
106. Radcliffe Richards 2004, blz. 64.
107. Radcliffe Richards 2004, blz.165. Voor het TT: Pieron 2004 IV. Exc.XXVII.3.4.2.
108. Radcliffe Richards 2004, blz.162.
109. Radcliffe Richards 2004, blz.69.
110. Vooral de verschillen tussen mannen en vrouwen worden in termen van literaire plots aan de orde gesteld. Wright 1995, hoofdstuk III, Radcliffe Richards 2004, blz.105-113.
111. Radcliffe Richards 2004, blz.69.
112. Wright 1995, blz.38

113. Radcliffe Richards 2004, blz. 101.
114. Een discussie over de genetische achtergrond van gezondheid en ziekte is dus op zijn plaats. Belangwekkend in dit verband is dat het feit dat medicijnen en drugs zo'n grote invloed kunnen hebben op de geest juist bewijst dat je de geest als lichamelijk moet beschouwen (vgl reeds La Mettrie).
115. Dawkins 1989, blz.201, Dawkins 2004, blz.13.
116. Dawkins (1982)/1999, blz.10-11, Dawkins 1989, blz.331-332. Voor de kritiek van Rose cs: Dawkins 1989, blz.331-332. Zie verder Lewontin 2001, blz.205-207 naast id., hoofdstuk I ('The inferiority complex') met een zware aanval op het biologische determinisme.
117. Darwin vertaalt zijn evolutietheorie in de politieke en economische ideologie van zijn tijd en klasse. Zo denkt hij zich de voortgang binnen de natuur in de termen van de leer van Malthus en van het economische *laissez faire*. Hij schrijft uiterst minderwaardig over de vrouw, onderschrijft het belang van het patriarchaat en heeft vertrouwen in autoritaire gezagsverhoudingen. Amigioni&Wallace 1995 [J.Wallace, Difficulty and defamilarisation], blz.10-11, id. [T.Benton, Science, ideology and culture: Malthus and *The origin of species*], blz.77-78, id. [F.Erskine, *The origin of species* and the science of female inferiority], blz.97-101.
118. Dawkins 2004, blz.16, blz.69.
119. Unzeitgemässe Betrachtungen I, KSA I [David Strauss der Bekenner und der Schriftgelehrter 7], blz.195.
120. Radcliffe Richards 2004, blz.210.
121. Radcliffe Richards 2004, blz.155. Zie ook Dennett 1996, hoofdstukken XVII&XVIII.
122. Radcliffe Richards 2004, blz.247.
123. Radcliffe Richards 2004, blz.251.
124. Raccliffe Richards 2004, blz.252. Ook aan deze stelling probeert Radcliffe Richards, maar dan tevergeefs, te ontkomen. Dit via een dubieuze redenering van Dennett, die is gebaseerd op darwinistische ('special-purpose') algoritmen. Radcliffe Richards 2004, blz. 208. Dennett 1996, blz.488-490.
125. Radcliffe Richards 2004, blz.254. Vergelijk id., blz.258.
126. Radcliffe Richards 2004, blz.263.
127. Dit negatieve oordeel wordt bevestigd na een analyse van de sectie 'Evolution as sufficient for non-objectivity' (Radcliff Richards 2004, blz.192-211).

5. WETENSCHAPPELIJKE ANALYSE III

[1]

Een wetenschappelijke benadering van de activiteiten van organismen, waaronder mensen, kan -lijkt het- alleen maar gefundeerd zijn in biochemie, genetica, neurofysiologie[1] en operante psychologie, dus in een samenhang van *nature* en *nurture.*[2]
Toch denken veel biologen daar anders over. Op moleculair niveau, waar lengtes tellen van 1 nanometer, is alles in één voortdurende beweging, één flux. Het onderscheid tussen omgeving en dingen valt er volledig weg. Op basis hiervan trekt je de lijnen verder via het DNA, waar lengtes tellen van 0.1 micron, naar verschijnselen binnen de celkern waar je meet in lengtes van 1 micrometer om vervolgens uit te komen bij mens en dier. Maar deze opgang verandert niets aan het diepe inzicht dat de organische materie op biochemisch niveau één blijkt te zijn in beweging en verandering. Natuurlijk, je kunt in de praktijk niet anders doen dan organismen als zelfstandige entiteiten te onderscheiden van hun omgeving, maar dit onderscheid blijkt op lager niveau volstrekt kunstmatig te zijn.[3] Daarom ook de wens het onderscheid tussen *nature* en *nurture* op te heffen, zelfs op het niveau waarop mensen functioneren.
Zo stelt Jerome Barkow: 'From the instant of conception, nothing in the organism is either innate or acquired: Everything is generated through complex feedbacks and interactions between organism and environment. Genes interact with other genes, for example, as well with their biological environment. Both subsequent behavior and morphology are generated through these complex processes. There are no blueprints, only processes that involve large numbers of endogenous and "environmental" variables. The illusion of some behaviors being "innate" and some "acquired" stems from inadequate attention to this processual nature of behavioral and morphological development. Environmental inputs are essential for the development of all behavior. But some behaviors (and structures) are so vital in terms of biological fitness that natural selection has resulted in their canalization. That is, these behaviors will occur in the presence of a wide range of environmental inputs rather than being dependent on a small number of phylogenetically unreliable "stimuli".'[4]
Nu doet Skinner, zoals bekend, niets af aan het belang van de genen voor het gedrag: 'All behavior is due to genes, some more or less directly, the rest through the role of genes in producing the structures which are modified during the lifetime of the individual. '[5] Ook zal hij de nadruk leggen op het complexe, procesmatige karakter van de werkelijkheid. Aan de andere kant hecht hij, maar dat wisten we al, weinig waarde aan biologisch-mechanistische modellen. In zijn ogen kan alleen een directe, experimentele aanpak duidelijk maken hoe levende wezens functioneren. En dat ligt in de lijn van Barkow.

[2]

Aan de andere kant onderschat Barkow de inbreng van juist de onbetrouwbare stimuli en de reacties daarop. Deze bepalen voor een groot deel het alledaagse, wisselende gedrag. Dawkins stelt dan ook dat het versterkingsmechanisme aan de genenmachine is meegegeven. Zo kan deze zich gemakkelijk aanpassen aan onvoorspelbare, persoonlijke omstandigheden.[6] Het leervermogen heeft zich niet voor niets tot diep in de natuur verbreid.[7] Reeds in zijn vroege werk had Dawkins gesteld dat individuele organismen geen replicatoren zijn, maar 'highly integrated bundles of consequences.'[8] Van zijn kant stelt Skinner dat de primaire versterkers genetisch vastliggen.
Toch bestaan er diepe verschillen in opvatting. Ethologen, zoal Dawkins, gaan in de eerste plaats uit van aangeboren, soort-specifieke structuren die zij in de werkelijkheid toetsen[9], operante psychologen doen onderzoek naar het gedrag van (individuele) dieren aan de hand van experimenten in een laboratoriumsituatie. Met het verwijt van de één dat de werkelijkheid tekort wordt gedaan, van de ander dat vanuit hypothesen wordt gewerkt die aan het afzonderlijke gedrag van dieren afbreuk doet. Ethologen zullen benadrukken dat organismen zo zijn geïnstrueerd dat zij zich zo gemakkelijk mogelijk aan de natuurlijke omstandigheden zullen aanpassen ('[B]ehavior is an engineering solution to an environmental problem').[10] Ook als er binnen de natuur wordt geleerd, is dit leren zelf zeer gespecialiseerd en dus selectief.[11] Operante psychologen veronderstellen dat deze vaste vormen van instructie verstarrend zullen werken of tot onaangepast gedrag zullen leiden. Ook wijzen zij erop dat hoe complexer organismen zijn, hoe flexibeler ze zijn, waardoor bv het begrip *preparedness* van minder belang wordt. En dat geldt dan vooral voor mensen, zeker als ze volwassen zijn.[12] Tenslotte verwijten zij de ethologen dat zij de werkzame, evolutionaire krachten primair in het organisme leggen en niet in de omgeving.[13]
Ethologen beroepen zich uiteindelijk op adaptie, gedragsanalitici op versterkingsprocessen. Beide groepen stuiten daarmee op hun grens. In de woorden van Lawrence Crawford: 'Yet for behavior to be biologically adaptive it must be at least partially under genetic control. Teasing out the contribution of a single factor to inclusive fitness is a difficult and demanding task. The difficulty of manipulating evolutionary factors and the corresponding loss of direct experimental control is not likely to be attractive to the typical behavior analyst, and yet one can grapple with similar issues if one delves deeply into questions about the basic nature of reinforcement.'[14]
Hoe dan ook, beide richtingen verzamelen vaak verschillende data, en de gemeenschappelijke gegevens interpreteren zij ieder op eigen wijze.[15] Zo is het de vraag of Dawkins' *integrated bundles of consequences* ook maar enigszins in de buurt komen van Skinners *operanten*. Nee, je kunt beweren dat sociobiologen en radicale behavioristen, vaak met een zekere voorzichtigheid proberen het eigen gelijk toch binnen te halen.

Staddon en Simmelhag stellen dat er aan operant gedrag uiteindelijk beslissende genetische invloeden ten grondslag liggen. Leergedrag is altijd bezoedeld door soort-specifieke bijdragen.[16] Seligman en Hager voegen daar aan toe dat dieren een aangeboren *preparedness of association* bezitten, die het hun mogelijk maakt zich in bepaalde omstandigheden snel aan te passen. Zo blijkt dat dat er bij duiven apriori een verhouding bestaat tussen waarneming, voedsel en het pikken ervan, dus voordat zij de eerste keer tot actie overgaan.[17] Op zichzelf zijn dit ook voor een operante psycholoog geen onverwachte constateringen.[18] Toch zal de operante psycholoog volhouden dat er twee verschillende invloedssferen bestaan: die van *preparedness* én die van *operant leren*. Terry Smith: '[O]perant conditioning may play a significant role in the ontogeny of behavior even if there are underlying mechanisms that tend to create adaptive reponses. The important question is how large a role the two processes play in bringing about behavioral change, not whether one or the other has total control.'[19] En dat is niet zo verwonderlijk. Barry Schwartz: 'It seems possible that while some behaviors in the natural environment are intrinsically organized, others are organized on the basis of experience, and more specifically by the very nature of their operant relation to reinforcement.'[20]

[3]

De tegenstelling *nature-nurture* bestaat nog steeds en is, zeker voor het begrip van menselijk gedrag van essentieel belang. De vraagstelling rond deze tegenstelling heeft direct te maken met het reductie-probleem. De operante psychologie zal vanuit haar neo-darwinistische uitgangspunten een biologisch standpunt innemen, maar je mag volgens haar de invloed van de omgeving niet bagatelliseren, zoals bv Barkow doet. Genuanceerder is dan ook Susan Schneiders conclusie dat '[a]ll behavioral capabilities, including species-typical behaviors and learning, are genetically influenced and physiological supported. But the role of the environment is equally essential, critical in genetic expression as well as at higher levels.' [21]
Je kunt de gedragswetenschap dus niet reduceren tot de genetische biologie, zoals je ook de biologie niet kunt reduceren tot de biochemie. Een ontologische reductie moet worden afgewezen.[22] Skinner en Dawkins pleiten voor een methodologische reductie waarbij ieder vakgebied zijn eigen methoden en begrippenapparaat ontwikkelt. Op grond van deze onderscheiding is het dan ook niet verrassend dat Skinner Dawkins' visie afwijst. Niet de genenmachine, maar het organisme staat in het centrum van onderzoek. Het organisme is niet de dienaar van de genen, maar omgekeerd hebben de genen het organisme nodig. Anders geformuleerd: 'Variations occur in genes but must be selected in organisms.' [23]

Skinner wijst, met Mach, de ontologische reductie niet op theoretische, maar op economische gronden af: 'I am not overlooking the advance that is made in the unification of knowledge when terms at one level of analysis are defined ('explained') at a lower level.'[24] Dit in tegenstelling tot iemand als Sober die dit wel doet. Begrippen als *fitness* en *operant* zijn volgens hem niet te vatten in natuurkundige termen. Maar dat is maar de vraag. Binnen een functionele analyse wordt dit bezwaar opgeheven. Beide begrippen zijn dan meta-begrippen waarmee wordt geconstateerd dat een dier zich goed heeft aangepast en effectief inwerkt op zijn omgeving. Meer niet. Sober hypostaseert beide begrippen, zijn oplossing neigt sterk naar emergentisme.[25] Bovendien is het duidelijk dat je het biologische begrip *fitness* alleen kunt definiëren als je het binnen een equivalentie bindt aan het begrip *natuurlijke selectie*. En dit leidt tot een kringbewijs.[26]

Ook Barkow gaat in de bovenstaande passage als vanzelfsprekend uit van de onderscheiding tussen ontologische en methodologische reductie, hoewel hij stopt bij een biologische reductie met haar nadruk op de wisselwerking tussen genen, organismen en omgeving. Bij Dawkins is dit laatste zelfs de vraag. In ieder geval lijkt deze er van overtuigd te zijn dat er door een organisme meer strategisch wordt berekend welk gedrag er in bepaalde (beperkende) omstandigheden het meest effectief zal zijn, dan dat het zich operant zal gedragen. Bovendien schrijft hij aan de genen overlevingsstrategieën toe, die ook de basis vormen van de leervaardigheden van organismen. En dan dreigt er een genetisch-biologistische visie die Lewontin *Panglossian* noemt.[27] Toch blijft dit alles een strijd binnen de wetenschap. Zij tast de gemeenschappelijke naturalistische basis niet aan.[28] Problematisch wordt de kwestie pas als blijkt dat geleerden als Wilson[29] en Dawkins er niet voor schromen bij hun interpretaties het cognitivistische gedachtegoed *als vanzelfsprekend* over te nemen. In dat opzicht is de operante psychologie veel consequenter (en kritischer).

Nog moeilijker wordt het om de cognitivistische val te ontlopen als je een onderzoek doet naar de hersenen. Steeds zullen psychische en mentale begrippen de neurofysiologische theorieën binnensluipen. Niets voor niets bestaat er een bloeiende *cognitive neuroscience*.

De conclusie kan niet anders zijn dan dat een samenhangend onderzoek van genetica, neurofysiologie en operante psychologie een naturalistisch mensbeeld kan construeren dat voldoet aan de eisen van de neomoderne tijd, maar dan zonder dat wordt gecapituleerd voor de mentalisten. Dit betekent dan wel dat men in de trant van Darwin en Skinner kiest voor het contextualistische model. Eclecticisme is zoals Pepper opmerkt uit den boze.

[4]

Maar roept zo'n pragmatisme dan geen *logical and ethical mess* op? Het evolutionair-wetenschappelijke wereldbeeld biedt je immers niets meer dan een flux van eeuwige beweging, de actualiteit van het hier en nu met het *pluk de dag* van een amoreel hedonisme als uitkomst. Het is dan toch niet verwonderlijk dat moderne mensen vanuit het argumentum ex periculo, gekoppeld aan het existentiële argument, vastheid proberen te vinden in een meer ideële grondslag zoals die van de autonome en verantwoordelijke mens binnen de realiteit van alle dag. Anders blijft er immers niets anders over dan een nihilisme à la Stirner.[30]

Het antwoord is ingewikkeld. Allereerst kun je stellen dat contextualisme en pragmatisme zonder meer zijn te rijmen met een vorm van objectiviteit zoals het reïsme je voorhoudt. Dit blijkt bv uit de uitspraak van Skinner: 'The laws of science describe contingencies which prevail in the environment quite apart from any deliberate human action.'[31] Eenzelfde, maar dan puur pragmatistische overtuiging bij Laudan: 'Unless the rules of scientific method reflect

something about the 'facts' of the matter, scientific inquiry would be nothing like as successful as it is.' [32]
Bovendien ligt het volgens behavioristen nogal voor de hand dat er een samenhang bestaat tussen wereld en wetenschappelijke kennis. Jack Marr: 'Verbal behavior is shaped by nature and that behavior is reflected back toward nature in scientific descriptions and explanations. ./. [E]volution has selected physiology and behavior in dynamic conformity with the environment - the world as it is.'[33] Dit geldt ook voor de beschrijvende en voorspellende werking van de wiskunde als rule-governed behavior, hoewel enige voorzichtigheid op zijn plaats is: 'Mathematics is presumably a limited expression of nature and, therefore, limited in "what it has to say" about nature.' [34]
Nu is dit alles goed en wel, maar of het vervolgens mogelijk is vanuit de werkelijkheid, die door de evolutietheorie wordt beschreven, richtlijnen af te leiden voor een geëigende moraal, is de vraag. Niet alleen stuit je volgens de humanisten op de naturalistische drogreden en wordt de menselijke vrijheid (met zijn verantwoordelijkheid) om zeep geholpen, maar ook moet je sceptici toegeven dat er in de actualiteit van het heden bijna geen spoor kan worden ontdekt van de uitwerking van de evolutie op het dagelijkse leven van mensen. Zo is de benadering van de Dawkinites ('ancestral environment') veel te speculatief om ernstig te nemen. Maar ook de behavioristen komen er niet uit. In de eerste plaats biedt het begrip versterking geen enkel soelaas. Wreedheid kan immers een versterker zijn. Je zou ook kunnen aannemen dat bepaalde ingeslepen sociale praktijken als producten van de evolutie aantonen wat moreel juist is en in sommige opzichten zullen ze dat zeker doen, maar een Decaloog is daar niet uit te distilleren. En het denkbeeld dat de overleving van menselijke cultuur en samenleving de uiterste norm is, levert in de praktijk weinig of niets op.[35] Mag je nu wel of niet abortus en euthanasie plegen? Misschien is het is mogelijk om vanuit de evolutie enige aanwijzingen te vinden van gedrag dat schadelijk is voor de menselijke toekomst, maar ook hieruit kun je geen omvattende morele code afleiden. Skinner merkt dan ook terecht op dat alleen experimenteel gedrag zal uitwijzen wat het beste is voor cultuur en gemeenschap.
Toch is er één argument dat enige reden tot optimisme geeft: rationaliteit in de vorm van een praktische argumentatie lijkt met de evolutie te zijn meegegeven. Binnen de taal als regelgeleid gedrag leren mensen langzamerhand hun gedrag als vanzelfsprekend te beschrijven, te verklaren en op een functionele manier te beoordelen.[36] Informele vormen van logica ontstaan binnen de strijd om het bestaan.[37] Staddon: 'Thus, people believe in logic not because logic is true in some essential, Platonic sense, but because those individuals and cultures that failed to believe in logica lost out in the struggle to reproduce.[38]
En de naturalistische drogredenering? Die wordt juist op grond van het gebruik van de informele logica weerlegd.[39] Bovendien, een ethisch woord als *goed* is een *concept* dat alleen naar zijn gebruik kan worden beoordeeld. Of, zoals Ribes-Iñesta vaststelt: 'Concepts are identified by words, but are not identical to words. Concepts have to do with the functions of words, that is, the context

of *use* or application of words (and terms) for all those who share the same linguistic *usages*.'[40]

Het is trouwens niet onmogelijk dat er, parallel aan de informele logica, binnen de evolutie van mensen een soort van religieuze intuïtie is ontstaan als bindende, sociale functie. Maar dit betekent dan wel dat mensen een fopspeen wordt voorgehouden die hen in het sociale gareel houdt en het bovendien mogelijk maakt dat zij bestand zijn tegen grote ontberingen. Het determinisme van de natuur wordt omgebogen tot een diep fatalisme. Ook het humanisme, gefundeerd in de menselijke autonomie en levend vanuit het idee van verantwoordelijkheid, is dan een fopspeen binnen de westerse cultuur ontstaan om aan fatalisme en bijgeloof te ontsnappen.

[5]

Menselijke verantwoordelijkheid kan alleen worden begrepen vanuit de praktische argumentatie en dus vanuit regelgeleid gedrag.[41] Je moet dan duidelijk maken dat iemand verantwoordelijk kan worden geacht, hoewel hij vanuit een behavioristisch standpunt zich toch altijd kan verweren tegen zijn nalatigheid door zich te beroepen op de alles bepalende werking van de ver-sterkers binnen de context, waarbinnen hij zich bevond. Determinisme en verantwoordelijkheid gaan immers in principe niet samen.
Verantwoordelijkheid behoort oorspronkelijk tot het westers theologisch-metafysische denken en functioneert als onderdeel van een religieus-geestelijk, innerlijke leven. Je weet wat je in vrijheid te doen staat en neemt je verantwoordelijkheid op je omdat de plicht je roept. Een uiterlijke/goddelijke of innerlijke/ethische instantie bepaalt de grenzen waarbinnen handelingen behoren plaats te vinden. Je maakt een vrije keuze op grond van je plichtsgevoel binnen een situatie die je eigenlijk dwingt een andere weg te gaan omdat die meer belonend of minder aversief is. Je kent het gevaar, maar je helpt in oorlogstijd een vluchteling het land uit. Zo'n standvastige keuze wordt je als verdienste aangerekend. Je hebt verantwoordelijk gehandeld, je kunt je handeling tegenover God en tegenover je geweten verantwoorden. Het tegendeel geeft je schaamtegevoelens.[42] Met de pragmatische paradox als gevolg: *Man is most free when controlled by God* (of door zijn plichtsbesef/geweten).[43] Maar een paradox neem je, als gelovige, nu eenmaal altijd op de koop toe. Nu is het duidelijk dat bovengenoemde hulpactie ook kan worden uitgevoerd door iemand die puur naturalistisch denkt. En iedereen kan de redenen bedenken (in termen van persoonlijke en sociale versterking) waarom hij dat zou doen zonder dat hij het woord plicht of verantwoordelijkheid in de mond behoeft te nemen. Ook bij een beoordeling van deze situatie gelden de principia van eenvoud en enkelvoud: het naturalisme heeft god, noch ethisch ik nodig. Bedenk ook dat je binnen *contingency shaped behavior* eenzelfde soort (hulpvaardig) gedrag waarneemt zonder dat er over verantwoordelijkheden wordt gesproken, zoals je dat ook niet doet als je ziet dat bv dolfijnen en chimps elkaar (en anderen)helpen.
Verantwoordelijkheid is *rule governed behavior* en wordt vaak gekoppeld aan positie en rol. Deze eisen een volwassen houding, zelfbeheersing en

zelfstandigheid ('autonomie'). Er wordt van je verlangd dat je in bepaalde duidelijk omschreven omstandigheden ervoor zorgt dat de zaken op orde zijn. Als de resultaten negatief uitvallen kan je dat worden toegerekend en word je er op afgerekend, zelfs als je zelf schade hebt ondervonden. Verantwoordelijk gedrag is dus gedrag dat je tegenover jezelf en anderen kunt verantwoorden. Het betekent in laatste instantie dat je op verstandige manier doel, middelen, effecten en risico's afweegt. Je reageert op verantwoorde wijze als je de gevolgen op langere termijn in je overwegingen meeneemt en je om die redenen op korte termijn negatieve versterking op de koop toeneemt of afziet van positieve versterking. Een gevangene in oorlogstijd helpen kan heel onverantwoordelijk zijn, wat je plichtsgevoel je ook moge voorhouden. Praktische argumentatie verschaft mensen enige ruimte ('vrijheid') om zich aan de directe druk van de omstandigheden te onttrekken en op enige afstand op een verantwoorde manier beslissingen te nemen, plannen te maken en voorstellen te doen.

[6]

In veel gevallen bepaalt de samenleving wat verantwoordelijk gedrag is. Een morele code schrijft je voor hoe je je plichtsgetrouw moet gedragen, de socialisering zorgt ervoor dat deze code als geweten gaat werken. Het inwerken van bepaalde persoonlijke versterkers wordt zo bij voorbaat als onverantwoordelijk (= kwaad, zondig) veroordeeld (en bestraft). Mecca Chiesa: 'It is possible to accept that a person's behavior is determined to the same extend as all other natural phenomena and at the same time to recognize that a given community has a right, even a responsibility to provide consequences in the interests of other persons within the community.'[44] En zo wordt een natuurlijk determinisme hardhandig vervangen door een sociaal determinisme, - en ook dat in de lijn van de evolutie.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Lewontin meent in een kritische reactie op Changeux dat de neurobiologie de vraag moet behandelen naar de positie van het *ik*, en dan van een *willful "I"*. Lewontin 2001, blz.103. Wat volgens hem nog niet betekent dat je je op speculatief terrein behoeft te begeven. 'No biologist now doubts that organisms are chemico-electrico-mechanical systems. Our problem is that, in contrast to other domains of the physical world where a few strong forces dominate phenomena, the organism is the nexus of a very large number of weakly determining causal pathways, making it extremely difficult to provide complete explanations' (id., blz.xxii). Dawkins zoekt de onbepaalbaarheid op het niveau van de neuronen: 'Neurones may be amplifiers of fundamentally indertiminate physical events.' Dawkins (1982)/1999, blz.11. Zonder dat dit alles behoeft te leiden tot het aanvaarden van een bewuste wil.
2. Pieron 2004 IV. Exc.XLVII, Het nature-nurture debat.
3. Met de cel als drijvende kracht. Gerald Edelman, Klare lucht, louter vuur. Bert Bakker, Amsterdam, 1993, hoofdstuk 6, blz.73-87 ('Topobiologie, lessen van het embryo').
4. BSS/CH 1984 [J.H.Barkow, Of false dichotomies and larger frames], blz.680-681.

5. BSS/CH 1984 [Skinner, Response to Gottlieb], blz.704. Vergelijk E.K.Morris, J.F. Lazo& N.G.Smith, Whether, when, and why Skinner published on biological participation in behavior. The Behavior Analyst, 27/2, 2004, blz.153-170. De uitkomst: gedurende zijn gehele loopbaan, en met veel interesse.
6. Dawkins 1989, blz.57.
7. Zo tref je leergedrag aan bij bijen. Dawkins 1989, blz.98. Zie Pieron 2004 I. 4.1.1.1(n).
8. BBS/CH 1984 [R.Dawkins, Replicators, consequences, and displacement activities], blz.486. Dawkins is in dit artikel trouwens vol lof voor Skinners artikel *Selection by consequences* in BSS/CH 1984. Dat is van belang omdat Skinner hier grensoverschrijdend te werk gaat en een verrassende vergelijkingen maakt tussen evolutionaire en operante processen. De vergelijking tussen evolutionaire en gedragsmatige processen zelf werd reeds langer gemaakt.
9. Binnen de ethologie tref je een structurele en functionele richting aan met Lorenz en Tinbergen respectievelijk als oervaders. De laatste legt nadruk op de fylogenetische en ecologische druk die organismen binnen evolutie ondergaan. Meeuwen die in een meer open ruimte leven, verwijderen de schalen van de eieren als de jonkjes zijn uitgekomen, leven ze in een rotsgebied met spleten dan volgen ze dit patroon niet (Catania/Hineline 1996 [Crawford on Krebs&Davies], blz. 333-334).
10. Catania&Hineline 1996 [Crawford on Krebs&Davies], blz. 341.
11. Catania&Hineline 1996 [Shettleworth on Tinbergen], blz. 314-315, naar aanleiding van de graafwesp die zeer snelt leert opmerkelijke punten in zijn omgeving als baken te (her)kennen. Zie verder Catania&Hineline 1996 [Crawford on Krebs&Davies], blz 343 over de buitengewone vorm van ruimtelijke herinnering bij roofvogels.
12. Catania&Hineline 1996 [Schwartz on Seligman&Hager], blz.310-311.
13. Een groot probleem komt voort uit de gewoonte om binnen de ethologie het gebruik van cognitivistische terminologie als vanzelfsprekend te aanvaarden. Zie bv Catania&Hineline 1996 [Wasserman on Hulse, Fowler& Honig], blz.445-459 met een kritische reactie van John Malone (id., blz.461-465). Vergelijk id. [Wixted on Kendrick, Rilling & Denny], blz.467-476.
14. Catania&Hineline 1996 [Crawford on Krebs&Davies], blz 337.
15. Catania&Hineline 1996 [Crawford on Krebs&Davies], blz.344-345 met een vergelijking van het gebruik van de term *optimality* (op zich al een verdachte, theoretische term) door beide onderzoeksrichtingen.
16. Verder Rachlin 1991, blz.168-177. Het probleem is wel dat de experimenten, waarop Staddon en Simmelhag hun stellingname baseren, bij een voortdurende herhaling (door Skinner zelf) niet werden bevestigd. BSS/CH 1984 [Skinner, Response to Staddon], blz.707. Daarom is het jammer dat Rachlin de studie van Staddon en Simmelhag uitvoerig behandelt zonder op deze cruciale kwestie in te gaan. Het is immers, zoals Haack terecht beweert, noodzakelijk dat de leden binnen een bepaalde wetenschappelijke gemeenschap het met elkaar eens zijn voordat je aanspraak kunt maken op de geldigheid van je bewijs. Haack 2003, blz.71.
17. Catania&Hineline 1996 [Schwartz on Seligman&Hager], blz.308.
18. Vooral Staddon getroost zich veel moeite om de atheoretische getinte operante psychologie te bewegen zich meer bezig te houden met de theoretische achtergronden van de gedragsanalyse. In feite vraagt hij de terugkeer naar een nieuw methodologisch ('theoretisch') behaviorisme. Staddon 2001, met name blz.140-146.
19. Catania&Hineline 1996 [Smith on Sober], blz.275.
20. Catania&Hineline 1996 [Schwartz on Seligman&Hager], blz.307.
21. S.M.Schneider, Evolution, behavior principles, and developmental systems. Jeab, 2003, 79, blz.137-152 (bespreking van G.Gottliebs *Synthesizing nature-nurture*, 1997). Citaat: blz.148.
22. Skinner: '[B]ut when asked what I mean by [*radical behaviorism*], I have always said, "the philosophy of a science of behavior treated as a subject matter in its own right apart from internal explanations, mental *or physiological*.' Todd&Morris 1995 [B.F.Skinner, *The behavior of organisms* at fifty], blz.150, vergelijk id., blz.156.
23. BSS/CH 1984 [Skinner, Reply to Catania], blz.718.
24. Skinner 1938, blz.428. Vergelijk Catania&Hineline 1996 [Donahoe & Parker on McClelland et al.], blz. 506, id. [Hayes, Hayes&Reese on Pepper], blz.584-585, id. [Marr on Mach], blz.46-47.
25. Catania&Hineline 1996 [Smith on Sober], blz.272-273.

26. Zie Catania&Hineline 1996, [Smith on Sober], blz.275-276, waar ten onrechte wordt gesproken van een *tautology problem*. Verder Pieron 2004 IV. Exc.XXX. Het kringbewijs.
27. Dawkins 1989, blz.144, blz.190, Lewontin 2001, blz.52-53, Dennett 1996, blz.239.
28. Zie bv Lattal&Chase 2003 [J.W.Donahoe, Selectionism], blz.103-128.
29. Pieron 2004 IV. Exc.XLVII.3.1. De probleemstelling (E.O. Wilson).
30. Pieron 2004 I. 8.7.0.2. Stirner.
31. Skinner 1976, blz.138. In zijn *The behavior of organisms* stelt Skinner dat de werkelijkheid een experimenteel karakter heeft -hij spreekt van 'experimental reality'-, zonder dat dit betekent dat er sprake is van de werkelijkheid als wetenschappelijke constructie. Todd&Morris 1995 [L.D.Smith, Inquiry nearer the source: Bacon, Mach, and *The behavior of organisms*], blz.47.
32. Laudan bij Lattal&Chase 2003, [M.J. Marr, Empiricism], b lz.79. Eenzelfde standpunt kun je, zoals later zal worden aangetoond, aan Nietzsche toeschrijven (→ I.8. Conclusie [5])
33. Lattal&Chase 2003, [M.J. Marr, Empiricism], blz.79. Skinner stelt uitdrukkelijk dat de wereld er is zoals hij (er) is. Wel zijn er volgens hem verschillende manieren om tegen die wereld aan te kijken. Of je daaruit kunt concluderen dat er bij Skinner sprake is van een soort kantiaans dualisme (Zuriff) of zelfs van een dualisme dat de tegenstelling tussen klassieke mechanica en quantumfysica, tussen determinisme en waarschijnlijkheid weerspiegelt (Marr), is een heel andere vraag. Todd&Morris 1995 [M.J.Marr, Quantum Physics and radical behaviorism: some issues in scientific behavior], blz.124-125.
34. Todd&Morris 1995 [M.J.Marr, Quantum Physics and radical behaviorism: some issues in scientific behavior], blz.126, Lattal&Chase 2003 [J.E.R.Staddon, Humanism and Skinner's radical behaviorism], blz.135-137 ('Truth-value and reinforcement history are not antithetical, one is the product of the other', blz.136).
35. Lattal&Chase 2003 [J.E.R.Staddon, Humanism and Skinner's radical behaviorism], blz.140-144, Staddon 2001, blz.88-93.
36. Pieron 2004 I. 3.6.2. Status van de logica: pragmatisme.
37. Zie B.J.Whorf, Sprache, Denken, Wirklichkeit. Rowohlt, Reinbek, 1974, Hoofdstuk III ('Sprache und Logik').
38. Lattal&Chase 2003 [J.E.R.Staddon, Humanism and Skinner's radical behaviorism], blz.132. Vergelijk Staddon 2001, blz.78-80 ('Knowledge and evolutionary epistomology'). Een uitspraak die kan worden gezien als een indirecte aanval op coginitieven als Dennett.
39. Pieron 2004 I. 8.6.6.3. De naturalistische drogredenering.
40. Lattal&Chase 2003 [E.Ribes-Iñesta, Concepts and theories], blz.148-149.
41. Niets wijst erop dat Skinner, zoals Staddon probeert aan te tonen (Staddon 2001, blz.84-86), ontkent dat mensen verantwoordelijk kunnen worden gesteld voor hun daden. Integendeel. Wel is het juist dat hij vanuit zijn aanval op de autonome mens het denkbeeld afwijst dat mensen -innerlijk en vanuit zichzelf- plichtsgevoel en verantwoordelijkheidsbesef bezitten.
42. Het begrip schuld heeft een diep godsdienstige connotatie (→ II.12), soms met dynamistische aspecten die liggen in de sfeer van taboe en noodlot. Vergelijk Harré&Parrot 1996 [P.Heelas, Emotion talk across cultures], blz. 175. Bij Freud krijgt de term een seculiere betekenis, maar dan met een sterk culturele impact. Pieron 2004 II. KCF 3.4.2.3-5. Belangwekkend zijn Nietzsches (genealogische) beschouwingen over schuld (id. I. 8.8.3), waaruit duidelijk wordt dat schuld in de eerste plaats een juridisch begrip is. VergelijkHarré&Parrot 1996 [G.Taylor, Guilt and remorse], blz.57-65.
43. Pieron 2004 III. Exc.III. 4. De pragmatische paradox.
44. Lattal&Chase 2003 [M.Chiesa, Implications of determinism], blz.255.

6. MENTALISTISCHE BEGRIPSVORMING

Inleiding

> Any behaviorist who debates a cognitivist before a (lay) audience labors under a sever disadvantage. While the cognitivist is free to explain human action in terms of thoughts, beliefs, desires, and other mental concepts familiar to the listeners, the behaviorist cannot enjoy a similar rapport with the audience. Either behaviorists are seen as asserting the wildly counterintuitive claim that thoughts, beliefs, desires, and the like do not exist, or they must explain the exceedingly complex behaviorist position on the relationship between the mental concepts of everyday discourse and the concepts of a behavior science. Thus the behaviorist continually risks alienating others, or putting them to sleep, or both.
>
> G.E.Zuriff[1]

Binnen de hedendaagse psychologie staat de gedragswetenschap aan de zijlijn. Zelfs in haar bloeiperiode was haar invloed klein. De oorzaak daarvan is eerder ideologisch dan wetenschappelijk van aard. Het behaviorisme in al zijn richtingen neemt radicaal afstand van het humanisme en daarmee van een mensbeeld dat de moderne, westerse cultuur lijkt te symboliseren. De vrije mens met zijn autonome persoonlijkheid handelt vanuit een rijke innerlijke, geestelijke wereld en schept zijn eigen universum tegen de verdrukkingen van de natuur in.
De gedragswetenschap is in de ogen van de humanist schaamteloos oppervlakkig en eenzijdig. Zij is op geen enkele manier in staat de grootsheid van de menselijke cultuur te verklaren. Bovendien is haar visie op de psychologie veel te beperkt. Centraal staat immers de vraag *waarom* mensen zich op een bepaalde manier bewegen (= gedragen). Wat zet mensen aan, wat is de motivatie achter hun gedrag? Wat zijn hun wensen? Wat willen ze? Opvattingen ('beliefs') beinvloeden als vanzelfsprekend je gedrag. Je doet toch iets omdat je iets gelooft of een bepaalde mening bent toegedaan? Ik heb dat paaltje verzet omdat ik vond dat het er het gevaarlijk stond. Ik heb niet gestemd omdat ik geloof dat de democratie niet meer functioneert.
Nu is een lichaam een flux. Vanaf het meest prille begin is het in beweging, innerlijk en uiterlijk. Deze beweging is continu, zonder onderbrekingen, zelfs niet tijdens een zware ziekte of coma. Veel van dit gedrag kan worden uitgelegd als motorische en complex-operante activiteit.
Maar, kun je je afvragen, zijn er daarnaast dan geen diepere oorzaken die binnen de contingenties werken en die ze aanvullen (p dan q, *omdat r*). Worden menselijke activiteiten bv niet van binnenuit gestuurd door behoeften? Je wilt drinken omdat je dorst hebt, je gaat joggen omdat je lichaamsbeweging nodig hebt, je gaat op vakantie omdat je aan rust toe bent.
Toch voegt deze benadering niets toe aan het gegeven operante gedragspatroon: zo is het drinken van water een middel om je dorst te lessen, je maakt

een einde aan een negatieve stimulus. *Behoefte* is een descriptieve term, die aangeeft dat iemand iets nodig heeft. Als mens ben je je bewust van zo'n negatieve situatie en zul je wensen dat er verbetering komt. Maar met alleen maar wensen verander je die situatie niet, wel door een plan te maken of een voorstel te doen om vervolgens de zaak aan te pakken. *Wil, wens en behoefte* zijn beschrijvende, geen verklarende termen.
Ook bij bedoelingen en doelstellingen is er geen sprake van innerlijke, psychische strevingen die het gedrag verklaren. Doelen liggen opgesloten in het taalgedrag: je overlegt binnen het kader van de praktische argumentatieover wat je te doen staat, met jezelf of met anderen. Daarna maak je plannen of je doet voorstellen. Als binnen een groep wordt overwogen wat je met elkaar te doen staat, verklaar je dat toch ook niet uit de innerlijke doelstellingen die de groep regeren, zo staat het ook met individuele mensen. Nee, het zijn beloningen en narigheden die ieder overleg sturen. En van deze heb je alleen weet omdat ze je in het verleden zijn overkomen. Baum: 'All intentional statements, including self reports, although they appear to refer to the future, actually refer to the past. Words like *intend, want, try, expect,* and *propose* can always paraphrased by "In circumstances like these in the past...".' [2]
Zulke tegenwerpingen, die in de lijn liggen van Ryle en Wittgenstein II[3], overtuigen de tegenstanders volstrekt niet. Om de handelingen van mensen echt te begrijpen moet je weten hoe geestelijke toestanden ('mental states') als bewustzijn en intentionaliteit functioneren. Daarom in dit gedeelte een beschrijving en kritische analyse van deze begrippen die nu eenmaal binnen de mentalistische en de fenomenologisch getinte filosofie de kern vormen. Dit aan de hand van werk van Daniel Dennett, Robert Nozick en Donald Davidson.

Intentionele begrippen

Dennett lanceerde in het jaar dat Skinner met emeritaat ging een scherpe en volgens sommigen beslissende aanval op de operante psychologie. Opvallend genoeg leidt hij zijn kritiek in met een ideologische stellingname en bestrijdt hij zijn opponent niet op grond van wetenschappelijke beginselen -dat eist een andere aanpak-[4] maar verwijt hij hem een filosofisch en ethisch apriori: 'The claim is that behavioral science proves (!) that people are not free, dignified, morally responsible agents.'[5] Deze claim leidt Skinner, volgens Dennett, af van zijn visie op de psychologie (of beter: op de mens), een visie die inhoudt dat mensen geen autonome wil bezitten, maar volledig onderworpen zijn aan de wetten van de natuur.
Nu is determinisme op zich een terechte claim als je het wetenschappelijk denken als uitgangspunt neemt.[6] Je kunt immers ook stellen dat de natuurkunde bewijst dat stenen geen wilskracht bezitten, en dat een natuurkundige deze stelling afleidt uit zijn visie op de natuurkunde (of beter: op de natuur). Hij zal beweren dat experimenteel onderzoek op grond van het principe van enkelvoud duidelijk maakt dat de aanvaarding van een wil in de steen overbodig

is. (Waarbij je als aristotelicus de natuurkundige kunt verwijten dat hij de natuur te kort doet omdat hij niet wil inzien dat alles erop wijst dat de stenen hun weg *zoeken.* De gewone omgangstaal gebruikt in dit geval toch ook niet voor niets een intentioneel begrip!).
Juist de vergelijking met de natuurkunde zal Dennett tegenstaan. Mensen, dat blijkt uit hun gedrag, zijn meer dan vallende stenen. Zij zijn intelligente wezens. Juist op grond van hun rationaliteit kunnen zij intentioneel handelen. De computer, met zijn logische inslag, biedt een opzienbarende parallel.[7] Je kunt immers het spel van een schaakmachine zonder problemen in intentionele begrippen vertalen: 'If the computer *wants* to capture my bishop and *believes* I wouldn't trade my queen for his knight, then the computer will move his pawn forward one place.'[8] Een computer herkent een probleem en zoekt uit hoe hij moet handelen. '[W]e know that there is a purely mechanistic explanation of the chess playing computer, and yet it is *not false* to say that the computer *figures out* or *recognizes* the best move, or that it *concludes* that its opponent cannot make a certain move, any more than it is false to say that a computer adds or multiplies.'[9] Intentionele begrippen kun je blijkbaar niet missen bij de beschrijving van intelligent gedrag, ook al kun je er geen beslissend beroep op doen. Het principe van enkelvoud, zal Dennett opmerken, gaat in dit geval gewoonweg niet op, omdat het noodzakelijk is een nieuwe, belangwekkende interpretatie van de gegevens te leveren.[10]
Maar ja, je spreekt ook nog steeds over kleuren hoewel je weet dat ze eigenlijk niet bestaan. Nee, Dennett komt er niet zo gemakkelijk vanaf: de rationaliteit, die via een programma in de computer wordt ingebracht, blijft bij de mens van raadselige afkomst. Blijkbaar is er in de woorden van Ryle toch een spook in de machine.[11] Dit dan in de vorm van een redelijk, logisch programma.[12] En hoe je het ook wendt of keert zo'n programma is voor de outsider uiteindelijk niet-fysisch van aard.[13]
Bovendien, Dennett komt aan het einde van zijn betoog niet terug op het apriori van Skinner.[14] Dat is jammer, want de lezer zou graag willen horen of er vanuit de geopperde intentionaliteit dan toch waardigheid en verantwoordelijkheid voor mensen kan worden opgeëist. En als dat zo is, komen deze eigenschappen dan ook toe aan computers?

Bewustzijn

[1]

Dennetts betoog is zwak, ondanks de hoge toon ervan en het legt de operante psychologie geen strobreed in de weg. Anders ligt het met Nozick. Deze geeft een analyse van het cognitivistische kernbegrip *bewustzijn*[15] zonder de gedragswetenschap in haar klassieke en operante vorm af te vallen of buiten te sluiten. Toch is zijn betoog zuiver speculatief. Nergens ondersteunt hij zijn hypothesen met direct experimenteel onderzoek.

Nozick begint nogal verrassend met een verdediging op de voorhand: 'It is to ask what consciousness actually does, what (in its actual context) it serves to do. It does not matter if that same thing could be done in a vastly different situation by other means not involving consciousness'.[16] Tegenvoorbeelden worden blijkbaar bij voorbaat terzijde geschoven. Bovendien wordt apriori gesteld dat het bewustzijn een psychologische activiteit is, waarvan hij de functie(s) in kaart zal proberen brengen.
Nu staat het volgens Nozick vast dat je je bewust van iets gewaar kunt zijn. Ook kun je bewust zijn van het gegeven dat je iets bewust gewaar wordt. 'In one sense, a perception is conscious when we are consciously aware (through the perception) of the *object* perceived. In another sense, a perception is conscious when we are aware *of the perception*, just as with the mental items beliefs and desires, what makes them conscious is being aware *of* them.'[17]
Gradaties van bewustzijn in de eerste betekenis zijn met name *iets opmerken*, *aandacht voor iets hebben* en *zich concentreren.*
Maar er is meer. Een organisme moet zich voortdurend aanpassen aan de veranderende omstandigheden en staat voor keuzes: 'The *context* for the operation of consciousness is a choice point, where evolution has left unsettled what is to be done.'[18]
Niet dat dit betekent dat er vooralsnog echte keuzes worden gedaan. 'That something is *an evolutionary choice point* does not entail that it is a point at which the *organism makes choices* . At evolutionary choice points, it will not be prefixed what the organism does, but the organism's behavior may be determined at random or by some process that we would not term *choices*, e.g., Pavlovian conditioning or even perhaps operant conditioning. Nevertheless[19], the fact that evolutionary choice points are the context for consciousness suggests that the function of consciousness is somehow to aid in (or set the stage for) the making of choices. We are conscious of what is or might be usefull for choice.'[20]
Het lijkt dus gerechtvaardigd om aan te nemen dat het bewustzijn een cruciale rol speelt bij de flexibele aanpassing van gedrag aan nieuwe omstandigheden: 'The *function* of conscious awareness is to enable action to be more accurately, precisely, subtly and flexibly oriented to the world.'[21] Zo koppelt het bewustzijn gedrag aan de feiten. Het organisme is dan beter op de toekomst gericht en is in staat voorspellingen te doen. Nog sterker: het bewustzijn is een integrererende kracht, die representaties in de vorm van meningen en kennis voortbrengt. 'This general capacity, which has registered these different first-level registrations and crude responses, is able, let us suppose, to integrate and to produce some representations of them and then to crudely respond or adapt to this resulting representation.'[22] Het bewustzijn als een allesomvattende geestelijke activiteit: 'Consciousness involves the meshing of different streams of data into a unified synthesis or represention.'[23] Dit alles naast de zintuiglijk-kwalitatieve functies die het bewustzijn bezit.

[2]

Nozick staat binnen de huidige mainstream -zoals ook binnen de popmuziek een niet al te begerenswaardige positie- met een betoog dat uitgaat van een combinatie van cognitivistische en neurofysiologische [24] analyses en hypotheses. Ook hij ziet, zoals zo velen, in het bewustzijn iets wat uiteindelijk toch de lichamelijke wetmatigheden te boven gaat. 'To the question of why conscious awareness is needed, of why the same underlying physical states cannot produce the same causal results without any conscious awareness being present, the answer is that without conscious awareness, those physical states would not have those particular results. The law according to which they do have those particular results are special laws that apply only to states that are identical with conscious states. Consciousness is different.' [25]
Voor de discussie is het teleurstellend dat Nozick met opzet de vraag ontloopt of het wel zo duidelijk is dat het bewustzijn een (specifieke) functie heeft.[26] Op deze manier lapt hij de principes van eenvoud en enkelvoud aan zijn laars. In plaats daarvan volgen er -met een beroep op Gödel[27]- verregaande en omvattende speculaties over de emergentie van nieuwe wetten binnen het kader van de quantumfysica.[28] Speculaties welke die van een Penrose[29] te boven gaan. Zij staan een zakelijke benadering van de problemen in de weg. Neem de uitspraak 'Conscious awareness is necessary for *learning* discriminative behavior, for acquiring new discriminative behavior.'[30] Je moet volgens Nozick je van een discriminatieve stimulus bewust zijn, wil er nieuw gedrag ontstaan. Hij citeert Bernard Baars: 'We expect consciousness to be involved in learning of novel events, or novel connections between known events.'[31] Dit betekent dat je bv kunt voorspellen dat je, als je bij een rat de *striate cortex* wegneemt, deze niet zal reageren op een discriminatieve stimulus en hij dus niet kan worden geconditioneerd. Maar wat betekent het dat *een rat* zich bewust moet zijn van een discriminatieve stimulus? Niets natuurlijk. Bij ratten kan er alleen maar sprake zijn van bewustzijn in een primaire betekenis.[32] En dit valt hoe dan ook binnen het kader van de (automatische) evolutionaire keuze. De proef bewijst dan niets. Bovendien is er sprake is van een mentalistische redenering apriori. Pas als je aanneemt dat bewustzijn een hersenactiviteit is die op grond van mentale representaties een bepaald gedrag veroorzaakt, kun je 'bewijzen' dat bij ratten deze activiteit door beschadiging van de cortex, waar deze activiteit blijkbaar huist, afwezig is. Je ziet het, voortdurend wordt het principe van enkelvoud aangetast, hier maar vooral ook in de aanhaling van Baars.

[3]

Nu een meer alledaags probleem. Je kunt geluiden gewaarworden, ze horen en er met aandacht of zelfs geconcentreerd naar luisteren. Voor Nozick is zo'n oplopende activiteit te danken aan het vermogen je bewust meer en meer op de dingen te richten.[33] Dit geldt dan bv ook voor de trits gewaarworden-kijken-zien.

Aandacht wordt beschouwd als een bewuste activiteit die uit het individu voortkomt. Toch leert de ervaring je al gauw het tegendeel: aandacht wordt niet gericht, maar getrokken[34], bv omdat het onderwerp je boeit of omdat je weet dat je iets af moet maken. In dat opzicht kun je menselijk gedrag vergelijken met de zonnebloem die zich op de zon richt of met de rat die zijn hendel indrukt. Beide worden aangelokt, de één door het licht, de ander door het drinken. Bij geen van tweeën is er sprake van een innerlijke gerichtheid op een doel. Zij kennen geen verwachtingen, geen anticipaties. [35]
Nee, aandacht ligt in de omgeving[36] en staat tegenover afleiding/'verstrooiing'. Dat je aandachtig met iets bezig bent, betekent dat allerlei zaken in je omgeving niet in staat zijn je af te leiden, bv omdat je veel plezier hebt in waar je mee bezig bent of omdat je onderwerp je gewoonweg dwingt verder te gaan. Catania: '[O]rganisms do not attend to stimuli because they are informative. Instead, they attend to informative stimuli only if those stimuli are conditional reinforcers.'[37]
Het is bovendien de vraag of aandachtig gedrag wel zo bewust is, je zou eerder het tegenovergestelde kunnen stellen: je gaat op in de dingen en verliest de werkelijkheid uit het oog. Aandachtig gedrag ligt in dezelfde lijn als zelfbeheersing en kan worden aangeleerd. Trainingsactiviteiten zijn er een meer uitgebouwde vorm van.

[4]

Tenslotte nog een filosofische kraker van de eerste orde. Zoals boven door Nozick wordt verondersteld, komt er binnen de evolutionaire ontwikkeling een stadium tot stand waarbinnen mensen bewuste keuzes maken.'The context of consciousness, we have said, is a choice point that evolution has left unsettled. It is plausible that consciousness gives decision processes a flexibility beyond that of prewired decision rules and the (unconscious) analyses that these utilize.'[38]
Nozick heeft natuurlijk gelijk als hij beweert dat menselijk gedrag zich niet mechanisch voltrekt langs de lijnen van aangeboren gedragspatronen en de aangeleerde modellen van de klassieke conditionering. Aan de andere kant lijkt de operante conditionering een voldoende verklaring te geven van dat wat binnen psychologie en filosofie de bewuste keuze wordt genoemd. Daar waar de veranderingen in gedrag binnen een bepaalde situatie verrassend en onverwacht zijn, kan je achteraf het idee krijgen dat je een keuze hebt moeten doen terwijl het gedrag voor de buitenwereld zich gewoon langs lijnen van geleidelijkheid heeft bewogen. *Ik koos ervoor te vluchten.* Een 'aarzeling' wordt als keuze geïnterpreteerd.
Belangrijker zijn de keuzes zoals ze in de argumentatieleer[39] aan de orde komen. Hier worden beslissingen en besluiten genomen, en dat binnen een context van wensen, doelen en middelen. Zij zijn het product van overwegingen die worden gestuurd door versterkers. *We besloten met vakantie naar*

Spanje te gaan. Bewustzijn wordt in dit geval niet, zoals door Nozick, gedefinieerd in termen van psychische vermogens, maar van verbale activiteit. Taal leert mensen onderscheid te maken tussen zichzelf en de omgeving, zich van een ander te onderscheiden, wat alleen al blijkt uit het gebruik van de persoonlijke voornaamwoorden. Bovendien leren zij zich bij zichzelf te rade te gaan. Ze spreken met zichzelf en geven zichzelf, zoals Ryle uitlegt, bevelen en adviezen.[40] Er ontstaat zo een gedrag dat door regels wordt gestuurd en dat dus losstaat van zijn directe versterking. Je leert doel en middel te onderscheiden en enige afstand te nemen. Vooral leer je om de gevolgen op een wat langere termijn onder ogen te zien. Praktische argumentatie en Skinners *rule governed behavior* vallen voor een belangrijk samen, wat niet valt te verwonderen omdat operant gedrag wordt gekenmerkt door de eenheid van doel en middel. Regels ('rules') zijn orders, instructies en adviezen in implicatieve vorm: 'Alleen als je veel traint (M), kun je goed presteren (D).'
De vraag is natuurlijk of deze taalkundige benadering voldoende is om het ongrijpbare begrip *(zelf)bewustzijn* uit te leggen.[41] Is het juist te stellen dat bewustzijn daar optreedt waar mensen in woorden onderscheidingen maken? Velen zullen deze aanpak als armzalig van de hand wijzen. Toch lijkt zij meer op haar plaats dan de omvattende speculaties van Nozick en de zijnen, die duidelijk het doel hebben mensen uit te tillen boven het alledaags gewoel en op te nemen in emergente werelden die hen in hun ogen worden voorgetoverd door de quantumfysica.

Mentalisme

> The position might be put this way: the study of human action, motives, desires, beliefs, memory, and learning, at least so far as these are logically tied to the so-called 'propositional attitudes' cannot employ the same methods as, or be reduced to, the more precise physical sciences.[42]

[1]

Een filosofische vorm van mentalisme tref je aan in het werk van Donald Davidson. Bij hem geen beroep op AI en neurofysiologie. Zijn betoog lijkt op het eerste gezicht te staan in de fenomenologische traditie van een Brentano, Husserl en Meinong [43], maar het blijkt bij nader inzien meer dan bij deze filosofen een poging te zijn het natuurwetenschappelijke denken ernstig te nemen.
Uit de eerste zinnen van een klassiek artikel uit 1970[44] wordt direct duidelijk waar Davidson staat: 'Mental events such as percievings, rememberings, decisions, and actions, resist capture in the nomological net of physical theory. How can this fact be reconciled with the causal role of mental events in the physical world? Reconciling freedom with causal determinism is a special case of the problem if we suppose that causal determinism entails capture in, and the freedom requires escape from, the nomological net. ./. I start from

the assumption that both the causal dependence, and the anomalousness of mental events are undeniable facts.' [45]
Een stellingname die veel vragen oproept. Het lijkt er sterk op dat ethische overweging en vanuit een humanistisch mensbeeld de voornaamste bron zijn van Davidsons denken: het draait in de eerste plaats om autonomie en vrijheid (in kantiaanse zin). Om die te redden heb je een wereld nodig die losstaat van de gedetermineerde wereld van de natuurwetenschappen. Om zo'n wereld te constitueren heb je specifieke feiten nodig die daar de basis van vormen. Maar nu is het probleem dat wat Davidson *mental events* noemt, niet meer zijn dan verschijnselen, waarvan je nog moet aantonen dat zij als gebeurtenissen, en daarmee als feiten kunnen worden aangemerkt. Op dit punt zou het goed zijn om het onderscheid dat Ryle maakt tussen succeswerkwoorden en episodische werkwoorden strikt toe te passen.[46] Zo geven beslissen, zich herinneren en zich bewustzijn geen gebeuren maar een eindtoestand aan. Zij zijn het resultaat van complexe processen in de hersenen in samenhang met de leergeschiedenis en de context.
Maar juist deze soort van redenering verwerpt Davidson. Mensen verkeren in zijn ogen in een mentale toestand ('mental state'), in een geestelijke staat van bv hopen, geloven, begeren of bedoelen.[47] Zo'n toestand uit zich in propositionele attitudes, die worden uitgedrukt in een 'that-clauses' zoals in *'Hij is er van overtuigd dat p'*. Zulke proposities hebben een eigen filosofische status[48] en zijn bv onderworpen aan logische criteria. Bovendien tonen zij aan dat mensen zelf van nature een rationele inslag bezitten. 'To have a single propositional attitude is to have a largely correct logic, in the sense of having a pattern of beliefs that logically cohere.[49] This is one reason why to have propositional attitudes is to be a rational creature.' [50]
Mensen zijn dieren, maar zij verschillen als volwassenen essentieel van andere dieren. 'Some animals think and reason; they consider, test, reject, and accept hypotheses; they act on reasons, sometimes after deliberating, imagining consequences, and weighing probalities; they have desires, hopes, and hates, sometimes for good reasons. They also make errors in calculation, act against their own best judgements, or accept doctrines on inadequate evidence. Any one of these accomplishments, activities, actions, or errors is enough to show that such an animal is a rational animal, for to be a rational animal is just to have propositional attitudes, no matter how confused, contradictory, absurd, unjustified, or erroneous those attitudes may be.' [51]

[2]

En zo kom je terecht in een omvattende wereld van speculatief denken dat wordt gestuurd door het onwrikbare denkbeeld dat in de menselijke mentale wereld de oorsprong van alle -objectieve- kennis ligt.[52] 'It is here, I suggest, that we come to the ultimate springs of the difference between understanding minds and understanding the world as fysical. A community of minds is the basis of knowledge; it provides the measure of all things. It makes no sense

to question the adequacy of this measure, or to seek a more ultimate standard.'[53]
Vooropgesteld: er is geen enkele reden om aan te nemen dat het bestaan van een omvattende mentale wereld door mensen, althans buiten een deeltje van de westerse intelligentia om, ernstig wordt genomen. Een ervaringsfeit is het in ieder geval niet. Zelf heb ik er bv geen idee van wat ik me er bij moet voorstellen. Maar mijn kijk zal wel op hetzelfde geestelijke tekort berusten waarop ook het gebrek aan godsgeloof is gebaseerd. Niet voor niets lijkt de discussie binnen dit gebied van de speculatieve filosofie sterk op het werk van theologen. Wat moet je bijvoorbeeld denken van het argument van Davidson dat je je, als je de werkelijkheid van mentale toestanden en gebeurtenissen ontkent, je je anti-realistisch opstelt en je je visie aanpast aan je eigen vooroordelen. '[T]he real or the true is cut down to the size of a favored form of knowledge.'[54] Maar dan is het ontkennen van astrologische fibraties en de magische analogieën die ze oproepen ook een vorm van antirealisme.
Aan de andere kant is er maar een heel klein groepje mensen dat een naturalistisch wereldbeeld met zijn nihilistische gevolgtrekkingen voor zijn rekening wenst te nemen. Voor het overgrote deel van de mensheid is deze denkvorm volstrekt onbespreekbaar. De keuze zal eerder vallen op een animistisch mensbeeld, met de ziel als centrum van het leven of, in moderne tijden, op het humanisme dat denkt langs de lijnen van de cognitieven en een broertje dood heeft aan welke naturalistische, laat staan behavioristische benadering dan ook.

[3]

Nu heeft het mentalistische programma iets tweeslachtigs. Het aanvaardt de natuurwetenschappelijke methode bij het onderzoek naar de fysieke verschijnselen, maar voor de geestelijke wereld gelden andere regels en wetten. De connectie tussen beide blijft dan altijd in de lucht hangen. Daarmee plaats het mentalisme zich buiten de wetenschap. Zij tast niet alleen het principe van eenvoud aan, maar zij maakt het ook onmogelijk voorspellingen te doen, want je weet nooit welk principe er werkt: het intentionele of het mechanistische. Komt een voorspelling op grond van fysiologisch-gedragsmatige voorspellingen niet uit -en is het onderzoek dus mislukt-, dan kun je dat wijten aan de geestelijke inbreng van het organisme en het dus toch accepteren. Ryle's pingpongbal-effect. Of merk je op dat chimps wel eens een propositionele attitude zouden kunnen bezitten, dan stelt Davidson dat je in dit geval helemaal niet empirisch te werk kunt gaan, omdat het om een filosofische kwestie gaat.[55] En zo dringt speculatie dieper en dieper het discours binnen. Het is maar al te duidelijk dat een Cartesiaans dualisme op de loer ligt. Maar daar wil Davidson niet van weten. Hij pleit voor een *anomalous monism* waarbij het gaat om een 'token-token version of monism, which holds that each object or event identified in mental terms is identical with an object or event identifiable in physical terms, though[56] *the classes* staked out by the mental

vocabulary cannot be equated by definition or strict laws with classes definiable in the physical vocabulary.'[57] Het is niet mogelijk psychofysische wetten (op de gebruikelijke manier) te definiëren omdat de predikaten uit de psychologie en die uit de natuurkunde niet met elkaar zijn te vergelijken en onderling niet meetbaar zijn. '[M]ental and physical predicates are not made for one another. In point of lawlikeness, psychophysical statements are more like 'All emeralds are grue' than like 'All emeralds are green'[58]. Beide soorten uitspraken zijn *heteronomic*, ze maken gebruik van een verschillende woordenschat.[59] Er bestaat dus geen *type-identiteit* tussen geestelijke en lichamelijke eigenschappen.[60]

[4]

Dit geldt bv voor de benadering van de causaliteit. Zo zijn op het geestelijke vlak overtuigingen de oorzaak van intentionele activiteiten op basis van gegronde redenen.[61] Het gebruik van het begrip causaliteit wijkt blijkbaar binnen de psychologie sterk af van dat binnen de natuurwetenschappen. 'The laws of physics may, if we please, be called causal. The point is that they do not employ causal concepts. The concentration of psychology on the causal role of reasons rules out any hope that the basic mental concepts can fitted into a closed system of laws.'[62] En zo dreigt weer de splitsing in twee werelden. Reductie, zelfs een methodologische of hiërarchische wordt uitgesloten.[63] Wel zijn mentale eigenschappen in zekere zin afhankelijk ('supervenient') van lichamelijke eigenschappen omdat gebeurtenissen die in lichamelijk opzicht aan elkaar gelijk zijn dat ook in geestelijk opzicht zullen zijn. Hetzelfde samenspel van hormonen en neuraal netwerk zal bij twee mensen dezelfde emotie vertonen. Verander je in geestelijk opzicht, dan verandert ook je lichamelijke constitutie. 'Anomalous monism shows an ontological bias only in that it allows the possibility that not all events are mental, while insisting that all events are physical.'[64]
Toch, dat moet duidelijk zijn, biedt deze opvatting geen oplossing. Davidson lijkt er zelf ook moedeloos onder te worden, vooral als hij zich bezighoudt met de vraag hoe het mogelijk is dat kleine kinderen van een niet-intentionele staat overgaan tot een intentionele. 'We have many vocabularies for describing nature when we regard it as mindless, and we have a mentalistic vocabulary for describing thought and intentional action; what we lack is a way of describing what is in between. This is particulary evident when we speak of the 'intentions' and 'desires' of simple animals. We have no better way to explain what they do.'[65] Het ziet ernaar uit dat er een onoverkomelijk probleem ontstaat als je een volledige beschrijving wilt geven van de emergentie van het denken.

[5]

Soms vragen de tegenstanders zich dan ook met enige verbijstering af waarom men zo star vasthoudt aan het mentale vocabulaire. Zo biedt de operante

psychologie aan de hand van contingenties en regelgeleid gedrag een redelijke verklaring van het begrip intentionaliteit[66] zonder te verwijzen naar een middenrijk van geestelijke begrippen. Opvallend genoeg gaat Davidson in zijn beschrijving van intentionaliteit in eerste instantie mee met dat wat bv Wittgenstein en Kripke op dit punt naar voren brengen (en wat geheel in de lijn ligt van Skinners opvattingen): intentionaliteit valt samen met regelgeleid gedrag.[67] Maar dan wijkt plotseling zijn nuchtere beschrijving voor het mysterie van de betekenissen en daarmee van de menselijke communicatie. Intentionaliteit kan uiteindelijk niet in fysische termen worden weergegeven.[68] Intentioneel gedrag kan alleen worden verklaard in termen van overtuigingen ('beliefs') en wensen, waarvan de propositionele inhoud de activiteiten een redelijke basis geeft ('rationalize').[69] Met uiteindelijk een verwijzing naar en beroep op de autonome persoonlijkheid: 'We explain a man's free actions, for example, by appeal to his desires, habits, knowledge and perceptions. Such accounts of intentional behavior operate in a conceptual framework removed from the direct reach of physical law by describing both cause and effect, reason and action, as aspects of a portrait of a human agent.'[70] En daarmee is de discussie afgesloten.

[6]

Tenslotte nog de vragen die zich afspelen rond het gezag dat de eerste persoon enkelvoud aan zijn eigen gedachtewereld zou moeten kunnen toekennen ('first person authority'). Dit met de strijd tussen mentalisme en behaviorisme[71] in het centrum. Davidson: 'At one time behaviorism was invoked to show how it was possible for one person to know what was in an other's mind; behaviorism was then rejected, in part because it could not explain one of the most obvious aspects of mental states: the fact that they are in general known to the person who has them without appeal to behavioristic evidence.' [72]
Eerlijk gezegd, geen enkele behaviorist zal van dit soort aantijgingen wakker liggen. In de eerste plaats ontkent hij helemaal niet dat mensen hun eigen belevings- en denkwereld bezitten, een wereld waar alleen zij toegang toe hebben. Wel zal hij bestrijden dat er een standaard van rationaliteit en werkelijkheid in mensen ligt opgeslagen op grond waarvan zij op unieke manier zichzelf en anderen kunnen kennen en beoordelen. [73]
Ook zal een behaviorist ontkennen dat je echt kunt weten wat je denkt, gelooft of bedoelt. En juist dat is wat Davidson beweert.[74] Toch zijn de argumenten tegen zijn stellingname overweldigend. Neem, om te beginnen de uitspraak van Klaus Kinski '*De mensen geloven dat ik hartstikke gek ben. Ik ben de enige die weet dat dit niet klopt.*'[75] Daarnaast, en dat is van meer belang, blijft het natuurlijk de vraag of er wel een onaantastbaar *ik* bestaat dat over zichzelf kan oordelen. Het *ik* als subject is niet alleen een maatschappelijk product[76], ook is het vluchtig en ontwijkend[77], het is zelfs, in de definitie van Hernnstein Smith een brok tegenstrijdigheden ('scrappiness').[78] Als onderdeel van de verhalen die zich in de belevingswereld afspelen is het nu eens auteur of

narrator, dan weer acteur. Houvast is er niet. Bovendien ziet het ernaar uit dat de ander mij beter kent, dan ik mezelf[79], ook al omdat ik mezelf leer kennen in de spiegel die de ander mij voortdurend voorhoudt.
Dat ik in deze complexe situatie ooit zou kunnen weten wat ik nu eigenlijk denk en geloof, lijkt uiterst twijfelachtig. Ook Davidson schijnt dit te beseffen. Wat overblijft is cognitief gezien magertjes: hij houdt vol dat gedachten van mensen privé zijn en dat er sprake is van asymmetrie: iemand die denkt, weet dat hij dit doet op een manier waarop een ander dat niet kan.[80] Maar dit lijkt me niet voldoende om de zwaarbeladen mentalistische theorie te redden.

Conclusie

Er zij geen argumenten waarmee je de stelling kunt verdedigen dat mensen een onafhankelijk mentaal–cognitief systeem bezitten waardoor zij zich onderscheiden van dieren.[81] Het ligt veel meer voor de hand het gedrag te definiëren in (naturalistische) termen van genetische programma's, neurofysiologische processen en operant gedrag. Zonder daarmee de aparte plaats van mensen binnen de natuur tekort te doen of te ontkennen dat zij een innerlijke belevingswereld bezitten.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Catania&Hineline 1996 [Zuriff on Stich], blz.411. Haakjes door mij toegevoegd.
2. Baum 2003, blz.83.
3. De ontkenning van Wittgenstein dat hij behaviorist is, zal eerder slaan op conventionele vormen van behaviorisme dan op Skinners visie. Dit omdat Wittgensteins eigen anti-mentalistische instelling uiteindelijk alleen maar tot een (radicaal) behaviorisme kan leiden. Zie Catania&Hineline 1996 [Day on Wittgenstein and Skinner], blz.551-553 ('Antimentalism').
4. In Dennett 1996 gaat hij met meer nuance om met de operante psychologie en geeft hij aan waarom naar zijn mening het skinneriaanse mensbeeld te smal is (m.n. blz. 374-375, blz. 395).
5. Dennett 1981, blz.54. Het mentalisme verdedigt volgens Daniel Robinson een rationeel, kantiaans idee van vrijheid: 'Freedom available to a moral being who is (paradoxically) bound by the "laws of freedom". One is not "free to contravene the law of contradiction"'. Paradoxaal is het wel: je bent niet vrij omdat je rationeel gebonden bent en dus ben je vrij. BBS/CH 1984 [D.N.Robinson, Behaviorism at seventy], blz.641-643, citaat: blz.643. Zie verder Pieron 2004 I. 6.7.14. Kant. Vrijheid als idee.
6. Pieron 2004 III. Exc.XXI.0. Voor een verdediging van het determinisme vanuit het gezichtspunt van de operante psychologie: Lattal&Chase 2003 [M.Chiesa, Implications of determinism], blz.243-258. Belangrijk in dit verband is het gegeven dat mensen zich vanouds hebben gezien als een nietig onderdeeltje van de omvattende, wereldorde: Moira, Maät, Tao, Rita (Pieron 2004 I. 5.1.2.0). Pessimisme overweegt, fatalisme heerst. Chiesa van haar kant maakt duidelijk dat een wetenschappelijk-deterministische levensvisie dit pessimisme juist ontkent. En daarmee bestrijdt zij Dennett (id., blz.208-209) die deterministen een duistere, koude, bedreigende, afschuwwekkende, beklemmende en angstaanjagende kijk toeschrijft. Zoals de dood van God eens mensen beangstigde doet dat nu de dood van het Ik. Een klassiek voorbeeld van het argumentum ex periculo.
7. Pieron 2004 III. Exc.IV.3.1.4.2a/b. Dennett: intentionaliteit en rationaliteit.
8. Dennett 1981, blz.59.
9. Dennett 1981, blz.64.
10. Pieron 2004 I. 7.2.3. Principe van enkelvoud, noot.

11. Pieron 2004 III. Exc.XV.0.2.2. Ryle: De intellectualistische legende.
12. Pieron 2004 III. Exc.XV.0.4. De geest als logisch programma.
13. Later zal Dennett uitvoerig proberen uit te leggen hoe naar zijn mening intentionaliteit is ontstaan binnen het raam van de evolutie. Dennett 1996, blz.200-207. Voor een kritiek, met name op de samenhang van adaptie, teleologie en intentionaliteit binnen Dennetts werk: Fodor 1998, hoofdstuk 15 ('Deconstructing Dennett's Darwin').
14. Hoe moeilijk het Dennett vaak valt om op een kundige manier op Skinners werk te reageren blijkt uit zijn reactie op diens artikel over de aanpak van de subjectieve terminologie binnen de psychologie. Het blijft bij een uiterst oppervlakkige en vijandige kritiek, waarbij uit niets blijkt dat hij in de gaten heeft hoe hij op indirecte manier alleen maar de superioriteit van zijn tegenstander bevestigt. BBS/CH 1984 [D.C.Dennett, Wishfull Thinking], blz. 556-557.
15. Pieron 2004 III. Exc.XV.5. Het bewustzijn.
16. Nozick 2001, blz.172.
17. Nozick 2001, blz.366.
18. Nozick 2001, blz.177.
19. Het 'niettemin' is in handen van een speculatief denker (en niet alleen van hem) een middel om een discussie tegen alle redelijkheid in toch voort te zetten.
20. Nozick 2001, blz.177.
21. Nozick 2001, blz.180.
22. Nozick 2001, blz.186.
23. Nozick 2001, blz.191.
24. Pieron 2004 III. Exc.XV.4.1. Neurofysiologie. De (cognitieve) werking van de hersenen.
25. Nozick 2001, blz.230.
26. Nozick 2001, blz.179.
27. Pieron 2004 I. 3.5.8.3. Gödel.
28. Pieron 2004 I. 7.5.3k.1. De werkelijkheid binnen de quantumfysica.
29. Pieron 2004 III. Exc.XV.5.2.3. Penroses afwijzing van het computatieve model.
30. Nozick 2001, blz.182-184 (citaat: blz 184), blz.368-369.
31. Nozick 2001, blz.184, Baars zelf poneert de *global-workspace theory of consciousness* (id. blz.370).
32. Pieron 2004 III.Exc.XV.5.1. Het primaire bewustzijn
33. Nozick 2001, blz. 181. Nozick spreekt van *the zoom-lens theory of attention.* Zie daartegenover: Pieron 2004 III. Exc.XV. 5.3.4. Openheid.
34. Pieron 2004 I.4.6.3.5n. Aandacht.
35. Zie Catania&Hineline 1996 [Wixted on Kendrick, Rilling & Denny], blz.471.
36. Skinner: 'An organism is attending to a detail of a stimulus whether or not its receptors are oriented to produce clear-cut reception, if its behavior is predominantly under control of that detail.' Skinner 1953, blz.124.
37. Lattal&Chase 2003 [A.Ch.Catania, Verbal governance, verbal shaping, and attention to verbal stimuli], blz.314.
38. Nozick 2001, blz.179. Voor een scherpzinnige en kritische benadering van het vraagstuk van de bewuste wil: Wegner, De bewuste wil als kompas (Pieron 2004 III. Exc. XXI.1.3.2).
39. Pieron 2001 I. 9.9. Praktische argumentatie.
40. Pieron 2004 III. Exc.XXI.1.3.1. Ryles analyse van het ik.
41. Pieron 2004 III. Exc.XV.5.3.5. Zelfbewustzijn.
42. Davidson 2001, blz.240. Voor een tegenvoorstel: Skinner 1978, blz.104.
43. Edwards 1972 VI [R.M.Gale, Propositions, judgements, sentences, and statements], blz.494-505. Op deze plaats een goed overzicht van de traditionele inzichten op dit gebied.
44. Davidson 2001, hoofdstuk XI ('Mental events').
45. Davidson 2001, blz.207.
46. Pieron 2004 I. 4.6.3. Gilbert Ryle: een analyse van cognitieve begrippen.
47. Dit vanaf de eerste bladzijde. Expliciet gebruik van deze term: Davidson 2002, blz. 128. Vergelijk Pieron 2004 III. Exc.XV.
48. Klassiek is de bespreking van Ryle ('Are there propositions?') in Proceedings of the Aristotelian Society, 1929-30.
49. Davidson 2002, blz.96 en blz.126 voor een uiteenzetting over het holistische karakter van de menselijke geest. Zie ook Davidson 2001, blz.217.

50. Davidson 2002, blz.99.
51. Davidson 2002, blz.95.
52. Bv Davidson 2002, blz.88-89.
53. Davidson 2002, blz.218.
54. Davidson 2002, blz.69-70, citaat: blz.70.
55. Davidson 2002, blz. 95.
56. Zoals het 'niettemin' bij Nozick, is ook dit 'hoewel' bij Davidson een poging om op speculatieve manier een discussie voort te zetten die hij net op redelijke gronden heeft afgesloten.
57. Davidson 2002, blz.72. Hij keert zich hiermee tegen de identiteitstheorie van een Smart en een Feigl. Edwards 1972 V [J.Schaffer, Mind-body problem], blz.339, Beckermann cs 1992 [A.Beckermann, Introduction], blz.6-8.
58. Davidson 2001, blz.218.
59. Davidson 2001, blz.219, vergelijk blz.222.
60. De oplossing van Davidson valt binnen een traditie, waarin een kentheoretisch dualisme zich teweer stelt tegen de *type-identity*-visie. Aanhangers van dit dualisme vind je onder logisch positivisten, neo-behavioristen en cognitieve psychologen. Todd&Morris 1995 [J.Moore, Some historical and conceptual relations among logical positivism, behaviorism, and cognitive psychology], blz.65-66. Met de gevaren van solipsisme en van een metafysisch dualisme. Id. blz.66-67.
61. Davidson 2002, blz.216, vergelijk id. blz.125 met een beroep op de *decision theory*. Pieron 2004 I. 9.8.1.2. De beslissingstheorie.
62. Davidson 2002, blz.71. Vergelijk Davidson 2001, blz.214-215.
63. Pieron 2004 I. 7.5.2n. Reductie.
64. Davidson 2001, blz.214. Voor een kritische analyse van het begrip *supervenience*: Beckermann cs 1992 [A.Beckermann, Introduction], blz.12-14, id. [A.Beckermann, Supervenience, emergence, and reduction], blz.95-100, id. [J.Kim, 'Downward causation" and emergence], blz.124-125, blz.132-133.
65. Davidson 2002, blz.128.
66. Intentionaliteit is voor Davidson het *mental event* bij uitstek. Davidson 2001, blz.211. Met ook hier de vraag hoe je over dit begrip als een geestelijk gebeuren kunt spreken. Kun je er mee bezig zijn? Is het een activiteit? Zie verder Lattal&Chase 2003 [P.N.Hineline, When we speak of intentions], hoofdstuk XI.
67. Davidson 2002, blz.112-117.
68. Davidson 2002, blz.30.
69. Davidson 2002, blz.99.
70. Davidson 2001, blz.225.
71. Pieron 2004 III. Exc.XV.2.0. Het behaviorisme, inleiding.
72. Davidson 2002, blz.22-27. Met een bespreking van Tyler Burges experimenten op dit gebied. Citaat: blz.23.
73. Davidson 2002, blz.91.
74. Bv Davidson 2002, blz.35-36.
75. Klaus Kinski naar aanleiding van zijn rol in *Herzogs Nosferato - Phantom der Nacht* (of ten opzichte van zijn eigen leven?). In Jürgen Müller, Films van de jaren 70. Taschen, zj, blz.549.
76. Pieron 2004 III. Exc.XXI.1.2.2. Skinner: subject zelf/object zelf.
77. Pieron 2004 III. Exc.XXI.2. Ryles analyse van het ik.
78. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.5.1.3. Hernnstein Smith: Scrappiness.
79. Davidson 2002, blz.5-7, blz.15-17. Met een bespreking van de opvattingen van Ryle, Wittgenstein II en Joseph Agassi. Vergelijk Pieron 2004 II. Exc.XXI.2.4. Ryle.
80. Davidson 2002, blz.52. Het is erg moeilijk uit dit artikel ('The myth of the subjective') af te lezen waar de grenzen van het mentalisme nu eigenlijk liggen en wat er van de oorspronkelijke theorie nog blijft staan.
81. Pieron 2004 II. KCF.3.3. Een kloof tussen mens en dier?

7. NIETZSCHES NATURALISME

Amor fati. So sterben wie ich ihn einst sterben sah: siegend, vernichtend. Agon. Nietzsche: een hallucinerende en bedwelmende wereld van verdichting en hypnose. Wijkend word je toch meegesleept door een mengeling van wijsheidsspreuken, mythen, fabels, raadsels, epigrammen, aforismen, redevoeringen, anekdoten, pamfletten, brieffragmenten, allegorieën, gedichten, essays en verhandelingen. Werelden in zichzelf opgesloten. Visioenen. Metaforen. Nietzsche -zo kun je hem alleen maar zien- tot leven gewekt in een roman van Pynchon, een film van Russell of Greenaway. Als narrator alom-tegenwoordig in zijn mateloze ik-gerichtheid en zelfbetrokkenheid. Maar ook in zijn lijden en ziekte, zijn tweespalt en Zerrissentheit, levend tussen waan en werkelijkheid, tussen zelfopgeblazenheid en minderwaardigheidsgevoelens: de heilige en de nar, de goddelijke hansworst. Teruggekeerd te midden van de oude Grieken en Romeinen: dionysische rituelen, sofoklitische tragedies, initiaties, orakels, dithyramben, mythen, wedkampen en veldslagen. Theater. Wreedheid en ondergang. De zweep. Kunstzinnige genieën en heroën alom. Sfeer van eenzaamheid, vervreemding. En dan de toon: verongelijkt en geëxalteerd tegelijk. De tocht naar de Hades. Noodwendigheid en eeuwigheid. Roes, extase en stilte: avond, zee en maan, het Ave Maria zachtjes meegevoerd door kerkklokken. Filosofische schijn-gevechten. Opstanden, brandstapels en volksgerichten. Ja, gerichten, vele gerichten. Profeten en zieners. Delphi. Bayreuth. De stad, het plebs, de slaven, de soldaten. Burgers reeds in hun doodskleed. Fellinische karakters. Don Quichote. Don Juan. Kathedralen in vuur en vlam. Wouden, bergen, oceanen, havens, stranden. Silbern, leicht, ein Fisch schwimmt nun mein Nachen hinaus... Werkkampen. Bordelen, hoeren en heiligen. Labyrinten. Maskers. Dans. Droom, Maya. Zarathustra, Ich bin deine Wahrheit. Goethe. Dionysus. Ja des Seins ewig bin ich dein Ja. Beelden en verhalen die zich voortdurend spiegelend herhalen in het rad van de eeuwigheid. Vergiss nicht, Mensch, den Wollust ausgeloht: du - bist der Stein, die Wüste, der Tod ...'

Inleiding

> Wir sprechen von Natur und vergessen uns dabei: wir selber sind Natur, quand même -. Folglich ist Natur etwas ganz Anderes als Das, was wir beim Nennen ihres Namens empfinden.[1]
>
> Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewige lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld - und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich.[2]
>
> Wille zur Macht als Erkenntniss - nicht "erkennen", sondern schematisiren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfniss genug thut.[3]

In het kader van het onderwerp van dit boek is de positie van Nietzsche van belang omdat zijn invloed binnen de postmoderne cultuur bijzonder groot is. Bovendien staat hij in de traditie van het naturalisme en verkondigt hij een onvervalst nihilisme, gekoppeld aan een felle, indringende aanval op metafysica en religie. Zijn leer doet vooral opgang in anti-moderne kringen en vormt, zoals Geoff Waite heeft aangetoond, een ernstige bedreiging voor de westerse cultuur zoals die zich na de Verlichting heeft ontwikkeld.

Het ironische van Waites onderneming is dat hij de nietzscheaanse ontmaskeringstechnieken van antimodernen als Derrida en de feministen ernstig neemt, ze toepast en daarmee aantoont dat onder het oppervlak van Nietzsches filosofie diepgaande politieke strategieën schuilgaan.[4] Waite zelf ziet in het marxisme het enige alternatief voor een nietzscheaanse wereld. Maar dat is maar de vraag. Deze plaats lijkt mij eerder toe te komen aan een positivistisch pragmatisme, hoewel het zeker lijkt dat het marxisme inhoudelijk belangrijke aanvullingen heeft op dat wat binnen een formeel-wetenschappelijke benadering van mens en groep wordt vastgesteld.

In dit hoofdstuk zal afstandelijkheid worden betracht. De vraag waar het in eerste instantie om gaat is of Nietzsche wel een naturalistische filosofie verdedigt. Iets anders geformuleerd: hoe komt het dat je vanuit een positivistisch en pragmatistisch kader vaak met zo veel instemming Nietzsche kunt lezen? Afstandelijkheid betekent bv dat ik Nietzsches kernboodschap alleen maar indirect ter sprake zal brengen. Het is geen gewoonte meer deze kernboodschap op ouderwetse wijze en zonder enige schroom weergegeven.[5] Toch is ze al in de eerste periode voluit aanwezig met haar visie op strijd, oorlog, slavernij, wreedheid en de *Herrenmensch.* Deze kernboodschap staat -hard en meedogenloos- achter alle aanvallen van Nietzsche op de westerse moraal zoals die zich voordoet in christelijke, socialistische en utilaristische denkbeelden. In veel samenvattingen en kritieken vanuit het nietzscheaanse kamp wordt deze boodschap grotendeels en soms zelfs volkomen genegeerd of weg geïnterpreteerd. Heel sterk (en onvergeeflijk lichtzinnig) komt dit laatste naar voren bij Thomas Mann: 'En ineens ziet men het hele esthetische spel van slavernij, oorlog, geweld en verrukkelijke wreedheid ergens ver weg in het licht van het onverantwoordelijke spel en de kleurrijke theorie.' Ook beschouwt hij Nietzsche uiteindelijk als een humanist, een verlate Verlichtingsdenker met een religieuze ondertoon. Uit het vervolg zal onomstotelijk het tegendeel duidelijk worden.[6]

Verrassend is het ook dat Robert Solomon beweert dat Nietzsche *natuurlijk* geen negatieve deugden verdedigt, deugden die inhouden dat je anderen schade toebrengt en krenkt. Nietzsche zou geen immoralist zijn, maar hij zou juist een rijkere vorm van moraliteit nastreven, een moraliteit die meer -en vanuit een breder perspectief- uitgaat van persoonlijke talenten en is gericht tegen de verbodsmoraal van het *Gij zult niet.*[7] De resultaten van zo'n gedragscode kennen we. Ze worden prachtig weergegeven in de film *Kagemusha*[8] van Kurosawa, waar een stijlvol en gepolijst jungleprincipe à la Nietzsche heerst. Je wordt verplaatst in een cultuur waar in de heerser en zijn clan alleen tellen, waar het gewone volk onderdeel is van het spel van de elites, als bediende of als soldaat. Hun dood is als het wegwaaien van een blaadje in de wind. Vreemd genoeg leef je meer mee met de duizenden paarden die aan het einde van de film in de strijd omkomen dan met de ruiters. Vrouwen zijn binnen deze setting alleen nuttig als concubine of voedster. Aan de andere kant is het een cultuur waarin muziek en noh-spel bloeien, waar het leven zich afspeelt binnen verfijnde interieurs en wordt omlijst door een grootse architectuur. De film biedt tenslotte een ingenieuze nietzscheaanse plot van schijn en werkelijkheid, van leugen en bedrog, zonder dat het publiek ook maar één moment zal denken dat deze wereld de zijne niet is. Zo is het

als vanzelfsprekend dat de bediende die bij toeval een gevaarlijk geheim heeft ontdekt uit voorzorg onmiddellijk wordt gedood (wie zou hier van een moord durven spreken?). En de uitkomst van de film? Geen triomf, maar diepe smart niet om de nederlaag maar om het gebrek van loyaliteit onder de getrouwen. Een smart die ook Nietzsche voorziet.
Het zijn deze cultuur en deze moraal waaraan Solomon blijkbaar de voorkeur geeft boven die waarin slaven de boventoon voeren: 'But when we compare the self-confident perspective of the master with the reactive perspective of the slave, do we really want to say that there is no reason to prefer one to the other?'[9]

Naast de kernboodschap zal ik ook voor een belangrijk deel Nietzsches cultuurkritiek met zijn aanvallen op burgerdom ('die Philister-Kultur') en Bildungsideaal[10], op godsdienst en christendom[11] buiten beschouwing laten.
In dit verband is het wel van belang te weten waarom de aanval van Nietzsche zich vaak in het bijzonder op het Christendom richt. Dit verwijt hij een slaafse houding ('de ascetische moraal') en een wrokkige instelling die zich uit in een zoeken naar wraak ('ressentiment'). Maar ook tegenover de religie in het algemeen staat hij uiterst sceptisch: 'Noch nie hat eine Religion, weder mittelbar noch unmittelbar, weder als Dogma noch als Gleichniss, eine Wahrheit enthalten.'[12] Bovendien ziet hij zichzelf als een onvervalst atheïst: 'Kurz dass wir Gott als Gott leugnen. Er ist der Gipfel der psychologischen Verlogenheit des Menschen.'[13] Het atheïsme betekent de overwinning op een (primair) gevoel, dat naar zijn mening -en terecht- een van de grootste bedreigingen is van de menselijke geestelijke gezondheid. '[J]a die Aussicht ist nicht abzuweisen, dass der volkommne und endgültige Sieg des Atheismus die Menschheit von diesem ganzen Gefühl, Schulden gegen ihren Anfang, ihre causa prima zu haben, lösen dürfte. Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zu einander. - '[14]

Al met al is het mijn doel om de inzichten van de meester zo te beschrijven dat het ook de nietzscheanen zal bevallen.[15] Zijn denkbeelden zullen worden behandeld overeenkomstig de drie belangrijkste perioden uit zijn leven[16] zonder daarbij persoonlijke levenssituaties te beschrijven, hoewel zijn leven, zijn wijze van schrijven en zijn plaats binnen zijn eigen tijd -en de periode daarna-, het moeilijk maken zijn werk te scheiden van alles wat er na hem, met hem en om hem heen is gebeurd. Denk aan het sterk autobiografische karakter van zijn werk, aan zijn ziekte[17] of aan de geur van fascisme[18] die er rond zijn oeuvre hangt. Maar voor dit moment -en voor de rest van dit boek- tellen alleen zijn woorden.

Toch valt het niet mee om je aan deze belofte te houden. Ogenschijnlijk spreekt Nietzsche zichzelf voortdurend tegen, zijn begrippen zijn vaak moeilijk te definiëren en te interpreteren. Magnus en Higgis wijzen op termen als *Übermensch, eeuwige wederkeer, wil tot macht* en *perspectivisme*. Bovendien is het begrip *interpretatie* zelf aan discussie en interpretatie onderhevig.[19] Dit alles hangt samen met Nietzsches denkbeeld dat een discours nooit enige vastheid zal vertonen, zij is zoals de werkelijkheid om ons heen niets anders dan een stromend, fluctuerend spel, waarin metaforen en paradoxen de overhand hebben. Voor een analyticus die op zoek is naar een redelijke argumentatie blijft hier niet veel ruimte over. Zo kan hij bv weinig met het gegeven dat Nietzsche het *ad hominem*[20] als een vanzelfsprekend retorische instrument beschouwt en dat hij gebruik maakt van zelf-ontploffende begrippen, begrippen die hun tegenstelling als het ware in zich dragen.[21]
Filosofie is volgens Nietzsche bovendien essayistisch van aard en kan niet meer zijn dan een persoonlijke belijdenis: 'Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie bisher

war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires; insgleichen, dass die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Leibenskeim ausmachten, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist.'[22] Dit betekent nog niet dat er willekeur in het spel is. Nietzsche eist ook precisie in definitie en helderheid van denken[23], je moet zijn eigen werk, vindt hij, lezen zoals een filoloog zijn *Horatius* leest.[24] Niet voor niets verwijst hij vaak met bewondering en jaloezie naar de helderheid van het Franse denken.

Toch lijkt Nietzsche soms van je te eisen dat je een ingewijde wordt, dat je je volledig in zijn manier van denken inleeft en dat je zijn werk herkauwt omdat je anders niet tot hem kunt doordringen. Je moet een bepaalde hardheid kunnen bezitten, moed kunnen opbrengen voor het verbodene: 'Eine Vorliebe der Stärke für Fragen, zu denen Niemand heute den Muth hat; der Muth zum Verbotenen; die Vorherbestimmung zum Labyrint.'[25] Met daaraan de vraag gekoppeld hoeveel waarheid je wel kunt verdragen.[26] Colli maakt dan ook een onderscheid tussen naïeve en dappere lezers[27], Jaspers van zijn kant meent dat je alleen via een heel persoonlijke instelling Nietzsches werk kunt binnendringen.[28] En zo krijgt zijn oeuvre -met dat van Plato[29]- iets esoterisch en mythisch.[30]

En dat is niet alles. Theologen zal het opvallen hoeveel gelijkenis er bestaat tussen de studie rond Nietzsche en die rond de Christelijke leer. Bijbelgeleerden van over de gehele wereld vertalen de boeken uit de Heilige Schrift, plaatsen ze binnen hun historische context, leggen ze uit en interpreteren ze. Theologen passen ze vervolgens in binnen de dogmatiek en ethiek. Daarbij leggen zij soms de nadruk op het OudeTestament, dan weer op het Nieuwe Testament met af en toe, als dat van pas komt, een uitstapje naar de apocriefe boeken. Dit alles binnen het kader van de eigen tradities. En wat blijkt: alles kan worden gecombineerd, alle tegenstellingen kunnen worden overbrugd, alle meningen kunnen worden gefundeerd. Duizenden en duizenden werken zijn er verschenen, waarvan de schrijvers er allen even overtuigd van waren dat zij gelijk hadden. En dit alles louter gebaseerd op mythe en overlevering, zodat als vanzelf de vraag opkomt naar de persoon achter dit gehele gebeuren.

Bij Nietzsche is het niet anders. Ook binnen de *nietzscheologie* tref je dezelfde terreinen van onderzoek aan als binnen de theologie: de analyse, exegese en interpretatie van de oorspronkelijke teksten, naast de inpassing hiervan binnen de eigen dogmatiek, ethiek (en esthetica). Ook hier de vele, verschillende scholen, ook hier de vraag naar welke boeken nu eigenlijk tellen, ook hier het verschijnsel dat iedereen, van links tot rechts, van rechtzinnig tot vrijzinnigheid meent zijn gelijk te kunnen halen uit een en hetzelfde oeuvre. En ook hier uiteindelijk de vraag wie de aanstichter van al dit onderzoek nu eigenlijk *zelf* is geweest. Met als gevolg uitgebreid historisch onderzoek naar de legendevorming rond zijn persoon.

De eerste periode (1871-1878)

[1]

Van het begin af aan is het beeld dat Nietzsche van de natuur en de cultuur heeft uiterst pessimistisch. We worden als mensen geheel ondergedompeld in 'a world that is contingent, conditional, temporal, and affective through and through, a world without absolute beginning, essence, purpose, or aim' (Chr.Cox).[31] De natuur (het 'Oer-ene'), in de vorm van een eeuwig, cyclisch *worden,*[32] als een chaos van spel en strijd.[33]

Dit *worden* is doortrokken van tegenspraak, lijden en smart.[34] Het wordt beheerst door een macht die altijd kwaad ('Böse') is. Wreedheid ('Grausamkeit') ligt ten grondslag aan alles wat er gebeurt, ook binnen de cultuur. 'Jeder Augenblick frisst den vorhergehende, jede Geburt ist der Tod unzähliger Wesen, Zeugen Leben und Morden ist eins.'[35] Met enig welbehagen wijst Nietzsche op de Homerische cultuur en de bloedige godenverhalen die er een weerspie-

geling van zijn: 'Welche irdische Existenz spiegeln diese widerlich-furchtbaren theogonischen Sagen wieder: ein Leben, über dem, allein die *Kinder der Nacht*, der Streit, die Liebesbegier, die Täuschung das Alter und der Tod walten .' Even verderop stelt hij dat de wreedheid van de overwinning het toppunt van levensjubel is ('die Grausamkeit des Sieges ist die Spitze des Lebensjubels'). [36]

Wreedheid speelt door het hele werk van Nietzsche mee. Zij is een verfijnde deugd [37] en behoort bovendien tot de oudste feestvreugde van de mensheid[38]. Hij kent wreedheid toe aan een oudere laag van de hersenen, die je tegenkomt bij leden van oudere culturen waarvan de hersenen nog niet een verfijnde ontwikkeling hadden doorgemaakt.[39]
Nietzsche stelt bovendien dat de beoordeling van wreedheid afhankelijk is van persoonlijke en maatschappelijke omstandigheden: de dader begrijpt niets van de wereld van het slachtoffer, en omgekeerd. In ieder geval is er van 'slechtheid' geen sprake.[40]

Het mensending is een smadelijk en jammerlijk niets, de schaduw van een droom.[41] Je kunt het leven maar beter ondergaan dan dat je er bewust en redelijk mee omgaat. Apollo als symbool van het verstandelijke en individuele moet wijken voor Dionysius, de godheid van het bruisende, instinctmatige leven.[42] Door deel te nemen aan het dionysische ritueel van dans en muziek kun je inzicht krijgen in de tragische achtergrond van het bestaan en verlossing vinden voor het lijden. [43]
Tegen deze achtergrond benadrukt Nietzsche het belang van een esthetisch-kunstzinnige benadering, waarin een synthese tot stand kan komen tussen het driftmatige en het redelijke. Zo wordt door de Griekse tragedieschrijvers de dionysische, instinctmatige chaos, die anders leidt tot volslagen losbandigheid (tot 'asiatischen Zerreissung')[44], ingekapseld binnen een apollinische orde. Toch staat in deze periode niet de kunst maar de mythe in het centrum van Nietzsches belangstelling. 'Ohne Mythus aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkracht verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab. Alle Kräfte der Phantasie und des Apollinischen Traumes werden erst durch den Mythus aus ihrem wahllosen Herumschweifen gerettet.'[45] Ook het wonder, als doorbraak van het eenzijdige causale denken, krijgt zo zijn plaats terug.

[2]

Voor Nietzsche liggen oorsprong en fundament van de menselijke existentie in de levende natuur. Nu bestaat het leven van dieren, maar ook van heel veel mensen, uit zinloos lijden dat zij instinctmatig ondergaan zonder dat ze zich daarop maar ook enigszins bezinnen. Dat is een zware straf. 'So blind und toll am Leben zu hängen, um keinen höhern Preis, ferne davon zu wissen, dass und warum man so gestraft wird, sondern gerade nach dieser Strafe wie nach einem Glücke mit der Dummheit einer entsetzlichen Begierde zu lechzen - das heisst Thier sein; und wenn die gesammte Natur sich zum Menschen hindrängt, so giebt sie dadurch zu verstehen, dass er zu ihrer Erlö-

sung vom Fluche des Thierlebens nöthig ist und dass endlich in ihm das Dasein sich einen Spiegel vorhält, auf dessen Grunde das Leben nicht mehr sinnlos, sondern in seinem metaphysischen Bedeutsamkeit erscheint.'[46] Kunstenaars, filosofen en heiligen leren je dat je niet mag terugvallen op je onbewuste dierlijke staat, maar dat je in hun geest de natuur moet voltooien, en vooral dan in de geest van de heiligen. 'Und so bedarf die Natur zuletzt des Heiligen, an dem das Ich ganz zusammengeschmolzen ist und dessen leidendes Leben nicht oder fast nicht mehr individuell empfunden wird, sondern als tiefstes Gleich- Mit- und Eins-Gefühl in allem Lebendigen: des Heiligen, an dem jenes Wunder der Verwandlung eintritt, auf welches das Spiel des Werdens nie verfällt, jene endliche und höchste Menschwerdung, nach welcher alle Natur hindrängt und -treibt, zu ihrer Erlösung von sich selbst.'[47] Zo leren we het leven te bevestigen, maar dan wel in haar tragiek en lijden.[48]

[3]

Nietzsche wantrouwt een ongebonden kennisdrift. Kennis van de natuur is goed, maar dan alleen in bezinning op een diepere samenhang, anders krijgt ze barbaarse trekken zoals dat bv in de wetenschap gebeurt.[49] Hij beroept zich op de Grieken. Dezen namen de traditionele elementen uit filosofie en wetenschap over om ze op hoger niveau in te vullen, te verheffen en te zuiveren.[50] 'Die Wissenschaft stürtzt sich, ohne solches Auswählen, ohne solchen Feingeschmack, auf alles Wissbare, in der blinden Begierde, alles um jeden Preis erkennen zu wollen; das philosophische Denken dagegen ist immer auf der Fährte der wissenswürdigsten Dinge, der grossen und wichtigen Erkenntnisse.'[51] Zonder dat een combinatie van beide deze kennis ook maar in de verste verte kan vastleggen. Het blijft bij een intuïtief, metaforisch stamelen. 'Was hier der Vers für den Dichter ist, ist für den Philosophen das dialektische Denken: nach ihn greift er, um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrificiren. Und wie für den Dramatiker Wort und Vers nur das Stammeln in einer fremden Sprache sind, um in ihr zu sagen, was er lebte und schaute, so ist der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik und wissenschaftliches Reflektiren zwar einerseits das einzige Mittel, um das Geschaute mitzutheilen, aber ein kümmerliches Mittel, ja im Grunde eine metaphorische, ganz und gar ungetreue Übertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache.[52]

[4]

De taal zelf gaat terug op metaforen, oorspronkelijk besef je dat, maar later ga je binnen de cultuur ongemerkt de metaforische taal als een referentiële beschouwen: je spreekt dan in feite onwaarheid, je liegt.[53]
Waarheid, stelt Nietzsche dan ook, is niet referentieel, maar metaforisch van karakter en afhankelijk van context en cultuur. Je kunt alleen de relaties tussen de dingen kennen, nooit de dingen zelf. En omdat deze relaties alleen maar

via metaforen worden vastgelegd[54], en bovendien afhankelijk zijn van levensverbanden, kunnen mensen niet anders dan liegen. Waarheid is een illusie.[55] Ook de gewone taal bedriegt je bij de beschrijving van de dingen.[56] Begrippen proberen het ongelijke gelijk te maken[57], ze suggereren een eenheid die niet bestaat. Het zijn vooroordelen.
De werkelijkheid als een dynamisch, organisch proces vol tegenstrijdigheden ontsnapt altijd aan de taal. Zij blijkt een fictie, een illusie te zijn. Iedere benadering is een dwaling. Daar is niets op tegen. Dwaling over het leven, schrijft hij later[58], is nu eenmaal aan het leven eigen en juist de illusie is een bron van vele betekenissen. Dwaling heeft mensen dan ook diep, teder en creatief gemaakt.[59] Dat blijkt uit mythe en kunst.
In het algemeen geldt dat de mythe, maar vooral ook de kunst meer kans bieden op kennis dan de wetenschap, omdat beide meer openstaan voor de werkelijkheid. De wetenschap is verstard omdat ze meent aan het metaforische karakter van taal en kennis te ontkomen. Maar dat is onmogelijk. 'Jeder Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, dass aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als ein Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und kaum gebändigt.' [60]

Nietzsches filosofische verhandelingen blijven gedurende de eerste periode binnen het kader van het naturalisme. Wel heeft hij soms de neiging de natuur te personifiëren, maar vergoddelijken doet hij haar niet. Ook kan hem worden verweten dat hij aanvankelijk de begrippen apollinisch en dionysisch gebruikt voor krachten die binnen de natuur werkzaam zijn. Een speculatieve veronderstelling die niet op waarneming is gebaseerd en waarvan het bestaan ook niet kan worden aangetoond. Het stoort bovendien dat hij in zijn vertoog waardebegrippen als leugen, wreedheid en moord binnensmokkelt.
Uiteindelijk blijkt dat Nietzsche aan de betovering van de natuur wil vasthouden - ook als oord van meditatie, zelfkennis en verlossing. En het zijn de mythische en de kunstzinnige uitingen die het meest geschikt zijn om aan dit idee/verlangen inhoud te geven. Denk aan de tragedie en aan het werk van Wagner. Het wetenschappelijke naturalisme wijst hij dan, dat kan niet anders, als verstard en eenzijdig van de hand, hoewel hij de wetenschappelijke methode van onderzoek wel aanvaardt en toepast. [61]

De tweede periode (1878-1882)

[1]

In deze periode houdt Nietzsche zich sterk bezig met methodologische vragen. Zonder wetenschappelijk onderzoek af te wijzen bezint hij zich op middelen de werkelijkheid op een meer passende manier te analyseren. Daarom een

nieuwe filosofische aanpak -de genealogie- waarin je een onderzoek doet naar de manier waarop er in je eigen tijd bv wordt gedacht over wat van waarde is. Je moet je daarbij niet objectief richten op de verschijnselen zelf, maar ze plaatsen in hun historische context, je inleven en nagaan hoe ze zijn ontstaan. Culturele verschijnselen moeten bovendien worden bestudeerd in hun onderlinge samenhangen en geïnterpreteerd vanuit verschillende gezichtspunten. De waarheidsvraag wordt opgeschort. Het is immers duidelijk dat iedereen bij het onderzoek die uitkomsten zal produceren die hem het meest van nut zijn. Ook hier heerst als zo vaak de wil tot macht. [62]
Deze visie loopt uiteindelijk uit op het perspectivisme.[63] Altijd zijn andere manieren van denken mogelijk, je kunt de wereld altijd uit een geheel ander perspectief bekijken: zo zou de tijd wel eens terug kunnen lopen of afwisselend voor- en achteruit kunnen gaan. '[Ich] denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal "undendlich" geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.'[64] Vele ogen zien vele waarheden, zal hij later zeggen. [65]

[2]

Binnen een chaotische wereld -uiteindelijk zonder orde, geleding, vorm, schoonheid, wijsheid-[66], een wereld die bovendien is onderworpen aan interpretatie[67], biedt alleen de directe, uiterlijke waarneming van de verschijnselen met hun esthetische aantrekkingskracht uitkomst. Zeker ook als je bedenkt dat een toegenomen inzicht in de oorsprong van het leven weinig spannends oplevert en dit leven eigenlijk zonder betekenis maakt 'während das Nächste, das Um-uns und In-uns allmählich Farben und Schönheiten und Räthsel und Reichthümer von Bedeutung aufzuzeigen beginnt, von denen sich die ältere Menschheit nichts träumen liess.' [68]
Toch is het oneindige verlangen naar kennis wezenlijk voor mensen. In dit verband kent Nietzsche aan de wetenschap haar eigen, beperkte plaats toe: 'In der Wissenschaft haben die Ueberzeugungen kein Bürgerrecht, so sagt man mit gutem Grunde: erst wenn sie sich entschliessen, zur Bescheidenheit einer Hypothese, eines vorläufigen Versuchs-Standpunktes, einer regulativen Fiktion herabzusteigen, darf ihnen der Zutritt und sogar ein gewisser Werth innerhalb des Reichs der Erkenntniss zugestanden werden, - immerhin mit der Beschränkung, unter polizeiliche Aufsicht gestellt zu bleiben, unter die Polizei des Misstrauens.'[69] Wetenschap heeft -en dat is belangwekkend- in de eerste plaats een psychologisch-pragmatische achtergrond: 'Wenn die Wissenschaft nicht an die Lust der Erkenntniss, an den Nutzen des Erkannten geknüpft wäre, was läge uns an der Wissenschaft?' [70]
Wetenschap is een regulator. Zij moet de illusies, de eenzijdigheden, de hartstochten -die de brandstof zijn voor iedere cultuur- onder controle houden om zo oververhitting tegen te gaan.[71] Ook heeft de wetenschap door haar nuchter-

heid meer de waarheid op het oog dan de kunst. Deze richt zich te veel op het verbeeldingsvolle, het mythische, het onzekere, het extreme, op de symboliek, de verheerlijking van persoon en genie.[72] Toch blijven kunst en mythe -en dat het liefst in hun ceremoniële samenhang- de culturele krachten bij uitstek.

[3]

De ethiek staat in dienst van het levensprincipe. Het gaat in de natuur om zelfbehoud en de toename van de levenskracht. Nu draait alle leven om uitoefening van macht en het oproepen van vrees. Goed is hij die sterk, gewelddadig, wreed en wraakzuchtig is, slecht hij die zwak is.[73] Het zijn dan ook de sterksten en kwaadaardigsten ('Bössesten') die hartstocht oproepen, het nieuwe forceren en het oude ontwrichten. [74]
De moraal blijkt uiteindelijk niets anders te zijn dan de uitdrukking van psychologische eigenschappen en verborgen driften.[75] Als je je slecht gedraagt, doe je dat om onlust en pijn te vermijden.'Die bösen Handlungen, welche uns jetzt am meisten empören, beruhen auf dem Irrthume, dass der Andere, welcher sie uns zufügt, freien Willen haben, also dass es in seinem Belieben gelegen habe, uns diess Schlimme nicht anzuthun.' [76]
Van een vrije wil of verantwoordelijkheid is dus geen sprake.[77] Je wordt geleefd. '[D]u wirst gethan! in jedem Augenblicke! Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer.'[78] Vrijheid betekent dan ook: vrij zijn van de traditionele zedelijkheidseisen: 'Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will: in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet "böse" so viel wie "individuell", "frei", "willkürlich", "ungewohnt", "unvorhergesehen", "unberechenbar".'[79] Een naturalistisch mensbeeld dat zich uitstrekt tot diep in de ethiek.

[4]

Dit naturalistische mensbeeld heeft twee zijden, een passieve en een activistische. In de middag, als de zon zijn hoogste punt heeft bereikt, kan de mens worden overvallen door een verlangen naar diepe rust. De natuur is stil, iets van eeuwigheid vertoont zich. 'Auf einer verborgenen Waldwiese sieht er den grossen Pan schlafend; alle Dinge der Natur sind mit ihm eingeschlafen, einen Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte - so dünkt ihm. Er will Nichts, er sorgt sich um Nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt, - es ist ein Tod mit wachen Augen. Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah, und soweit er sieht, ist Alles in ein Lichtnetz eingesponnen und gleichsam darin begraben. Er fühlt sich glücklich dabei, aber es ist ein schweres, schweres Glück.'[80] Individuele trekken verdwijnen. De mens gaat op in een mystieke eenheid met de natuur. Maar dan wel een volledig aardse mystiek. Dit in tegenstelling tot de romantische vormen ervan. Toch schrikt deze natuur ook af omdat hij blijvend zwijgt

en je meesleept: 'Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhasst: höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrthum, die Einbildung, den Wahngeist lachen?'[81]
En dan als de wind opsteekt, sta je plotseling weer midden in het leven dat blind achter zijn gevolgen aanstormt: wens, bedrog, vergeten, genieten, vernietigen, vergankelijkheid. 'Und so kommt der Abend herauf, stürmereicher und thatenvoller als selbst der Morgen war. - Den eigentlich thätigen Menschen erscheinen die länger währenden Zustände des Erkennens fast unheimlich und krankhaft, aber nicht unangenehm.'[82] Dus ga je ondanks alles weer aan de slag. Uiteindelijk wordt de mens immers gekenmerkt door zijn fatale drang naar kennis[83] en door zijn scheppende instelling. [84]
Nietzsches inzicht berust op het *amor fati*: je moet het leven liefhebben in alles wat het je biedt. En zo'n leven is waardevol als je voor jezelf er van overtuigd bent dat je het steeds weer zou willen leven. [85]

Ook in de tweede periode blijft Nietzsche het naturalisme trouw. Zelfs positivistische inzichten zijn hem niet vreemd. Zo geeft hij het menselijk gedrag weer aan de hand van een fysiologisch-biologische terminologie en gaat hij bij de beschrijving van de wereld uit van sensualistische en fenomenalistische inzichten. Aanvankelijk prijst hij de natuurwetenschap de hemel in, maar later verwijt hij haar haar eenzijdige getalsmatige en mechanistische pogingen om de wereld te beschrijven. Daarbij heeft hij zich waarschijnlijk nog het meest geergerd aan de '"wissenschaftliche" Abschätzung der Musik.'[86]
Ook laat hij meer en meer de logische redenering achter zich om tenslotte te eindigen in een wereld van lach en ironie. Perspectivisme gaat dan gepaard met de overtuiging dat het maar goed is dat we als in een droom ons bestaan doorkomen. 'Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts Mehr ist, - dass unter allen diesen Träumenden auch ich, der "Erkennende", meinem Tanz tanze[87], dass der Erkennende ein Mittel ist, den irdischen Tanz in die Länge zu ziehen und insofern zu den Festordnern des Daseins gehört.'[88]
Na de tragisch-extatische visie uit de eerste periode volgt nu een mystieke insteek, die gepaard gaat met de mythisch-speculatieve visie van de eeuwige wederkeer.[89] Nietzsche tast de grenzen van het naturalisme af, maar zonder deze te buiten te gaan: geen oosterse maya-leer die uitmondt in een omvattend Brahman-begrip, geen panpsychisme, geen pantheïsme.
Bovendien een eeuwige wederkeer -de kernleer van zijn latere werk- maakt naturalisme onontkoombaar. Niet voor niets probeert hij deze leer voortdurend wetenschappelijk te onderbouwen. [90]
Zoals ieder naturalisme is ook dat van Nietzsche diep pessimistisch en angstaanjagend. Hoewel hijzelf dit anders ziet. Ja, God is dood[91], maar juist dit gegeven opent nieuwe horizonten. De weg van het vrije denken ligt open.[92] Maar dan klinkt plotseling aan het einde van deze periode toch weer die bijzonder donkere toon door die zijn nihilisme kenmerkt.[93] 'Ein andres Ideal läuft

vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemanden so leicht das Recht darauf zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Werthmaass hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug unmenschlich erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste unfreiwillige Parodie hinstellt - und mit dem, trotzalledem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt ...' [94]

De derde periode (1882 - 1889)

[1]

Leven, kracht, groei en macht! 'Die Vieldeutigkeit der Welt als Frage der Kraft, welche die Dinge unter der Perspektive ihres Wachsthums ansieht.'[95] Mensen zijn *levende* wezens, zij zijn onderdeel van het *leven* met zijn instincten en zijn allesdoordringende wil tot macht.[96] Zarathustra: 'Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern - so lehre ich's dich - Wille zur Macht.'[97] Ook het zoeken naar waarheid is aan deze wil onderworpen.[98]

De wil tot macht is bij Nietzsche ingekaderd binnen de tragische-dionysische kennis die ook de inzet is van *Die Geburt der Tragödie*, met centraal de gedachte dat het lijden inherent is aan het leven.[99] Driften op hun beurt zijn reduceerbaar tot de wil tot macht, zij zijn er een ontwikkeling en een verzwijging van.[100]
De wil tot macht zelf is bovendien een allesomvattend instinct, waarvan je mag veronderstellen dat hij op alle niveaus werkzaam is. Je moet volgens Nietzsche de hypothese durven te poneren 'ob nicht überall, wo "Wirkungen" anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt - und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist.'[101] Een speculatieve gedachte die het naturalisme te buiten gaat (maar dicht bij sommige ideeën van de sociobiologie ligt).

[2]

De kern van Nietzsches leer gedurende deze laatste periode ligt in de gedachte van eeuwige terugkeer van het gelijke.[102] Een gedachte die hij koppelt aan het idee van de Übermensch [103] en van het nihilisme. '[D]as Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: "die ewige Wiederkehr". Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das "Sinnlose") ewig!' [104]

Nu stelt de traditionele moraal met haar religieus-idealistische achtergronden zichzelf niet de vraag wat het leven eigenlijk is, maar zij probeert alleen het lijden, dat het leven eigen is, een zinvolle plaats te geven binnen het bestaan. Zij is nihilistisch en tegennatuurlijk tegelijk, omdat zij *nee* zegt tegen de laagste en hoogste begeerten van het leven. Dit in tegenstelling tot een naturalistische benadering. 'Jeder Naturalismus in der Moral, das heisst jede gesunde Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht ./. Die widernatürliche Moral, das heisst fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade gegen die Instinkte des Lebens.' [105]
Nietzsche weet ook dat mensen niet kunnen ontkomen aan het lijden en daarmee aan het stellen van existentiële vragen, van vragen naar de zin van dit lijden. Maar de manier waarop zij hierop reageren is niet dezelfde. 'Jede Kunst, jede Philosophie darf als Heil- und Hülfsmittel des wachsenden oder des niedergehenden Lebens angesehen werden: sie setzen immer Leiden und Leidende voraus. Aber es giebt zweierlei Leidende, einmal die an der Überfülle des Lebens Leidende, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Einsicht und Aussicht auf das Leben - und sodann die an der Verarmung des Lebens Leidenden, die Ruhe, Stille, glattes Meer oder aber den Rausch, den Krampf, die Betäubung von Kunst und Philosophie verlangen. Die Rache am Leben selbst - die wollüstigste Art Rausch für solche Verarmte! ...'[106]

[3]

Je kunt dus op twee manieren een antwoord geven op de vraag naar de betekenis van het leven en van het lijden. De antwoorden zijn beide nihilistisch van aard: het ene omdat het het leven ontkent, het andere omdat het weet dat er buiten het leven niets is dat dit leven zin geeft. Beide antwoorden lossen niets op, maar het ene is laf, het andere moedig, het ene wijst het leven af, het andere aanvaardt het in al zijn volheid.
Het laatste antwoord houdt in dat je niet aan het leven lijdt, maar het neemt zoals het is. Je moet het leven leren dragen, het niet tegenspreken maar het juist bevestigen ('bejahen'). Geef je karakter stijl[107], leef op een voorname, beheerste en aristocratische wijze door een scheppend leven van opbouw en afbraak ('Umwerthung aller Werthe')[108], accepteer de chaos, schep nieuwe waarden, volg je driften op een verkwistende en onverschillige manier zoals de natuur je voorhoudt[109], offer het lagere op voor het hogere, dit alles in de wetenschap dat scheppen onontkoombaar is vermengd met leed en smart -ook voor de scheppende zelf.[110] Maar het scheppen zelf betekent juist de grote verlossing van het lijden. [111]
De zwakken zullen zo'n stijlvol, beheerst leven haten, zij zullen hun leven op een wilde, willekeurige, fantastische, ongeordende, verrassende manier vormgeven of uitleggen. En dat is goed, want ook zij bevestigen het leven en zijn tevreden met zichzelf. En daar draait het om in het bestaan. [112]

Eerder maakt Nietzsche het onderscheid tussen het humane en het menselijke.[113] Een bijzondere vorm van het humane tref je aan in de *südlandischen Humanität*: schaamteloos, gewoontjes, wat smakeloos, we hebben allemaal nu eenmaal wat dierlijks. En ook dat is goed.[114]

[4]

Voor de sterksten betekent hun scheppende activiteit dat je een diagnose stelt van je cultuur en, omdat de radeloosheid vervolgens toeslaat, je je er radicaal van afwendt: '- und sie würden nicht die Stärksten sein, wenn sie nicht auch die Enttäuschtesten gewesen wären! Denn das ist die Probe ihrer Kraft: erst aus der ganzen Krankheit der Zeit heraus müssen sie zu ihrer Gesundheit kommen. Der späte Frühling ist ihr Abzeichen; fügen wir hinzu: auch die späte Thorheit, die späte Narrheit, die späte Übermüthigkeit!' [115]
Dit houdt de ontmaskering in van de oude, ascetische waarden naast de formulering van nieuwe waarden, met zwakheid als laagste en de *grote gezondheid* als hoogste ideaal.[116] Ook dit eist een nieuwe instelling. 'Es bedürfte zu jenem Ziele einer andren Art Geister ./. Geister, durch Kriege und Siege gekräftigt, denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfniss geworden ist ./. Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen musste, vom grossen Ekel, von Willem zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgiebt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts - er muss einst kommen...' [117]

Ondanks een verscherping van de toon en een uiteindelijk mystieke vervaging binnen de kenleer, ontstaat er geen breuk met de voorafgaande perioden. Het naturalisme wordt niet ondermijnd, eerder benadrukt: 'Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, - es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen ... Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen! - Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine prima causa zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium, noch als "Geist' eine Einheit ist, dies erst ist die grosse Befreiung, - damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt... Der Begriff "Gott" war bisher der grösste Einwand gegen das Dasein ... Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die Welt. - [118]
Het naturalisme neemt als vanzelfsprekend het nihilisme ernstig, maar dan wel in zijn vrije en ongebonden vorm. Het religieuze nihilisme, dat afstand neemt van het volle leven, wordt afgewezen omdat het leidt tot een zwakke en onderworpen levenshouding.

Nietzsche onderscheidt zes vormen van nihilisme. Onder meer een onvoltooid nihilisme, dat je terugvindt in veel westerse stromingen als de natuurwetenschap, het darwinisme en het Franse

estheticisme of een passief nihilisme, zoals in het boeddhisme, dat naar het niets streeft. Beide tegenover het nietzscheaanse nihilisme dat zich uit in een dionysische bevestiging van het leven.[119] *Dit zonder zich over te geven aan de verlossing die het Kindgod te Eleusis biedt.*[120]

Wetenschap en kunst behouden ieder hun eigen plaats.'Verglichen mit dem Künstler ist das Erscheinen des wissenschaftlichen Menschen in der That ein Zeichen einer gewissen Eindämmung und Niveau-Erniedrigung des Lebens. Aber auch einer Verstärkung, Strenge, Willenskraft.'[121] *Hij prijst het positivisme omdat het als eerste de twee-werelden-theorie heeft opgeheven*[122]*, maar verwijt de wetenschap dat zij het ascetische ideaal nastreeft en daarmee het radicale nihilisme verloochent.*[123] *'Natürlicher is unsere Schätzung grosser Menschen und Dinge: wir rechnen die Leidenschaft als ein Vorrecht, wir finden nichts gross, wo nicht ein grosses Verbrechen einbegriffen ist; wir concipiren alles Gross-sein als ein Sich-ausserhalb-stellen in Bezug auf Moral.'*[124] *In Nietzsches ogen is de kunst het belangrijkste tegengif tegen het ascetische nihilisme: 'Die Kunst gilt hier als einzige überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens: als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische par exellence...'*[125] *Kunst is de grootste stimulans van het leven, zij dringt eeuwig tot leven, tot eeuwig leven.*[126] *Kunst kan niets anders zijn dan een bevestiging van de wereld ('Welt-Bejahung').* [127]
Maar dan tegen het einde van de periode herovert Dionysus met zijn mythisch-mystieke achtergrond[128] *definitief zijn plek: 'Eigentlicher Zweck alles Philosophirens die intuitio mystica.'* [129]
Nietzsche beroept zich op de Grieken. Bij hen worden de laatste geheimen uitgelegd vanuit hun dionysische ervaringen: '[H]ier ist für alles Griechische die grosse Tiefe, das grosse Schweigen, - man kennt die Griechen nicht, so lange hier der verborgene unterirdische Zugang noch verschüttet liegt. Zudringliche Gelehrten-Augen werden niemals etwas in diesen Dingen sehen.'[130] *Maar het dionysische houdt meer in. Dionysus is ook de wrede, onbekende god, de onnoembare, de verborgen, de verschrikkelijke, de naijverige god. De god vol leedvermaak. De beul-god. En juist deze god voegt Ariadne toe dat hij haar labyrint is.*[131] *Een labyrint waaruit je niet kunt ontsnappen, een plaats waar je eeuwig kunt dwalen zonder uitzicht, zonder waarheid. En zo komt het rationele aspect, dat tot nu toe ook binnen de genealogische methode en het perspectivisme*[132] *altijd aanwezig is, toch onder zware druk te staan. Wat moet je met een schrijver als hij zegt dat hij verbannen is van alle waarheid, dat hij alleen maar een nar*[133]*, een dichter is, dat hij uit zijn waarheidswaanzin afwaarts is gezonken de nacht en de schaduwen binnen?*[134] *De dithyrambe, de dionysische dichtvorm waarin hij aan het einde van zijn leven schrijft, blijkt een vorm van gnosis, zij is alleen voor ingewijden bestemd*[135] *en houdt een geheime ('esoterische'), symbolische waarheid in. En zo wordt de deur met de buitenwereld gesloten.*

Colli stelt dat de gegeven tegenstelling tussen waarheid en waan geldt voor veel van Nietzsches werk uit de laatste periode: naar buiten toe construeert hij een overzichtelijke leer, maar voor zichzelf weet hij dat er louter sprake is van schijn en bedrog. Zo is de beschrijving van de wil tot

macht niets anders dan de exoterische uitdrukking van het esoterische denkbeeld van een illusoire en onzegbare werkelijkheid. Daarmee ligt de weg naar een dionysische mystiek open. En dat zou betekenen dat de cirkel zich sluit omdat Colli stelt dat het ook in Die Geburt der Tragödie gaat om een esoterische ervaring, niet om een historische uiteenzetting.[136]

De plaats van kunst en wetenschap

> Die "Wahrheit" is folglich verhängnissvoller als der Irrthum und die Unwissenheit, weil sie Kräfte unterbindet, mit denen an der Aufklärung und Erkenntniss gearbeitet wird.[137]

[1]

Nietzsche predikt het naturalisme, iedere poging de natuur te transcenderen wordt in de kiem gesmoord. Voor god, geest, ziel of hogere, eeuwige waarden en ideeën is geen plaats. Integendeel hij bestrijdt het bestaan ervan met klem. In dit verband beschouwt hij de wetenschap als een uitnemend instrument om religie, mythe en metafysica te ontmaskeren.[138] Bovendien heeft zij het bestaan heel wat leefbaarder gemaakt: 'Dass wir zuletzt doch lieber in dieser als in einer andren Zeit leben wollen, ist wesentlich das Verdienst der Wissenschaft und gewiss gab es für kein Geschlecht eine solche Summe von edlen Freuden, wie für unseres - wenn auch unser Geschlecht gerade nicht den Magen und Gaumen hat, viel Freude empfinden zu können.'[139] Dat de wetenschap een belangrijke rol in zijn manier van denken speelt blijkt ook uit het feit dat hij probeert hypothetische denkbeelden als *de wil tot macht* wetenschappelijk te rechtvaardigen.[140] Verrassend is het tenslotte dat hij Goethe, toch een van zijn grote idolen, een vóór-wetenschappelijke houding verwijt.[141] Aan de andere kant is het de kern van de natuurwetenschappelijke methode om vanuit de feiten te zoeken naar wetmatigheden en samenhangen. En daar wringt volgens Nietzsche de schoen: de natuur wordt in een mechanicistisch keurslijf gedwongen. Een onmogelijkheid: '[D]as regiert kein "Gesetz". Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt[142] als "an-sich" in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mythologisch.'[143] Wetenschap biedt niet meer dan een bepaalde manier van uitleg, zij garandeert geen absolute kennis, geen objectiviteit, zij levert geen feiten op. Integendeel, er zijn geen feiten, alleen maar interpretaties[144], het absolute gaat op in het veelvuldige[145], zelfs bij de hoogste uitleg van een woord als objectiviteit sluipen er illusies binnen.[146]

Voor Nietzsche is de wereld dan ook alleen maar een spel van illusie en schijn[147], van dwaling en valse oordelen[148], ingespeeld op leugens en bedrog[149], op veinzerij en huichelarij[150], beschreven via metaforen, en dat alles zonder enige morele implicatie.
Nu is de leugen een middel om je te beschermen tegen de naakte waarheid: '[U]nter den bisher bekannt gewordenen Typen des Pessimismus scheint keiner diesen Grad von Bösartigkeit erreicht zu haben. Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt: es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt ... Wir haben Lüge nöthig, um über diese Realität, diese "Wahrheit" zum Sieg zu kommen, das heisst, um zu leben...'[151] Dit gebeurt in de mythe, in de filosofie maar vooral in de kunst.
De kunst bezit de macht tot de leugen: '- Hätten wir nicht die Künste gut geheissen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die algemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird - die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins -, gar nicht auszuhalten. Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Consequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den guten Willen zum Scheine.' [152] Daarom ook Nietzsches uitroep: 'Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die grosse Ermöglicherin des Lebens, die grosse Verführerin zum Leben, das grosse Stimulans zum Leben...' Zo wordt de mens weer heer en meester over de waarheid.[153]

[3]

Een zoektocht naar de naakte waarheid betekent dat je je illusies vernietigt, je ondermijnt de conventionele waarheden, een soort van dwalingen waarzonder gewone mensen niet kunnen leven.[154] Voor een cultuur dreigt dan de ondergang.[155] Toch vindt Nietzsche dat je de moed moet hebben om de situatie onder ogen te zien: '- dass es das *Maass der Kraft* ist, wie sehr wir uns die Scheinbarkeit, die Nothwendigkeit der Lüge eingestehn können, ohne zu Grunde zu gehn. Insofern könnte Nihilism, als *Leugnung* einer wahrhaften Welt, eines Seins, eine göttliche Denkweise sein: ---'.[156] Juist de *Irrtümerlichkeit der Welt* is de enige vastheid die we bezitten.[157] Er bestaat geen objectieve orde, ook niet in logische zin. Ik leg aan de chaos een logische orde op. Dit uit behoefte en zwakte[158], maar ook uit noodzaak. 'Das vernünftige Denken ist ein Interpretiren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.'[159] Nee, we kunnen niet terug op de weg die de wetenschap gaat, omdat we behept zijn met een hartstochtelijke drift tot (redelijke) kennis, we zullen dus altijd op zoek gaan naar het onbekende, of er nu een objectieve orde bestaat of niet.[160]

Hoe dan ook, wetenschap is een dubieus bedrijf, zeker als je weet dat zij zich, zoals Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* stelt, laat leiden door een wil tot waarheid[161] die wordt uitgedrukt in het (metafysische) geloof in het ascetische ideaal.[162]

Nietzsche is op dit punt wel wijdlopig, maar weinig overtuigend, wat bv blijkt uit zijn opmerking dat het de wetenschap niet om het ascetische ideaal zelf gaat, maar om de uiterlijkheden ervan.[163] Het is ook helemaal niet duidelijk of de wetenschap -zeker vanuit het huidige perspectief gezien- wel objectief op zoek is naar *de* waarheid en of zij daarin gelooft.[164] Bovendien, kun je er aan toevoegen, voldoet de wetenschap juist in nietzscheaanse zin aan het *positief*-ascetische ideaal[165] omdat zij een inperking van het driftmatig leven van de mensen bevordert.
Toch heeft Nietzsche gelijk als hij de wetenschap verwijt te veel te blijven hangen in metafysisch taalgebruik: begrippen als *soort, identiteit, noodzaak, feit, duur, wet* en *innerlijke doelmatigheid* worden vaak op een onverantwoorde, dus op speculatieve en niet op operationele of pragmatische manier toegepast. Hij wijst er voortdurend op dat dagelijkse en wetenschappelijke kennis gericht is op onze directe behoeften van eenvoud en gemak.[166] 'O sancta simplicitas! In welcher seltsamen Vereinfachung und Fälschung lebt der Mensch!'[167] Maar deze eenvoud is zelf louter imaginair.[168]

[4]

Toch is dit alles eigenlijk maar van secundair belang. Waar het de wetenschap aan ontbreekt is de hartstocht van het grote geloof: '[D]ie Wissenschaft [ist] heute ein Versteck für alle Art Missmuth, Unglauben, Nagewurm, despectio sui, schlechtes Gewissen, - sie ist die Unruhe der Ideallosigkeit selbst, das Leiden am Mangel der grossen Liebe, das Ungenügen an einer unfreiwilligen Genügsamkeit. Oh was verbirgt heute nicht Alles Wissenschaft! wie viel soll sie mindestens verbergen!' [169]
De wetenschap ontkent die andere wereld[170], de wereld van het onlogische[171] en irrationele, de wereld van het natuurlijke, tragische leven. Haar interpretatie van de natuur is te afstandelijk en te beperkt. Wat moet zij aan met een natuur die zwelgt in overvloed en haar krachten verspilt, een volstrekt a-morele[172] en onverschillige[173] natuur, wreed en ongeneeslijk.[174] De wereld van Dionysus.[175] Over zijn *Die Geburt der Tragödie* schreef Nietzsche later dat dit werk het reeds aandurfde om '- die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens ....' [176]
Het is dan ook juist de kunstenaar die in staat is de veelvuldigheid van de werkelijkheid te interpreteren: 'Indeed, more so than any other discourse, the aesthetic prizes experimentation and innovation and thus affirms change and becoming. In this way, too, art affirms life as an endless process of destruction and creation, becoming and overcoming' (Christoph Cox).' [177]

Aantekeningen en verwijzingen

1. Menschliches, Allzumenschliches II.2, KSA. II, nr 327, blz.696 ('Die vergessene Natur').
2. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KSA. I, blz.830. Met een beroep op Herakleitos (Pieron 2004 III. Exc.XIII.1.4). Of de interpretatie van Nietzsche juist is, is de vraag omdat Herakleitos de orde van het Worden legt in de logos en de gerechtigheid (δίκη). Dat klinkt

allesbehalve vrijblijvend en 'onschuldig'. Vergelijk Nachlass 1884-1885 KSA XI, blz.201: de wereld als een goddelijk spel 'jenseits von Gut und Böse'.
3. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 14[152], blz.333.
4. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.4.5.2D. Waite: Nietzsche's geheime strategie. Zie Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.5.2.2. Derrida, De tekst, Exc.XXXVIII. 2.3.2. De symptomatische betekenis. Feministische kritiek.
5. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.4.5.2A, Nietzsche's kernboodschap. Vergelijk Watson, P., The modern mind. HarperCollins, New York, 2001, blz.39-40, John Gray, De vooruitgang is een mythe. GA 19-11-04. Door beiden wordt de kernboodschap als een vaststaand gegeven aanvaard.
6. Th.Mann, Schopenhauer en Nietzsche. Aspekt 2003, Amersfoort, blz.105, blz.108. Vergelijk Ottmann 2000 [B.Hillebrand, Heinrich und Thomas Mann], blz.456-458, Magnus/Higgis 1996 [E.Behler, Nietzsche in the twentieth century], blz.299-307.
7. Magnus&Higgins 1996 [R.C.Solomon, Nietzsche *ad hominem],* blz.202-203.
8. Akira Kurosawa, Kagamusha, Japan, 1980. Spelers: Tatsuya Nakadai, Tsutomu Yamakzaki, Kenichi Hagiwara. Duur drie uur.
9. Magnus&Higgins 1996 [R.C.Solomon, Nietzsche *ad hominem*], blz.204. Met een verwijzing naar Morgenröthe, KSA III, nr 97, blz.89.
10. Pieron 2004 II. KCF 6.2.2.2. Nietzsche over het vormingsideaal. Vergelijk Von Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, KSA I, blz. 324-334.
11. Magnus&Higgins 1996 [J.Salaquarda, Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition], blz.90-118, Ottmann 2000 [id., Christentum], blz.381-385.
12. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 110, blz.110. Zie verder: Ottmann 2000 [J. Salaquarda], blz.207-212, id [M.Brusotti], blz.106-107, id [P.Köster], blz.309-311.
13. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 11[121], blz. 58-59, citaat: blz.58.
14. Zur Genealogie der Moral II, KSA V, nr 20, blz.330.
15. Ottmann 2000 heb ik gebruikt als richtsnoer omdat dit handboek de kernboodschap in onderdelen wel aan de orde stelt, zonder haar als *de* centrale these van Nietzsches werk te beschouwen. Daarmee doet het boek recht aan de *huidige* tendensen in de interpretatie van Nietzsches werk. Hetzelfde geldt voor de korte, vaak scherpzinnige kritieken van Giorgio Colli in KSA.
16. De vraag of het zinvol is Nietzsches leven op de gegeven wijze in te delen, laat ik buiten beschouwing. Zonder twijfel is een ragfijn onderscheid niet mogelijk, maar om praktische redenen kun je je zeker aan de traditionele indeling houden.
17. Ottmann 2000 [P.Volz, Nietzsche's Krankheit], blz.57-58. Vergelijk Magnus&Higgins 1996 [R.J.Hollingdale, The hero as outsider], blz.79-81.
18. Waite spreekt liever van een vorm van fascoïde denken. Pieron 2004 IV. Exc. XXXIX. 4.5. 2D.1n.
19. Magnus&Higgins 1996, blz.2-4. Zie verder Pieron 2004 I. 8.7.2.1. De Übermensch, id. 8.7.2k.
20. Magnus&Higgins [R.C. Solomon, Nietzsche ad hominem], blz. 180-222.
21. Magnus&Higgins 1996, blz.7-9, blz.350 die spreken van *self-consuming concepts.* Er bestaat waarschijnlijk een verband met de *catachresis* (id. blz.8).
22. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 6, blz.19-20. Vergelijk Magnus&Higgins 1996 [R. Schacht, Nietzsche's kind of philosophy], blz.151-179.
23. Zur Genealogie der Moral II, KSA V, Vorrede nr 2, blz.248, waar nadruk wordt gelegd op de nauwkeurigheid van het spreken ('immer bestimmter redende, immer Bestimmteres verlangenden...').
24. Ecce homo, KSA VI [Warum ich so gute Bücher schreibe], nr 5, blz.305.
25. Der Antichrist, KSA VI Vorwort, blz.167.
26. Ecce homo, KSA VI Vorwort 3, blz.258-259.
27. Nietzsche KSA III [G. Colli, Nachwort], blz.656.
28. Karl Jaspers, Leonardo en Nietzsche. Spectrum, Utrecht, 1958, blz.150-154.
29. Pieron 2004 III. Exc.XI.2.2.3n.
30. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.4.5.1. Cultus.
31. Cox 1999, blz.105, blz.144, blz.170-184 ('Becoming as noumenon')

32. De gedachte van het cyclische worden wordt door Nietzsche gekoppeld aan de filosofie van Herakleitos en komt voort uit de vraag van Anaximandros waarom alles niet ten onder is gegaan omdat er al een eeuwigheid aan tijd voorbij is. Een gedachte die Nietzsche zijn hele leven zal bijblijven en die uitmondt in de leer van de eeuwige wederkeer van de dingen. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KSA. I. blz.821-822. Vergelijk Nachlass 1887-1889, KSA XIII 14[188], blz.375 ('kurz, metaphysisch geredet: wenn das Werden in das Sein oder ins Nichts münden könnte, so müsste dieser Zustand erreicht sein. Aber er ist nicht erreicht: woraus folgt ...'). Voor de visie van Nietzsche op Herakleitos: Cox 1999, blz.184-193, blz.201-202.
33. Cox 1999, blz.186-189, blz.195, blz.201 (met een verwijzing naar Nachlass 1887-1889, KSA XIII, 14[186], blz.373-374), blz.(202-)204-208 (in de termen van de antimoderne nietzscheologie van Derrida). Zie voor het *worden* als *chaos*: (het latere) Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 109, blz.469, waar het karakter van de wereld voor eeuwig chaos is 'nicht im Sinne der fehlende Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere äesthetischen Menschlichkeiten heissen.'
34. Die Geburt der Tragödie, KSA I, nr 4, blz.38.
35. Der griechische Staat, KSA I, blz.768. Wat hij in dit verband schrijft over slaven en slavernij is uiterst schrijnend en wreed (id. blz 768-769).
36. Homer's Wettkampf, KSA I, blz.785. Zie verder Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 229, blz.165-167 (de "hogere cultuur" als sublimering van wreedheid).
37. Morgenröthe, KSA III, nr 30, blz.39-40.
38. Morgenröthe, KSA III, nr 30, blz.30.
39. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 43, blz.66. Zie ook Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 8, blz.352.
40. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 81, blz.86. Vergelijk de stellingname van Plamenatz tegenover uitbuiting: Pieron 2004 II. KCF.6.5.2.4.
41. Der griechische Staat, KSA I, blz.765.
42. Pieron 2004 II. KCF 3.4.1.1. Dionysus en Apollo.
43. Pieron 2004 II. KCF 2.3.3. Tragische kennis.
44. Die Dionysische Weltanschauung 1, KSA I, blz.559. Op een andere plaats spreekt Nietzsche van de diepe koof die er tussen dionysische Grieken en dionysische barbaren bestaat ieder met hun eigen symbool: de Satyr en Dionysus. Die Geburt der Tragödie, KSA I, nr 2, blz.31-32.
45. Die Geburt der Tragödie, KSA I, nr 23, blz.145.
46. Schopenhauer als Erzieher, KSA I, blz.378.
47. Schopenhauer als Erzieher, KSA I, blz.382.
48.Vergelijk: Richard Wagner in Bayreuth, KSA IV, blz.463 waar sprake is van een verandering tot een tragische mens en van een terugkeer naar het leven in een vertrouwensvolle stemming.
49. De term *wetenschap* wordt door Nietzsche in de loop der jaren op veel manieren gebruikt. Zie G.Colli, Nietzsche KSA II, Nachwort, blz.708-710, id, KSA III, Nachwort, blz.655-663. Ik gebruik het begrip bij Nietzsche in de zin van natuurwetenschap, zoals die is gelieerd aan het positivisme. Zie Ottmann 2000 [C.Ziittel, Wissenschaft], blz.355-356, id., [Naturwissenschaft], blz.404-409.
50. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KSA. I, blz.807.
51. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KSA. I, blz.816.
52. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KSA. I, blz.817.
53. Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, KSA I, nr 1, blz.875-890.
54. Voor de veel geciteerde uitspraak over de waarheid als een bewegelijk leger van metaforen: Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne, KSA I, blz. 880-881. Vergelijk Pieron 2004 IV. Exc.4.5. Inleiding.
55. Voor de verhouding tussen de onvoorwaardelijke wil tot waarheid en het streven naar oprechtheid: Williams 2002, blz.13-14, Cox 1999, blz.20-21, blz.41-47, blz.53-57.
56. Hoe de taal op metafysische wijze de werkelijkheid vastlegt, staat overtuigend beschreven in Götzen-Dämmerung, KSA VI, "Vernunft", nr 5, blz.77.
57. Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne, KSA I, blz.880.
58. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 33, blz.52.
59. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA II, nr 29, blz.50 over de wereld van de voorstelling als dwaling. Deze is vol betekenis, diep en wonderbaarlijk.
60. Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne, KSA I, nr 2, blz.887.

61.Zo geeft Nietzsche aan het einde van deze periode psychologische verklaringen van intellect, waarneming en taalgebruik. Zie Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne, KSA I, blz.876 waar *het intellect* als 'Verstellungskunst' wordt omschreven. Vergelijk id. blz.888. Over *de waarneming*: id. blz.884. Voor het belang dat Nietzsche hecht aan de psychologie als wetenschap: Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 23, blz.39 ('Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen.') Hier geeft hij ook te kennen hoe moeilijk het is om de mens vanuit een wetenschappelijk standpunt te benaderen.
62. Zur Genealogie der Moral II, KSA V, nr 12, blz.314 (en 315), Ottmann 2000 [W.Ries & K-F.Kiesow], blz.100. Vergelijk Ottmann 2000 blz.210. Voor een voorbeeld van de genealogische benaderingswijze: Pieron 2004 I. 8.8.11.3. Nietzsche over schuld.
63. Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 12, blz.365.
64. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 374, blz.626-627, citaat blz. 627.
65. Nachlass 1884-1885, KSA XI 34[230], blz.498.
66. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 110, blz.468.
67. Pieron 2004 I. 8.7.2 kader 1. *Interpretatie* is volgens Cox bij Nietzsche inwisselbaar voor begrippen als *perspectief* en *theorie*. Cox 1999, blz.92n. Bovendien staat het begrip *interpretiren* gelijk aan begrippen als *deuten*, *ausdeuten*, *umdeuten*, *auslegen*. Cox 1999, blz.111n.
68. Morgenröthe, KSA III, nr 44, blz 52. Zie vooral ook Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 299, blz.538 ('Was man den Künstler ablernen soll'). Met de nadruk op perspectief, transparantie, finesse, het kleine en het alledaagse.
69. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 344, blz.574-575.
70. Menschliches, Allzumenschliches II, KSA. II, nr 98, blz.417-418. Vergelijk Menschliches, Allzumenschliches I, KSA II, nr 38, blz.61 ('Inwiefern nützlich').
71. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 251, blz.208-209.
72. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 146, blz.142. Maar zie ook later Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 107, blz.464-465 ('Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst').
73. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 45, blz.67-68. Vergelijk id. nr 92, blz. 89 ('Ursprung der Gerechtigkeit').
74. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 4, blz.376.
75. Nietzsche loopt vooruit op de psycho-analyse van Freud. Vergelijk bv het aforisme: Morgenröthe, KSA III, nr 116 ('Die unbekannte Welt des "Subjects'"), blz. 108-109. Met een verwijzing naar de (onbewuste) wereld van 'het andere' dat onbekend is. Zie verder Ottmann 2000 [E.Schlimgen, Das Unbewusste], blz.347-348.
76. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 99, blz.96.
77. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 39, blz.62-64 ('Die Fabel von der intelligibelen Freiheit'), id. nr 107, blz.103-106 ('Unverantwortlichkeit und Unschuld'). Vergelijk: Nachlass 1884-1885, KSA XI 25[239], blz.75, id. 34[250], blz.506. ('Zwangsgefühl').
78. Morgenröthe, KSA III, nr 120, blz.115.
79. Morgenröthe, KSA III, nr 9, blz.22. Er is sprake van een extreme vorm van sociale vrijheid. Zie Pieron 2004 III. 2.1.1. Sociale vrijheid als negatief begrip. Voor de vrije wil als *Theologen-Kunststück*: Götzen-Dämmerung, KSA VI Irrthümer, nr 7, blz.95-96 ('Irrthum vom freien Willen').
80. Menschliches, Allzumenschliches II, KSA. II, nr 308, blz.690. Vergelijk voor eenzelfde, wat meer aardse sfeer: Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 45, blz. 411 ('Epikur').
81. Morgenröthe, KSA III, nr 423, blz.260.
82. Menschliches, Allzumenschliches II, KSA. II, nr 308, blz.690.
83. Morgenröthe, KSA III, nr 429, blz.264.
84. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 58, blz.422 ('Nur als Schaffende').
85. Magnus&Higgins 1996, blz.36, blz.376.
86. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 293, blz.533-534 ('Unsere Luft') tegenover id., nr 373, blz.624-626 ('"Wissenschaft" als Vorurtheil'), citaat: blz.626. Vergelijk Nachlass 1885-1887, KSA XII 10[60], blz.493. Zie verder Pieron 2004 II. 10.6.3. Birkhoffs esthetische maat, id. Exc.XIX.1.1. Rudolf Carnap , m.n. § 5.
87. Vergelijk *Das Tanzlied*, Also sprach Zarathustra, KSA IV, blz.139-141. Zie Ottmann 2000 [Chr.Schüle], blz.355-356.
88. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 54, blz.417.

89. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 341, blz.570 ('Das grösste Schwergewicht'). Zie Ottmann 2000 [M.Ch.Fornari], blz.140-141, Pieron 2004 I. 8.7.2 k.3. De eeuwige wederkomst. Zijn ontdekking van de gedachte van de eeuwige wederkeer ervaart Nietzsche als een intuïtief-mystieke ervaring. De gedachte zelf boezemt hem diepe angst in, maar ook stelt hij dat het een geluk is dat kostbare dingen er nogmaals (zullen) zijn. Nachlass 1884-1885, KSA XI 26[416], blz.262.
90. Ottmann 2000 [M.Skirl], blz.227-228.
91. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 125 ('Der tolle Mensch'), blz.480-481. Vergelijk Pieron 2004 V. AD.1.2B.
92. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 343, blz.573-574 ('Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat').
93. Pieron 2004 I. 6.4.2.2. Nietzsche's nihilisme.
94. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 382, blz.636-637.
95. Nachlass 1885-1887, KSA XII 2[128], blz.127.
96. Pieron 2004 I. 8.7.2 kader 2. Nietzsche: De wil tot macht. Zie Magnus&Higgins 1999, blz.259, waar nogmaals wordt benadrukt dat leven volgens Nietzsche wordt gekenmerkt door hardheid, onderdrukking en uitbuiting.
97. Also sprach Zarathustra, KSA IV, blz.149. Vergelijk bv Zur Genealogie der Moral II, KSA V, nr 11, blz.313-314, Der Anti-Christ, KSA VI, nr 6, blz.172 (slotalinea).
98. Dionysus: Nachlass 1885-1887, KSA XII 9[36], blz.352.
99. G.Colli, KSA V, Nachwort, blz.416-419. En zo komt ook de kernboodschap weer op scherp te staan. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 44, blz.60-63, Nachlass 1884-1885, KSA XI 34 [176], blz.478-480.
100. Nachlass 1884-1885, KSA XI 40[61], blz.661, Jenseits von Güten und Bösen, KSA V, nr 36, blz.55.
101. Jenseits von Gut und Böse, KSA V.2. 36, blz.54-55, citaat: blz.55.
102. Kerntekst: Also sprach Zarathustra, KSA IV, blz. 276. Vergelijk Nachlass 1880-1882, KSA IX 11[141] *Die Wiederkunft des Gleichen,* blz.494vv. Zie ook: Ottmann 2000 [M.Skirl, Ewige Wiederkunft], blz.222-230.
103. Pieron 2004 I. 8.7.2.3. De Übermensch.
104. Nachlass 1885-1887, KSA XII 5[71] *Der europäische Nihilismus,* nr 6, blz.213.
105. Götzen-Dämmerung, KSA VI, Moral, nr 4, blz.85.
106. Nietzsche contra Wagner, KSA VI, blz.425. Locus classicus over de (dionysische) roes: Götzen-Dämmerung, KSA VI, Streifzüge, nr 8, blz.116. Deze roes staat scherp tegenover de hier genoemde. Zie Ottmann 2000 [S.Günzel], blz.305-306, G.Colli, Nietzsche KSA I Nachwort, blz.914.
107. Dit reeds in Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 290, blz.530-531 ('Eins ist Noth').
108. De *Umwerthung aller Werthe* in negatieve zin als een aanval op de slavenmoraal, maar ook op de moderniteit (als *décadence*) in het algemeen, positief als een oproep tot zelfbezinning (zonder duidelijk te maken wat je je hier inhoudelijk bij moet voorstellen). Zie KSA VI [Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft], blz.350, Ottmann 2000 [A.U.Sommer], blz.345-346, Pieron 2004 I. 8.7.2.1-2.
109. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 188, blz.109.
110. Ottmann 2000 [I.Christians, Opfern], blz.298-299, [id, Schaffen], blz.317-318.
111. Also sprach Zarathustra, KSA IV, blz.110.
112. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 290, blz.530-531 ('Eins ist Noth').
113. Nachlass 1875-1879, KSA VIII 3[12], blz.17.
114. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 77, blz.433.
115. Nachlass 1885-1887, KSA XII 6[24], blz.241-242.
116.Tegenover de gezonde staat de zieke en zwakke mens. Deze is een grotere bedreiging voor de cultuur dan de sterke, de gezonde mens, de kwade mens of het roofdier-mens. Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 14, blz.368. Vergelijk id. nr 13, blz.367: de mens als ziek dier, maar hier in positieve betekenis.
117. Zur Genealogie der Moral II, KSA V, nr 24, blz 336.
118. Götzen-Dämmerung, KSA VI, Irrthümer, nr 8, blz.96-97.

119. Nachlass 1885-1887 KSA XII 2[127], blz.125-127, id. 2[131], blz.129-132, id. 9[35], blz.350-352, 10[192], blz. 571, Nachlass 1887-1889, KSA XIII 11[119], blz.56-57, id. 11[123], blz.59-60, id. 11[411], blz.189-190.
120. Pieron 2004 IV. Exc.X.4.3. De chtonische mythe. Dionysus.
121. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 14[84], blz.263-264.
122. Götzen-Dämmerung, KSA VI, blz.80 ('Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde'): 'Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!'
123. Genealogie der Moral III, KSA V, nr 24, blz.398-401. Zie verder Ottmann 2000 [M.Brusotti], blz.126.
124. Nachlass 1885-1887, KSA XII 10[53], blz.483.
125. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 14[17], blz.225. Met de nadruk op de orgiastische kanten van de kunst (id. 14[35], blz.235).
126. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 14[120], blz.299, id.14[23], blz.228. Vergelijk id, 11[415], blz.193.
127. Nachlass 1884-1885, KSA XI 40[60], blz.66.
128. Ook in de eerste periode staat *Dionysus* voor een mystieke verinnerlijking binnen een esoterische samenhang. Maar daar wordt hij gelijkgesteld aan een oerlust. Nietzsche KSA I [G.Colli, Die Geburt der Tragödie, Nachwort], blz.903-904, blz.914.Vergelijk Götzen-Dämmerung, KSA VI, Was ich den Alten verdanke, nr 4, blz.159, waar de mythische Dionysus heel aards wordt verbonden met sex, geboorte en pijn, en met de eeuwige terugkeer van het leven.
129. Nachlass 1884-1885, KSA XI 26[308], blz.232. Dit scherp tegenover Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 126 ('Mystische Erklärungen').
130. Nachlass 1884-1885, KSA XI 41[7], blz.681.
131. Dionysos-Dithyramben, KSA VI, blz.398-401 ('Klage der Ariadne'). Vergelijk Nachlass 1882-1884, KSA X 4[55], blz.125. Door mij wordt, in overeenstemming met KSA, gedaan alsof *Dionysos-Dithyramben* het laatste geschrift is van Nietzsche. Dat is niet het geval, het was al eerder in concept klaar. Maar gezien het verloop van de laatste jaren van Nietzsche maakt dit weinig uit, het betekent alleen maar dat gedurende deze gehele periode het beschreven einde al in zicht was.
132. Nachlass 1880-1882, KSA IX 15[9], blz.637: ' - unsere dichterisch-logische Macht, die Perspektiven zu alle Dingen festzustellen.'
133. '... ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wisses'. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 270, blz.226.
134. Dionysos-Dithyramben, KSA VI, blz.380.
135. Die Geburt der Tragödie, KSA I, nr 2, blz.34. Vergelijk Ottmann 2000 [M.Brusotti], blz.137.
136. G.Colli Nachlass 1884-1885 XI, Nachwort, blz.725-726, id., Nachlass 1887-1889 KSA XIII, Nachwort, blz.651-652, id., KSA I, Nachwort, blz.902-904. Voor de tegenstelling *exoterisch-esoterisch* als een kenmerk van Nietzsches gehele oeuvre: Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.4.5.2D. Waite: Nietzsche's geheime strategie.
137. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 15[46], blz.440.
138. Zie bv Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 110, blz.109-111, Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 335, blz. 560-564 ('Hoch die Physik!'). Het gaat hier om religieuze mythen, niet om Nietzsches eigen *'ästhetische Mythen'* (Ottmann 2000 [C.Zittel, Mythos/Mythologie], blz. 289).
139. Nachlass 1875-1879, KSA VIII 3[76], blz.37.
140. Ottmann 2000 [M.Skirl], blz. 224, Nachlass 1884-1885, KSA XI [G.Colli, Nachwort], blz.724-725.
141. Menschliches, Allzumenschliches II, KSA. II, nr 227, blz.482-483 ('Goethe's Irrungen'). Zie Pieron 2004 I. 7.0.4. Kwantitatieve en kwalitatieve wetenschap (2). Goethe.
142. Ottmann 2000 [J.Simon, Zeichen], blz.356-358.
143. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 21, blz.36. Vergelijk Menschliches, Allzumenschliches II.1, KSA. II, nr 9, blz.384 ('"Naturgesetz" ein Wort des Aberglaubens').
144. Nachlass 1885-1887, KSA XII 7[60], blz.315. Voor een bespreking van Nietzsches eigen opvattingen over de wetenschap in termen van pragmatisme, coherentie- en correspondentietheorie: Cox 1999, blz.27-63.

145. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 373, blz. 624-626 ('"Wissenschaft" als Vorurtheil'). Vergelijk Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 12, blz.26-27, met een aanval op de begrippen *atoom* en *ziel.*
146. Unzeitgemässe Betrachtungen II, KSA I, nr 6, blz.289.
147. Ottmann 2000 [C.Zittel, Irrtum und Schein], blz.257-259.
148. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 4, blz.18.
149. Colli brengt leugen en bedrog in verband met de grote mens en met de filosofie van Dionysus die deze aanhangt. Nachlass 1884-1885 KSA XI Nachwort, blz.722-723.
150. Vergelijk Colli Nachlass 1884-1885 KSA XI Nachwort, blz.715-718.
151. Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralische Sinne, KSA I, nr 1, blz.876-877, Nachlass 1887-1889, KSA XIII 11[415], blz.193. Vergelijk Nachlass 1869-1874, KSA VII 19 [180] ('Über die Lüge'), blz.475-476. Colli spreekt in dit verband van de *filosofie van Dionysus.* Nachlass 1884-1885, KSA XI Nachwort, blz.722-723.
152. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 107, blz.464. Vergelijk Die Geburt der Tragödie, KSA I, nr 4, blz.38-42, nr 5, blz.47.
153. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 11[415], blz.194.
154. Nachlass 1884-1885 KSA XI 34[253], blz.506. Het onderscheid *tussen conventionele* en *naakte* waarheid wordt door mij gemakshalve gemaakt. De naakte waarheid houdt in dat je de schijn der dingen doorziet, conventionele waarheden zijn culturele constructies waarmee je het leven vergemakkelijkt. Zonder deze waarheden de chaos.
155. Nachlass 1869-1874, KSA VII 9[180], blz.475-476 ('Über die Lüge').
156. Nachlass 1885-1887, KSA XII 9[14], blz.354.
157. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 34, blz.52. Vergelijk Menschliches, Allzumenschliches I.1.29. KSA II, blz.50 ('Der Irrthum hat den Menschen so tief, so zart, erfinderisch gemacht.').
158. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 14[152], blz.333-334 ('Wille zur Macht als Erkenntniss').
159. Nachlass 1885-1887, KSA XII, 5[22], blz.194. Vergelijk Pieron 2004 I 8.7.2.1n.
160. Morgenröthe, KSA III, nr 429, blz.264-265 ('Die neue Leidenschaft'). Vergelijk Nachlass 1880-1882, KSA IX 10[F101], blz.438-439. Soms vermoedt Nietzsche zelfs dat er sprake kan zijn van een voortdurend groeiende kennis (Zur Genealogie der Moral, KSA V, Vorrede nr 2, blz.248-249).
161. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 344, blz.574-577. Zie Cox 1999, blz.34, voor een samenvatting van de problematiek.
162. Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 24-27, blz.398-411. Zie Cox 1999, blz.21-27, blz.41-45, blz.95-96.
163. Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 25, blz.402.
164. Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 24, blz.399. Het kan niet worden ontkend dat velen wetenschap nog steeds gelijkstellen met waarheid, werkelijkheid, vastheid en zekerheid. Toch zijn er ook veel bezwaren tegen deze opvatting in gebracht, oa. door Quine, Goodman en Putnam.
165. Voor het positief-ascetisch ideaal: Der Antichrist, KSA VI, nr 57, blz. 243. Zie verder Ottmann 2000 [V.Caysa, Asketismus], blz.196-197, Pieron 2004 I. 8.7.2..2n.
166. Nachlass 1887-1889, KSA XII 9[144], blz.417-418 ('Zur "logischen Scheinbarkeit"'), vergelijk Nachlass 1885-1887, KSA XII, 9[91], blz.384. Zie ook Cox 1999, blz.34-36.
167. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 23, blz.41.
168. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 15[118], blz.478-479.
169. Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 23, blz.397.
170. Vergelijk Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 24, blz.398.
171. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 51, blz.51 ('Das Unlogische nothwendig').
172. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 344, blz.577.
173. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 188, blz.109.
174. Nachlass 1875-1879, KSA VIII 29[1], blz. 513. Vergelijk Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 134, blz.96.
175. Vergelijk Die Geburt der Tragödie, KSA I, Vorrede nr 4, blz.15-17.
176. Die Geburt der Tragödie, KSA I, Vorrede nr 2, blz.14. Uitgebreid Nachlass 1887-1889, KSA XIII 14[117], blz. 293-295, id.14[119], blz.296-299.
177. Cox 1999, blz.66.

8. CONCLUSIE

> Ik vind de 'waarheden' die in de evolutieleer worden verkondigd buitengewoon ontroerend, omdat ze me confronteren met een peilloze diepte en mij doen denken: zo zinloos is het allemaal. Zozeer is God dus afwezig in onze wereld. Dat is voor mij een ontroerende gedachte.
>
> Rutger Kopland[1]

[1]

Het evolutionaire naturalisme en het onvervalste nietzscheanisme vormen samen de enige wal tegenover het religieuze en speculatieve denken van deze tijd. Zij zijn het eigenlijke nulpunt van waaruit nieuwe, revolutionaire vormen van denken zijn ontstaan die niet voor niets op diepe emotionele weerstand zijn gestuit. Dit leidde ertoe dat het laatste werd verziekt en gefeminiseerd, het eerste zonder omhaal werd vervangen door een mainstream metafysica in een pseudo-wetenschappelijk jasje. Een soort wetenschappelijkheid die juist door Nietzsche venijnig op de hak wordt genomen: 'Allen Denen, welche so grossthuerisch von der Wissenschaftlichkeit ihrer Metaphysik reden, soll man gar nicht antworten; es genügt, sie an dem Bündel zu zupfen, welches sie, einigermaassen scheu, hinter ihren Rücken verborgen halten; gelingt es, dasselbe zu lüpfen, so kommen die Resultate jener Wissenschaftlichkeit, zu ihren Erröthen, an's Licht: einer kleiner lieber Herrgott, eine artige Unsterblichkeit, vielleicht etwas Spiritismus und jedenfalls ein ganzer verschlungener Haufen von Armen-Sünder-Elend und Pharisäer-Hochmut.'[2] Natuurlijk, de spiritualiteit en de arrogantie van de huidige wetenschap hebben een ander gezicht dan de metafysiek ten tijde van Nietzsche, maar ook nu nog verdedigen de cognitieve en evolutionaire psychologie in de grond van de zaak een (klein)burgerlijk mensbeeld dat is gefundeerd in de autonome persoonlijkheid en wordt gekoppeld aan een vermoeiende plichtsethiek.

[2]

In het algemeen kun je zeggen dat achter ieder systematisch denken het verlangen naar een inherente, religieuze orde ligt besloten. Denk aan de uitspraak van Darwin in het laatste hoofdstuk van de *The origin of species*: 'The ingenuity and utility of this [classification] system are indisputable. But many naturalists[3] think that something more is meant by the Natural System; they believe that it reveals the plan of the Creator.'[4] Deze opmerking komt dicht in de buurt van die van Nietzsche als hij stelt dat er waar er een grammatica is, ook wel een God moet zijn: 'Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...'[5]
Orde, ontwerp en ontwerper(-god/geest) liggen in elkaars verlengde.[6] Je kunt volgens Nietzsche de wereld dan ook niet in organische of mechanische termen definiëren. Nee, aan de wereld liggen geen ordening en doelmatigheid

ten grondslag. Wanneer, verzucht hij, raken we deze *schaduwen van God* nu eindelijk eens kwijt. [7]
Het is typerend voor het naturalisme dat het de natuur neemt zoals zij zich aan de zintuigen voordoet. Nietzsche: 'Wir besitzen heute genau so weit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugnis der Sinnen anzunehmen, - als wir sie noch schärfen, bewaffnen, zu Ende denken lernten. Der Rest ist Missgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft: will sagen Metaphysik, Theologie, Psychologie, Erkenntnisstheorie. Oder Formal-Wissenschaft, Zeichenlehre: wie der Logik und jene angewandte Logik, die Mathematik.' [8]
Je kunt de werkelijkheid niet in definitieve schema's vastleggen. Wetenschap is dan ook niets anders dan een vorm van pragmatistisch gedrag: zij is er in de eerste plaats om haar praktische effecten.

[3]

In dit kader krijgt het radicale behaviorisme als vanzelfsprekend een centrale plaats binnen het wetenschappelijk-evolutionaire naturalisme. Baum: 'The pragmatist (radical behaviorist), having no commitment to any idea of real behavior, asks only which way of describing the man's behavior is most usefull, or in Mach's terms, most economical - that is, which gives us the best understanding or the most coherent description.' [9]
Het hedendaagse positivisme is voor de tegenstanders niets anders dan een rigide vorm van sciëntisme. Toch gaan zijn aanhangers er juist vanuit dat het de verschijnselen op de meest open, nuchtere en efficiënte manier tegemoet treedt. Dit vindt zijn weerslag in een empiristische en pragmatistische instelling. Het positivisme legt de nadruk op de experimenteel-operationele kanten van de wetenschap. Reïsme[10], reductie en nominalisme zijn zijn filosofische kernbegrippen.
Je zou als nietzscheaan deze positivistische benadering in termen van Lévi-Strauss kunnen afdoen als *getemd denken* in tegenstelling tot het naturalisme van Nietzsche zelf dat je een vorm van *wild denken* zou kunnen noemen. [11]
Toch moet je niet vergeten dat ook Nietzsches benadering, die uitgaat van de realiteit van de begeerten en hartstochten -dat betekent vanuit de wil tot macht- zou kunnen passen binnen een evolutionair wetenschappelijke benadering. Het is zelfs opvallend hoe veel moeite de vertegenwoordigers van de evolutionaire psychologie doen, Dawkins incluis, om niet in de richting af te drijven die door Nietzsche in zijn kernboodschap wordt gepropageerd, -wat trouwens gemakkelijker zou zijn geweest dan hun pogingen om zich aan te passen aan het moderne, humanistische denken. Bovendien is ook vanuit de operante psychologie een aanpak mogelijk die gedragspatronen in nietzscheaanse zin interpreteert vanuit de aspecten van invloed, beheersing en macht. Zo ziet Skinner het doel van het radicale behaviorisme enkel in termen van gedragscontrole.

[4]

Tenslotte, Nietzsche en Skinner houden zich beiden niet bezig met de eigentijdse, academische discussies rond kennis en waarheid[12], discussies die hele bibliotheken vullen. Skinner is kort over beide onderwerpen en doet er weinig diepzinnig over. Feitelijke waarheid is contextueel bepaald[13], absolute waarheid leidt tot een tautologie. Kennis wordt omschreven als 'to be in contact with', 'to be intimate with'. Het gaat dan om de dagelijkse knowhow en de kennis van feiten, naast de vaardigheid om regels te volgen en om je eigen gedrag te beoordelen. Dit gedefinieerd in de specifieke terminologie van de operante psychologie: 'The "experience" from which knowledge is derived consists of the full contingencies.' [14]

Kennis hangt samen met gedrag als herinneren, verbeelden en het oplossen van problemen. Dit soort gedrag is naar de opvatting van de operante psychologie samengesteld uit een elementaire operanten. Met de drie-terms-contingency als basis. 'Geestelijke' activiteiten bestaan uit een web van gedragsverschijnselen, complex, maar uiteindelijk te ontleden en uit te leggen op grond van evolutionaire gegevens. Cognitivistische interpretaties zijn op grond van het principe van eenvoud niet nodig. In tegendeel zij maken de verschijnselen in feite alleen maar raadselachtiger. Bovendien gaan de cognitieven niet proefondervindelijk te werk omdat ze uitgaan van innerlijke constructen als intenties, geestelijke structuren als geheugen en stuurmechanismen als coderen en opslaan, gekoppeld aan de veronderstelling dat een (speculatief) eenheidsprincipe het gehele proces beheerst. Interpretaties zijn dan bij voorbaat aan regels gebonden en bieden een uniforme verklaring van wat men feiten noemt. Onzin volgens Palmer: 'Interpretations do not explain how nature works, but, rather, how it might work; they are just plausible scenarios, not facts about the world. Interpretations are only the extension of established principles to domains outside the laboratoria and cannot discover anything new.[15]

[5]

Nietzsche gaat in tegenstelling tot Skinner, wel uitvoerig en vol pathos op beide onderwerpen *kennis* en *waarheid* in, maar vult ze op eigen wijze in. Drie uitspraken uit de *Nachlass* om dit (nogmaals) te laten zien. Over *waarheid*: 'Die Falschheit erscheint so tief, so allseitig, der Wille ist dergestalt gegen das direkte Sich-selbst-Erkennen und Bei-Namen-nennen gerichtet, dass die Vermuthung sehr grosse Wahrscheinlichkeit hat: Wahrheit, Wille zur Wahrheit sei eigentlich etwas ganz Andres und auch nur eine *Verkleidung.*'[16] Over *kennis*: 'Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt "es giebt nur Thatsachen", würde ich sagen: nein gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum "an sich" feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. "Es ist alles subjektiv" sagt ihr: aber schon das ist Auslegung, das "Subjekt" ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes. - Ist es zuletz nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen. Schon das ist Dichtung, Hypothese. Soweit überhaupt das Wort "Erkenntniss" Sinn hat, ist die Welt erkennbar, aber sie ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne "Perspektivismus". Unsre Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb

ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspective, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.' [17]
Uiteindelijk -blijkt- is voor Nietzsche kennis dus niets anders dan een vorm van de wil tot macht[18], een instrument om controle uit te oefenen; "Der ganze Erkenntniss-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat - nicht auf Erkenntniss gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge.' [19]
Kennis is afhankelijk van interpretatie en perspectief.[20] Dat houdt in de eerste plaats in dat waarneming en interpretatie met elkaar zijn vervlochten, dat het oog niet waardevrij en onschuldig is.[21] Daarnaast verdedigt Nietzsche een omvattende zienswijze, waarbij wetenschappelijke en esthetische interpretaties (of perspectieven) samengaan en met elkaar zijn verstrengeld. Deze interpretaties zijn eindeloos gericht op de verschijnselen om ons heen, verschijnselen die bovendien zelf, evenals het subject, interpretatie zijn.
Deze kijk op interpretatie en perspectief wordt ingewikkelder omdat zij wordt gekoppeld aan het inzicht 'that all natural beings are inextricably caught up within a nexus of competing worldviews, each of which has its origin in particular physiological, psychological, historical, cultural, and political needs, desires, beliefs, and values' (Cox).[22] Kennis kan nooit objectief zijn. 'Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches "Erkennen"; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser "Begriff" dieser Sache, unsre "Objektivität" sein.'[23]

Cox stelt dat interpretatie uiteindelijk *irreducible* is. 'For, according tot Nietzsche, there are "facts" only against the backround of a particular interpretation, and the only entities that exist are natural, that is, essentially relational and contingent entities.'[24] Met een beroep op de boven gegeven passage 'Gegen den Positivismus'. De verschijnselen zijn alleen tegenwoordig binnen een context van interpretatie(s). Zo zijn driften en hartstochten bezig te interpreteren[25], met als gevolg een onderlinge strijd en een uitoefening van macht. 'In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. Der organische Prozess setzt fortwährendes *Interpretiren* voraus.'[26] Interpretatie is een vorm van de wil tot macht en omgekeerd kun je ook stellen dat de wil tot macht zelf interpreteert.[27] Bovendien is de wereld op alle niveaus -anorganisch, organisch[28], psychologisch- wil tot macht.[29] Deze wil tot macht is niet een kracht die aan de dingen ten grondslag ligt -zo'n taalgebruik verwerpt Nietzsche juist-, maar zij is een spanningsveld[30], een voortdurend strijdend machtscomplex van steeds veranderende 'centra van macht'[31]: het *Worden* dat in die zin chaotisch, maar ook noodzakelijk is.
Nu blijft deze visie volgens Nietzsche op zich een interpretatie, maar zij is superieur aan die van de natuurwetenschappen die nog steeds denken in termen van wetmatigheden en evenwichtstoestanden. Dit geldt ook voor de Darwins evolutietheorie, die is voorzien van een statisch, teleologisch begrippen-apparaat (instincten, overlevingsdrang, zelfbehoud) en behept met een inherent vooruitgangsgeloof. Het draait niet om een beperkt programma van aanpassing: '[I]n der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswille; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachsthum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.'[32]
Met zijn *alles is interpretatie* plaatst Nietzsche zich volgens Cox in de traditie van de hermeneutiek.[33] Een richting die holistisch van aard is en er vanuit gaat dat kennis alleen mogelijk is binnen een bepaalde context.[34] Nu is deze holistische benadering zeker niet naturalistisch van aard. Zij gaat op in een (literair) proces, dat juist de nadruk legt op geestelijke, interpretatieve en invoelende krachten. En het helpt weinig of je dan de gehele natuur opneemt binnen een interpretatieve context, een geestelijk proces blijft het. Je kunt bovendien het probleem niet ontlopen door

aan te voeren dat je subject en object oplost in een context van relaties, want hoe dan ook vraagt het interpretatieve proces een handelende instantie in de vorm van de wil tot macht, maar juist deze gaat op in de interpretatie zelf, - en is zelf bovendien een interpretatie.[35]
Je vraagt je dan ook af of deze opvatting over interpretatie niet een afspiegeling is van het mystiek-dionysische denken, dat Nietzsche zijn gehele leven heeft aangetrokken, en een anti-naturalistisch trekje bezit.

[5]

Nee, wil je Nietzsche kunnen plaatsen binnen de naturalistische traditie dan zul je met Brian Leiter -en vele anderen- moeten aannemen dat de natuurlijke, organische wereld voor Nietzsche *a matter of fact* en geen zaak van louter interpretatie is.[36] Dat betekent dat je aan Nietzsche uiteindelijk een meer afstandelijke, 'neutrale' benadering van de werkelijkheid toeschrijft. Dit gepaard aan een flinke dosis empirisme, nominalisme [37] en pragmatisme. [38]

Cox bestrijdt Leiter met een keur van argumenten[39], maar hij brengt met de interpretatie-hypothese zijn eigen interpretatie in direct gevaar. Bovendien krijg je sterk de indruk dat Cox zich bij de uitkomsten van zijn studie bij voorbaat heeft laten leiden door dat wat er over Nietzsche wordt gedacht binnen de nietzscheologie van een Deleuze, Derrida en Bataille. Zo worden begrippen als *chaosmos*[40] en *différance*[41] als vanzelfsprekend ingevoerd. En dat lijkt sterk op dat wat christelijke theologen doen als zij de goddelijke drie-eenheid bij voorbaat terugvinden in OudeTestament en Nieuwe Testament. Bovendien lijkt zijn geflirt met Prigogines theorie van zelf-organiserende systemen[42] als betrouwbare wetenschappelijke bron sterk op de fundamentalistische pogingen om de evolutietheorie via de hypothese van een *intelligent design* te ondermijnen. Tenslotte moet het voortdurende aanhalen van filosofen als Goodman, Quine en Rorty blijkbaar de schijn hoog houden dat de opvattingen van Nietzsche bon ton zijn binnen de wetenschappelijk-filosofische moderniteit. Dat hij beter Mach[43] en Neurath[44] naar voren had kunnen schuiven, is een andere zaak: hun aanpak van de problemen laat zien dat de bezwaren van Nietzsche tegen de natuurwetenschappelijke opvattingen van zijn tijd al gauw niet meer voor iedereen binnen de wetenschapsfilosofie golden.

Aantekeningen en verwijzingen

1. R. Kopland in een interview door B.Mourits ('Nauwkeurig waarnemen is een kunst') in Klukhuhn&Jaeger 2004, blz.95.
2. Menschliches, Allzumenschliches II.1.12. KSA II, blz.385.
3. De beoefenaars van, zoals dat vroeger heette, de natuurlijke historie.
4. Darwin 1985, blz.399.
5. Götzen-Dämmerung, KSA VI, Vernunft, blz.78. Vergelijk Ottmann 2000 [J.Simon, Zeichen], blz.357. In Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 354, blz.593 noemt Nietzsche de grammatica *der Volks-Metaphysik.* Vergelijk KSA V, nr 34, blz.54: 'Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an der Grammatik erheben?'
6. En dan blijkt dat titels als *The mind's I* en *Mind design* -titels van bekende verzamelingen van artikelen uit cognitivistische hoek- lang niet zo onschuldig zijn als je zou denken.
7. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 109, blz.469.
8. Götzen-Dämmerung, KSA VI, Vernunft, nr 3, blz.76, Nachlass 1887-1889, KSA XII 9[144], blz.418. Wel is duidelijk dat Nietzsche méér van de zintuigen verwacht dan de empiristen. Dezen leggen alle nadruk op de observatie, terwijl Nietzsche in het voorafgaande ingaat op het gebruik van de neus: 'Die Nase zum Beispiel, von der noch kein Philosoph mit Verehrung und Dankbarkeit gesprochen hat...' (id., blz.75). Bovendien zijn het de kunstenaars die echt van de zintuigen houden. Nachlass 1884-1885, KSA XI 37[12], blz.587. Gevolgd door een lofzang op de zinnen.
9. Baum 1994, blz.26.

10. Dit tegenover het realisme dat stelt dat het mogelijk is via wetenschappelijk onderzoek de waarheid over de wereld te ontdekken. Mackenzie 1977, blz.36.
11. Wild en getemd denken: Pieron 2004 III. Exc.XVI.6.
12. Denk aan de strijd rond subjectivisme en objectivisme en rond coherentie- en correspondentietheorie. Voor de actuele stand van zaken: Davidson 2002, hoofdstuk 12 ('Epistomology and truth'). Voor Nietzsche is de gehele kentheorie een onbegonnen onderneming omdat -maar dat is een oud argument- een werktuig zijn eigen functionaliteit niet kan beoordelen. Nachlass 1885-1887, KSA XII 2 [132], blz.133. Vergelijk Pieron I 8.7.2k.1n.
13. De contextualistische visie op kennis vind je ook buiten de behavioristische traditie, bv bij Wilcox en Katz die kennis eveneens zien als een voortdurende wisselwerking tussen organisme en omgeving. Lattal&Chase, blz.281-282.
14. Skinner 1976, blz.150-153, citaat: blz.153.
15. Lattal& P.N.Chase [D.C.Palmer, Cognition], blz.167-186, citaat: blz.180.
16. Nachlass 1885-1887, KSA XII 8[1], blz.324.
17. Nachlass 1885-1887, KSA XII 7[60], blz.315.
18. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 14[93], blz.270-271 ('Wille zur Macht als Erkenntniss').
19. Nachlass 1884-1885, KSA XI 26[61], blz.164.
20. Voor de samenhang van interpretatie en perspectief: Cox 1999, blz.114n, blz.122. Voor de problemen en de tegenstrijdigheden rond het begrip *perspectief*: Magnus/Higgins 1996, blz.4-5.
21. Nachlass 1885-1887, KSA XII, 2[59], blz.107-108. Vergelijk Pieron 2004 II 10.25.1. Zien als conventie en interpretatie (Goodman), id. III. Exc.IV.4.2.2. De laatste context (Husserl, Merleau-Ponty).
22. Cox 1999, blz.110. Perspectief blijkt naar de interpretatie van Cox zelfs een voorwaarde te zijn voor al het leven. Cox 1999, blz.116-117, blz.138.
23. Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 12, blz.365. Zie nog Nachlass 1885-1887, KSA XII 28 2[108], blz.114. (' - es giebt keine "Wahrheit"').
24. Cox 1999, blz.123.
25. Nachlass 1885-1887, KSA XII 2[190], blz.161. Vergelijk Zur Genealogie der Moral II, KSA V, nr 12, blz.315. Ook deze driften en hartstochten mag je niet als zelfstandige eenheden beschouwen, hun wezen ligt in de verhouding tot andere hoeveelheden ('quanta') en de "werking" die zij uitoefenen. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 14[79], blz.259.
26. Nachlass 1885-1887, KSA XII 2[148], blz.140. Vergelijk Zur Genealogie der Moral II, KSA V, nr 12, blz.314 ('Neu-Interpretieren'). Zie Cox 1999, blz.239-240.
27. Nachlass 1885-1887, KSA XII 2[148], blz.139.
28. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 109, blz.468: 'Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art.' Het onderscheid tussen organisch en anorganisch berust op een vooroordeel. Nachlass 1884-1885, KSA XI 36[21], blz.561. In het verlengde hiervan kan Nietzsche stellen dat leven een speciaal geval van de wil tot macht is. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 14[121], blz.301.
29. Nachlass 1884-1885, KSA XI 38[12], blz.610. Vergelijk Jenseits von Gut und Böse, KSA V.2. 36, blz.54-55.
30. Nachlass 1887-1889, KSA XIII 11[114], blz.54.
31. Cox 1999, blz.220-223.
32. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 349, blz.585-586. Een bewering die bepaald niet proefondervindelijk is. Het tegendeel lijkt meer voor de hand te liggen, als je tenminste goed om je heen kijkt.
33. Cox 1999, blz.214, blz.242.
34. Cox 1999, blz.92-101, blz.154n, blz.242(n). Terzijde: een interpretatie in de holistische termen van de filosofische hermeneutiek gaat uit van een onderscheid van subject en object dat zich vooral openbaart in de hermeneutische cirkel. En juist van dit soort dualisme wil Nietzsche nadrukkelijk niets weten.
35. Jenseits von Gut und Böse, KSA V.1. 22, blz.22.
36. Zelf heb ik -misschien uit een diepgeworteld vooroordeel- Nietzsche niet anders kunnen lezen dan vanuit de overtuiging dat hij de alledaagse werkelijkheid in al zijn feitelijkheid aanvaardde (of in ieder geval beschouwde als de beste interpretatie). Tot in de laatste hoofdstukken van de *Nachlass* beschouwt Nietzsche feiten als controleerbare uitspraken, niet als interpretaties: Duitsland is Duitsland, Plato is Plato en een neus is een neus.

37. Volgens Nietzsche moet je leren inzien dat het onuitsprekelijk veel belangrijker is om te weten hoe de dingen heten dan wat ze zijn. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 58, blz.422 ('Nur als Schaffende!'). Zie Cox 1999, blz.86-91.
38. Voor een discussie rond de vraag in hoeverre Nietzsche een pragma(tis)tische denker is: Cox 1999, blz. 24, blz.31, blz.41-43, blz.46-47, blz.58.
39. Cox contra Leiter: Cox 1999, blz.70n, blz.120-124, blz.144-152, blz.164-165.
40. Cox 1999, blz.207-208 (Deleuze).
41. Cox 1999, blz.202-204.
42. Cox 1999, blz.238 naast noten op de bladzijden 210, 211, 219, 222, 223. Zie Pieron 2004 I 7.5.6k.2.1 ('zelforganisatie'). Een (pseudo-) wetenschappelijke term als *zelforganisatie* zou bij Nietzsche slecht vallen, alleen al omdat zij een teleologische impact heeft.
43. Pieron 2004 I. 7.3.1.4. Mach (en Skinner).
44. Pieron 2004 III.Exc.XIX. 1.2. Otto Neurath.

DEEL TWEE

9. ASPECTEN VAN HET NATURALISTISCHE MENSBEELD

Het wetenschappelijk-evolutionaire model

EEN BOEDELSCHEIDING

[1]

Het uitgangspunt voor dit en de volgende hoofdstukken is het naturalistische mensbeeld. Dit kan vanuit wetenschappelijk-evolutionair standpunt globaal op drie niveaus worden vastgesteld: genetisch, neurologisch en operant. Het bestaan van een cognitief tussengebied van de geest ('mind') wordt -dat is uit het voorafgaande deel duidelijk geworden- als speculatief van de hand gewezen.
Vanuit een breder perspectief gaat het om de strijd van het evolutionaire naturalisme tegen het moderne humanisme, dat in veel opzichten de hedendaagse kijk, zeker van de intellectuele elite, op de mens bepaalt. Dit humanisme heeft zijn banden met zijn religieuze verleden verbroken, gaat uit van een natuurwetenschappelijk en darwinistisch wereldbeeld, maar verzet zich tegen de beperkte visie die het wetenschappelijke naturalisme vanuit een puur biologisch-gedragsanalytisch model biedt. 'Does that mean that the sciences are also our best bet for understanding ourselves, for understanding what human beings are and how they function? If so, this too may seem to carry the threat of diminishing us. It may seem to imply that human beings are nothing more than physical systems. ./. Well, we might say, the scientific materialist picture seems to leave out the *mental*. By that I mean not just our intellectual capacities, but our mental life construed more broadly, our thoughts, beliefs, emotions, feelings, experiences, sensations, hopes, fears, wishes, desires, choices and decisions.' Met uiteindelijk het bewustzijn als het meest onderscheidende kenmerk van mensen. En zo formuleert Richard Norman een mensbeeld dat, zoals al in deel I werd vastgesteld, het psychologische veld beheerst.[1]
Aan Normans argumentatie schort veel. Hij heeft het over ervaringsfeiten en stelt zelfs dat zijn vertrouwen in deze feiten veel groter is dan het vertrouwen in een filosofische theorie. Zou zo'n theorie je ertoe brengen deze feiten te ontkennen, dan is er iets mis met de theorie. Nu is de volkspsychologie[2] in de ogen van Norman geen theorie omdat zij gewoonweg werkelijke gegevens biedt. 'So the language of folk psychology, of beliefs and emotions and desires, is essential for the descriptions of our behaviour. Without it, there are no actions to be explained.'[3] Maar dat is volgens de operante psychologie nu net de vraag. Een ja- en nee-spelletje dat Norman alleen maar kan beantwoorden met de nogal afgezaagde stelling dat 'the core facts of so-called 'folk psychology' are more secure grounded than every theory which might purport to replace them.'[4] Geen weerlegging van de tegenstanders, geen Ryle, Wittgenstein, Skinner, niets. Op zo'n manier tonen orthodoxe gelovigen aan dat God bestaat.
Het humanisme gaat nog een stap verder: mensen zijn niet alleen bewuste maar ook vrije, redelijke, sociale en morele wezens die vol begrip en respect open staan voor hun medemensen. Persoonlijk zullen zij een *fully human life* nastreven waarin alle menselijke potenties zoveel mogelijk worden verwerkelijkt.[5] Met karakter en deugd als centrale doelstellingen. Dit alles niet zonder te vergeten dat het leven uiterst breekbaar is. In dat opzicht is het moderne humanisme een ongebreideld optimisme vreemd.[6]

[2]

Het onderzoek naar de plaats die mensen in de natuur innemen begint volgens het wetenschappelijk naturalisme met *de genetica*. Je doet onderzoek naar de lichamelijke bouw en conditie van mensen. In feite wordt er onderzocht hoe het genotype (het DNA met zijn informatie) inwerkt op het chemische niveau van de eiwitten, dat zich op zijn beurt uit in levensverschijnselen als

het ademhalingssysteem, de stofwisseling en het gedrag.[7] Je vraagt je als bioloog bv af hoe een lichaam zich op grond van het genetisch materiaal ontwikkelt en groeit, hoe het immuniteitsstelsel werkt, welke verbanden er bestaan tussen genetische variabiliteit en besmettelijke ziekten of welke verhouding er bv is tussen het stresshormoon cortison en het 'manlijke' hormoon testeron.
Benadrukt wordt dat genen in hun uitwerking vaak samen met andere een veelheid van uitwerkingen hebben. Men spreekt van pleiotropie. Dat maakt onderzoek moeilijk. Je kunt zelfs zeggen dat er in algemeen sprake is van een grijze onbepaaldheid, van wisselende oorzaken, van een vage aanleg, van eeuwige beweging en verandering.
Bovendien is de invloed van de context veel groter dan men wel eens in deze kring wil aannemen. De sociale omgeving beïnvloedt het gedrag via het aan- en uitzetten van genen, ook als het gaat om stemmingen, geest, persoonlijkheid.
Binnen *de neurowetenschappen*[8] wordt onder meer gedetailleerd onderzoek gedaan naar de structuur van het neuron in al zijn aspecten, naar de onderlinge inwerking van de cellen, de werking van neurotransmitters, het informatieproces binnen dendrieten en het metabolisme van de hersenen. Op grond hiervan analyseert men de ontwikkelingen van het CZS, van de zintuiglijke en motorische systemen. Op het gebied van regelsystemen wordt vervolgens studie gedaan naar bv slaap en droom, naar psycho-seksuele activiteiten, naar motivatie en beloning, naar de werking van medicijnen en drugs. Tenslotte wordt veel aandacht besteed aan onderwerpen als aandacht, geheugen, taal, denken en probleem oplossen.
Met *de (operante) gedragswetenschap* betreed je het specifieke gebied van de psychologie: je doet onderzoek naar de functies en wetmatigheden van openlijke en private menselijke activiteiten zonder bij voorbaat in te gaan op genetische en neurologische analyses. Een begrip als reflex gebruikt Skinner bv in een louter beschrijvende zin zonder terug te vallen op de biologische context, hoewel ook hij aanneemt dat bepaalde reflexen tot de erfelijke uitrusting behoren.[9]
Gedrag wordt gekenmerkt door zijn voortdurende veranderingen en door zijn aanpassingen aan de gewijzigde omstandigheden. Gedrag moet je dan ook zien als de continue, lerende activiteit van een integraal organisme. En dat op grond van versterking (en straf). Deze omschrijving van gedrag voldoet niet als je ook niet aanvaardt dat er bepaalde (pre)disposities bestaan. Deze worden geformuleerd in een verbrede observatietaal: je constateert bv dat mensen worden versterkt, gedepriveerd of dat zij mijdingsgedrag vertonen. Dat disposities biologisch van aard kunnen zijn, ligt voor de hand, maar voor de gedragsanalyse zelf is zo'n reductie van weinig belang.
De gedragsanalyse bekijkt het gedrag naar zijn effecten en onderzoekt daarom de beste methoden om het onder controle te krijgen, bv via onderbroken vormen van versterking (interval en ratio reinforcement). Dat leidt tot uitgekiende opvoedingsmethoden. En omdat de omgeving het gedrag stuurt (en niet een

onveranderlijke menselijke natuur), zijn volgens het radicale behaviorisme de mogelijkheiden groot om op positieve manier binnen een cultuur in te grijpen.
Genetica, neurofysiologie en operante psychologie zijn het fundament van het evolutionaire naturalisme, hoewel dit alleen goed uitpakt als de betrokken geleerden zich bij hun eigen, specifieke onderwerp houden en niet op speculatieve manier hun discipline te buiten gaan maar duidelijk de grenzen tussen de vakgebieden in de gaten houden. Methodologisch houdt dit bovendien in dat je een goede scheiding maakt tussen Peppers basismodellen. De eis vanuit de operante psychologie zal dan zijn dat men binnen genetica en neurowetenschap inziet dat de natuur fundamenteel niet te vangen is in welke structuur of welk mechanisme dan ook: gen en cel blijven materie in een voortdurende stroming die alleen maar even als in een tijdsmoment oplichten om dan weer te vervagen. Kortom, geen hypostasering van hypothetische termen en wiskundige modellen, geen reïficatie van begrippen tot concepten.

HERINNERINGEN

La mémoire est fondamentale - In ea movemur.

Cette idée: Claude êst mon fils - implique tout un développement souvenir. La vue de Claude ne m'apprend pas qu'il êst mon fils mais elle réveille une série particulière de souvenirs que j'abrège en disant cela. C'êst donc une *relation* entre lui, objet, et une suite non déterminée par l'objet, mais par *nous*.

Le fait capital de mémoire êst de se retrouver au réveil, de retrouver son corps et soi.

Paul Valéry[10]

Het naturalisme heeft niet de neiging zich vast te klampen aan vaste regels en wetten, op welk gebied ook. Wat natuur wordt genoemd is onderworpen aan duur en tijdelijkheid, met het heden als enig -vaag en vervliegend- oriëntatiepunt. Het heden vormt in het leven van mensen de verbinding van het hier en nu met verleden en toekomst. Mensen leven vanuit hun herinnering in voortdurende afwachting van wat de toekomst zal brengen.
In primitieve tijden verbindt de mythe het verleden met de toekomst. Samen met de magie vormt zij de spil van het bestaan. Vaak aangevuld met dans en extase om zo aan heden en toekomst te ontsnappen en ze te boven te komen.
Het moderne naturalisme laat de religie los, maar pakt de zaken niet anders aan dan in het verre verleden. Binnen het wetenschappelijk-evolutionaire naturalisme vervangen wetenschap en techniek de magie, de geschiedenis neemt de plaats in van de mythe. Voor het nietzscheaanse naturalisme bieden uiteindelijk de dionysische extase en het principe van de eeuwige wederkeer de enige mogelijkheid om vat te krijgen op de voortgaande tijd. En de geschiedenis? Die is voor Nietzsche niets anders dan interpretatie, gebeurtenissen op zich zijn er niet.[11]

[1]

In dit hoofdstuk over het mensbeeld volgt nu een korte analyse van de begrippen *geheugen* en *herinnering*. Dit is om twee redenen belangrijk. In de eerste plaats is kennis -traditioneel een belangrijk onderdeel van de filosofische theorie[12]- gebaseerd op het geheugen: zonder herinneringen zou kennis onmiddellijk vervliegen. Bovendien wordt vaak gesteld dat mensen historische wezens zijn die vanuit hun verleden in staat zijn het heden en de toekomst onder ogen te zien. Maar wat als de waarde van de (persoonlijke en collectieve) herinnering filosofisch en wetenschappelijk onder druk komt te staan?
Nu is *geheugen* een cruciaal begrip omdat het de continuïteit tussen verleden, heden en toekomst mogelijk maakt. Maar ook is het een raadselachtig begrip: hoe is het bv mogelijk dat materie, die zich eens ging reduplicëren, dit gebeuren ook nog vasthield ('onthield')?
Belangwekkend is de vraagstelling ook in meer filosofische zin: hoe kan ik ooit weten dat de scheiding tussen heden en verleden kan worden overbrugd? Hoe kun je uitmaken of de beelden die je waarneemt bij jouw verleden behoren? Welk bewijs is er dat je naar je eigen verleden kijkt? En tenslotte, wat betekent eigenlijk het begrip *verleden*?
Uiteindelijk zal blijken dat een onderzoek naar geheugen en herinnering alleen maar de negatief-kritische en ondermijnende visie van het naturalisme onderstreept.

In de eerste plaats kun je met Valéry stellen dat het geheugen de manier is waarop organismen zich stap voor stap aanpassen en verrijken.[13] Zo is gedrag het resultaat van leerprocessen. Conditioneren betekent dat je niet vergeet hoe je je moet gedragen. Je weet (nog) wat je moet doen, je hebt het 'onthouden'. Ook de opgeslagen informatie in het genoom is niets anders dan een oeroud ingeslepen 'geheugen'.
Binnen de filosofie van Nietzsche en de psychoanalyse worden gedrag en de werking van het genetische erfgoed vervolgens geïnterpreteerd in psychologische termen van verdringing ('vergeten') en projectie. Spiritueel is Plato's denkbeeld van de anamnesis, de verborgen herinnering aan het Rijk van de Ideeën. Even speculatief is Jungs opvatting dat er een collectief onbewuste ten grondslag ligt aan het menselijke gedrag. Herinnering, tenslotte, kan in zijn meest pure vorm ook worden gezien als een mentale activiteit. Met een sprong naar de cognitieve psychologie gekoppeld aan de computer-metafoor.
Opvallend is de rol die er binnen de Wijsgerige Antropologie aan het geheugen ('Gedächtnis') wordt toegekend. Binnen deze stroming kritiseert men de moderne tijd waarin herinnering wordt gedefinieerd in termen van de cybernetica en de geschiedenis in termen van data-systemen. De herinnering is in haar ogen een wezenlijke, menselijke trek waardoor mensen hun eindigheid vanuit de geschiedenis onder ogen leren zien en hun vrijheid als redelijke wezens leren kennen. Joh. Metz: 'Erinnerung ist dann indispensabler Grundbegriff einer Philosophie, die sich als theoretische Gestalt jener Vernunft begreift, die als Freiheit praktisch werden will.' Binnen de Frankfurther Schule wordt deze gedachte vervolgens tot politieke opgave verheven: de herinnering aan al het menselijke lijden moet je aanzetten om vrijheid en rede te verwerkelijken.[14]
Hiertegenover steekt een analyse als die van Wittgenstein wel heel mager en kritisch af: 'I saw this man years ago: now I see him again, I recognize him, I remember his name. And why does there have to be a cause of this remembering in my nervous system? Why must something or other, whatever it may be, be stored up there *in any form*? Why *must* a trace have been left behind? Why should there not be a psychological regularity to which no physiological regularity

corresponds? If this overturns our concept of causality then it is time it was overturned.'[15]Toch zal het juist een insteek als die van Wittgenstein zijn die het betoog verder draagt.
Herinneringen zelf kunnen zuiver persoonlijk maar ook groepsgebonden zijn . Collectieve herinneringen van groep, gemeenschap of mensheid liggen opgeslagen in mythen, legenden en historische verhandelingen. Zij berusten op gebeurtenissen uit het verleden en worden vaak doorverteld in verhalen. Bovendien kunnen in taal en beeld alle verworvenheden van een menselijke cultuur worden opgeslagen. Poppers derde wereld als geheugen van de mensheid.
Uit de analyse van een begrip als herinnering zal duidelijk worden hoe moeilijk het nog steeds is -ook binnen de evolutionaire wetenschap- om zinvol over essentiële kenmerken van het menselijke gedrag te oordelen. Bovendien zal zo'n analyse aantonen dat er nog steeds grote verschillen in benadering bestaan tussen de genetische, de neurofysiologische en de operante vakgebieden.[16]

[2]

Als aan je wordt gevraagd om een brief te posten en je doet die 'automatisch' in de brievenbus, dan spreek je bij dit gedrag niet van herinnering. Dat is pas het geval als je antwoord geeft op de vraag of je de brief wel heb gepost. Ook als je de brievenbus bent gepasseerd en je de brief later in je tas ziet liggen, zal je je weer weten wat je moet doen. Je herinnert het je, je bent het niet vergeten.[17]
Veel gedrag, bv fietsen doe je automatisch. Het heeft geen zin te vragen of je even kunt uitleggen hoe je dat doet. Dit geldt ook voor het opzeggen van het alfabet of het afdrogen van een paar lepeltjes. Het ligt niet voor de hand dat je deze handelingen zult vergeten. Anders gezegd, je zou vreemd opkijken als iemand tegen je zei dat het knap is dat je zomaar het alfabet hebt onthouden of dat je nog weet hoe je moet afwassen. In de technische formulering van David Palmer: 'Behavior in this category is "automatic," that is, it is directly under control of environmental variables and does not requires intermediate responses on the part of the organism.' [18]
Anders staat het ervoor als je alle bijbelboeken moet kunnen opzeggen, gekoppeld aan het aantal hoofdstukken waaruit die bestaan, samen met een kort resumé van de inhoud ervan. Als je dit doet, doe je in de grond van de zaak hetzelfde als het opzeggen van het alfabet, maar je zult hier (meer) trucjes gebruiken om het onthouden te vergemakkelijken. De trucjes zelf moet je trouwens ook onthouden. Dit gedrag is dus opgebouwd uit kleine eenheden, die je voortdurend dichter bij je doel brengen: de lof van je hoogleraar.
Of je er toe wordt gebracht om te tonen dat je je lesje goed hebt geleerd, hangt dus af van de omgeving, die je er naar vraagt en die weet wat het antwoord moet zijn. De omgeving, en niet de herinnering, stuurt het gedrag: de examinator is in dit geval de *stimulus control of behavior*.
Nu kan ook een andere stimulus, bv de opzet van deze en de vorige regels, er de oorzaak van zijn dat ik mij herinner dat ik eens de genoemde, geheiligde prestatie moest leveren, maar het juiste antwoord levert het niet meer op, zelfs niet bij benadering. De oorspronkelijke stimulus control is uitgewerkt. En zonder een nieuwe stimulus zou deze de ervaring me niet meer te binnen zijn geschoten. Herinnering en zijn niet zomaar toegankelijk, zoals de geheugenruimten van een computer of de planken van een boekenkast.

Zich herinneren is dus naast vastgelegd, automatisch gedrag, ook een min of meer bewuste activiteit waarbij je ingaat op gebeurtenissen die zich in het verleden afspeelden: -Welke film zag je vrijdagavond? -Wat dronken jullie vorig jaar voor wijn bij het kerstdiner ? -Hoe was jullie vakantie?

[3]

Het menselijke praten over het verleden is aangeleerd. Ayer veronderstelt dat het denken in tijdsbegrippen voortkomt uit het gebruik van de verleden tijd in de taal. Niet een aangeboren begrip van het verleden zorgt ervoor dat we in de verleden tijd zijn gaan spreken, maar een bepaald gebruik van de taal maakt dat we begrip van het verleden hebben ontwikkeld. Dit tegen de conceptualistische visie die 'is to ignore the extend to which the formation of concepts is itself a function of the use of words.' [19]
Skinner op zijn beurt benadrukt de praktische kant van de herinnering : 'The ability to respond verbally "to past events" is acquired, and acquired under explicit reinforcing contingencies arranged by the verbal community for just this purpose. ./. The answer must be understood as a response to current stimuli, including events within the speaker himself generated by the question ["Was there an elephant at the zoo?"], in combination with a history of earlier conditioning.' [20]
Ook bij het vertellen van mijn vakantiebelevingen sta ik onder directe controle van de omgeving: mijn gehoor dat mij aanmoedigt om mijn verhaal voort te zetten. Gek genoeg kan ik vaak vertellen wat ik wil, waar of niet, overdreven of niet, als ik maar boeiend blijf (en mijn toehoorders mij belonen). Dit narratieve gedrag is opgebouwd uit flarden van responsen[21], uit kleine (narratieve) deeltjes en/of uit gebeurtenissen die ik opnieuw beleef.

Lang niet alle aanvullende stimuli zijn dus operanten. Er is sprake van *flarden* herinnering. Je hoort plotseling in gedachten voor het inslapen de stem van een TV-persoonlijkheid, je herkent iets van klank en toon, maar wat hij zegt ontgaat je, wie hij is weet je niet, hoe hij er uitziet evenmin. En dan verdwijnt de flard, tijdloos: 'Les souvenirs ne portent pas leurs dates avec eux - et n'indiquent que rarement et indirectement leur place chronologique.'[22] Bovendien is het verleden als het virtuele aan de genade van het toeval overgeleverd.[23]
Belangwekkend binnen de herinnering is de plaats van de geur, waarvan Valéry stelt dat zij een schoolvoorbeeld is van onbewerkte verschijnselen, - 'indrukken', 'vlekken'. Verschijnselen die bovendien een sterk instinctieve kant van de herinnering aangeven omdat geur nu eenmaal een alimentaire, seksuele en sociale functie heeft.[24]

[4]

Met het verleden zelf heeft dit alles eigenlijk weinig van doen. Dat is wel het geval als ik echt bepaalde gebeurtenissen of feiten uit mijn verleden wil opdiepen. Bij deze pogingen zal ik allerlei, vaak persoonlijke zoekmethoden toepassen. Herinneren lijkt dan, zoals Palmer laat zien, vaak op het oplossen van problemen, en dit naar analogie van het oplossen van wiskundige vraagstukken via vaste procedures. Meer in het algemeen blijkt het dat ik, als ik me iets probeer te herinneren, goed beschouwd, gebruik maak van een mengeling

van inductieve, abductieve en deductieve strategieën.[25] *Mij iets herinneren* is in de termen van Ryle een succeswerkwoord. [26]
Bij het oproepen van herinneringen kan alles een stimulus zijn, denk maar aan opmerkingen, foto's, muziek en geuren. Zij controleren geconditioneerde waarnemingen[27] van plaatsen en gebeurtenissen die een rol speelden in het verleden en ze laten me weer (mee)beleven met wat ooit is gebeurd in een verhaal dat ik aan mezelf en/of anderen vertelt.
Zo'n stimulus kan zelfs het beginpunt zijn van een (verward) verhaal dat dagdroom wordt genoemd en dat, al springend van de ene stimulus naar de andere, zichzelf in stand houdt. Met mezelf uiteindelijk als stimulus control. Wat op zich al weer verwarrend is omdat dit ik zelf voortdurend verschuift of zelfs uit het zicht verdwijnt. Dagdromen zijn niet om na te vertellen, zij berusten op een mengeling van oude belevingen, verlangens, emoties en de problemen van alledag. Dit is tekenend voor de hele situatie: herinnering in zijn vele vormen behoort bij het leven in al zijn complexiteit, zij kan niet worden gevangen in welke structuur dan ook. Dit hangt samen met het feit dat herinneringen oorspronkelijk meer zintuiglijk dan cognitief van aard zijn . Bovendien zijn zij vaak sterk emotioneel gekleurd.

In Eliseo Subielas film *Telarani* mijmert de barkeeper tegen de hoofdpersoon: 'Onze zintuigen onthouden dingen, ons hart niet. Het hart is een uitvinding van straatdichters als jij. Herinneringen zijn geuren, smaken, speeksel, vocht.' Misschien wat al te sensueel, maar niet van waarheid ontbloot. Des te erger wordt het als je in cognitivistische termen de metafoor van het hart vervangt door die van de computer.

[5]

Herinner je je op de vraag van je ouders de olifant dan ben je lichamelijk weer helemaal aanwezig. De geschiedenis herhaalt zich. David Palmer: 'We have not unearthed a trace or record of what happened in the past. Rather, we engage in behavior anew.'[28] Maar dit betekent nog niet dat je het verleden weer echt meemaakt: je kijkt niet echt rond, je ruikt of je hoort niet echt, je hebt geen echte gevoelens van jeuk of pijn, je ervaart niet de echte emoties van dat moment. Bovendien blijven je herinneringen *onnauwkeurig, globaal en algemeen* (Valéry).[29]
Dit geldt ook voor de gevoelens die je je herinnert eens te hebben gehad, zij blijven zonder inhoud en onbepaald. Wittgenstein: '"Ich erinnere mich, ich wäre damals gerne noch länger geblieben."- Welches bild dieses Verlangen tritt mir vor die Seele? Gar keins. Was ich in der Erinnerung vor mir sehe, lässt keinen Schluss auf meine Gefühle zu. Und doch erinnere ich mich ganz deutlich daran, dass sie vorhanden waren.' [30]
Bovendien behoeft de herinnering niet juist te zijn. Ik kan onder invloed van mijn huidige omgeving een verkeerde herinnering hebben.[31] Op de vraag welke wijn we vorig jaar dronken, kan de smaak van de wijn die ik zojuist heb gedronken, maar ook de hele verdere sfeer en toonzetting mij in een verkeerde richting sturen. Of zoals Palmer stelt: 'There are no qualitative differences between 'correct' and 'mistaken' recall responses. Both are under

the current constellation of discriminative stimuli. That is, there is no difference between a "memory that never happened" and one that "did happen".'[32] Bekend zijn de vele gevallen van 'valse' herinneringen (MPD/MPS) die zijn geconstateerd bij meisjes en vrouwen die ooit zouden zijn misbruikt door hun vader. In deze zaken speelt de therapeut vaak de rol van *stimulus control.*[33] De volledige aantasting van het waarheidskarakter van de herinnering mag als een van de meest negatieve aspecten van het naturalisme worden genoemd. Indirect blijkt dit uit een uitspraak van Valéry: '- Je suis moi-même à chaque instant un énorme fait de mémoire, le plus général qui soit possible; il me souvient d'être, et d'être moi; et je me reperds et je me retrouve le même, quoique je ne le sois pas, mais un autre. Sans ce souvenir inexact, pas de moi. - Toutes les fois qu'il y a souvenir, il y a illusion de conservation d'un soi.'[34]

[6]

Herinnering wordt, ook door psychologen en filosofen, vaak geassocieerd met het innerlijk zien van beelden via het geestesoog ('the mind's eye'). Het lijkt erin hun ogen op dat je in je geest een all-round-bioscoop bezoekt waar je je eigen verleden zich ziet afspelen in een omvattend geheel van auditief-visuele weergaven, aangevuld met gevoelsmatige en emotionele gewaarwordingen als angst en pijn, die op hun beurt weer meer van je innerlijke ik dan van de beelden lijken te stammen.
Vooropgesteld, lang niet iedereen ziet bij het herinneringsproces beelden verschijnen. Ook zijn de beelden, als je ze dan ziet, onscherp, onaf en vaag. Met foto of film heeft dit niets uitstaande. Daarom zwakken sommige filosofen de term af en spreken van een afbeelding, weergave of gelijkenis. Je wordt eerder flarden gewaar, die sterk doen denken aan nabeelden. En als herinneringsbeelden samenhangender en consistenter schijnen te zijn dan komt dat omdat je ze aanvult via een verbale uitleg. Zij blijken niet anders dan verhalende interpretaties te zijn. Nee beelden spelen geen belangrijke rol bij het herinneringsproces.[35] Vergeet ook niet dat smaak, reuk en tastzin uitgesloten zijn van het filmische gebeuren, wat bij honden bv grote problemen zou opleveren. Dat 'beelden' het in de herinneringstaal lijken te winnen van andere zintuiglijke aspecten komt omdat je al heel vroeg leert om je medemensen en de dingen te herkennen, ze je voor te stellen zodat je zo niet vergeet. Bovendien zijn mensen sterk visueel ingesteld (behalve als ze blind zijn, dan werkt in plaats van de verbeelding vooral het auditieve vermogen, ook binnen de herinnering).

Van *verbeelding* kun je geen nauwkeurige beschrijving geven: 'We call it imagery when behavior is more or less similar to behavior occasioned by a picture, image, or model, not when we believe that there is an actual entity in front of the mind's eye' (Wixted).[36] Beelden, zoals in dromen en bij hallucinaties kunnen bovendien in hoge mate worden geconditioneerd. 'Behavior is multiply determined and the subject's verbal response "I see an image" may simply be determined by reinforcement contingencies unrelated to an image as a discriminative stimulus (S^D); the critical S^D may be the instructions of the experimenter, especially if the reinforcer is large enough in magnitude' (Salzinger).[37]

Dit alles daargelaten, lijkt het er sterk op dat het zien van beeldflarden een waarnemingsactiviteit is, zoals je afbeeldingen in de wolken of op het plafond afleest: wanneer je je ogen sluit zie je nevelachtige bewegingen aan je voorbijgaan waaruit soms beeldenflarden opduiken (die je dan eventueel in een verhaal kunt plaatsen). Dat je ogen op zo'n moment activiteit ontplooien lijkt me een onontkoombare conclusie (beelden zie je voor je ogen -niet naast je oren-, tijdens het dromen maken je ogen bewegingen). [38]

[7]

Gilbert Ryle zoekt de oplossing in andere richting. Ook voor hem zijn verbeelding en herinnering geen cognitieve vermogens ('Cognitive' belongs to the vocabulary of examination papers'). [39] Verbeelding is een schijnactiviteit. Je kunt een schijngevecht aangaan, toneelspelen, spijbelen en voorwenden dat je ziek bent, maar je ook verbeelden, je voorstellen dat je nu in Spanje zit. Dit *'zien'* is heel iets anders dan het dagelijkse *zien*, het is een alsof-werkwoord. Hetzelfde geldt voor het feit dat er een melodietje door mijn hoofd speelt. Dit is heel iets anders dan het luisteren ernaar in een café.
Alsof-gedrag is gebaseerd op een leerproces en levert in dagelijkse omstandigheden geen enkel probleem op. Je weet bij enig kritisch nadenken dat een moord op toneel geen echte moord is en dat een beeld in je hoofd geen echt beeld is. Alsof-gedrag is geraffineerd van aard en complex van opzet. Je kunt op een zeer intelligente manier de rol van gek spelen. Maar je kunt ook doen alsof je een melodietje neuriet, je verbeeldt het je dat je het hoort. Verbeelding is niet in de eerste plaats een zintuiglijke activiteit, maar aangeleerd gedrag. Als je in verbeelding het melodietje hoort, ken je het al en weet je hoe het verder zal gaan. Het gaat niet zozeer om de gevoeligheid van het gehoor, maar om een verwachtingspatroon.
Herinneren betekent vaak dat je probeert een gebeurtenis uit het verleden op te halen. Zich herinneren heeft dan veel gemeen met het zich verbeelden, het zich voorstellen. 'I recall only what I myself have seen, heard, done, and felt, just as what I image is myself seeing, hearing, doing, and noticing things; and I recall as I imagine, relatively vividly, relatively easily, and relatively connectedly. Moreover, much as I imagine things sometimes deliberately and sometimes involuntarily, so I recall things sometimes deliberately and sometimes involuntarily.' [40] Maar juist op de vraag waar het verschil ligt tussen beide soorten herinnering en hoe dit kan ontstaan, gaat Ryle niet in. En dat steekt. Bovendien maakt hij het zich wel erg gemakkelijk door de beheersing van het beschrijven van en de activiteit van het verbeelden van gebeurtenissen op één lijn te stellen: 'The question, "How can I faithfully describe what I once witnessed?" is no more of a puzzle than the question, 'How can I faithfully visualize what I once witnessed? Ability to describe things learned by personal experience is one of the knacks we expect of linguistically competent people; ability to visualize parts of it is another thing that we expect in some degree of most people and in high degree of children, dress-designers, policemen

and cartoonists.'[41] Bij de herinnering is het de vraag of de beschrijving niet afhankelijk is van vage, onwillekeurige beelden, die juist niet op een competente manier kunnen worden gevisualiseerd. Bovendien, als verbeelding altijd een schijnactiviteit is, en dat suggereert Ryle, moet je ook de vraag naar haar betrouwbaarheid uitdrukkelijk aan de orde stellen.
De oplossing ligt voor de hand. Herinneringen zijn in eerste instantie zintuiglijk op het verleden betrokken, maar deze betrokkenheid wordt al gauw aangevuld door schijnactiveiten à la Ryle. Juist omdat ze nuttig zijn. Daarbij zijn beelden zelf niet veel meer dan epifenomena. Een oplossing als deze is, al is ze maar voorlopig, veruit te verkiezen boven een cognitivistisch of een puur neurofysiologisch model.

[8]

De gegeven interpretatie van herinnering valt binnen het bestek van de klassieke en operante conditionering. Experimenteel is aangetoond dat duiven gemakkelijk kan worden geleerd om ondanks de afwezigheid van een voorwerp daarop toch te reageren. Tolman: 'To say that an animal remembers "such and such" is merely another way of saying that his present behavior can be shown to be causally dependent upon "such and such". The animal's going-to-or-from an object, not immediately present, does, to be sure, imply that this behavior is then and there a function of a now absent object. But this tempero-functional dependence of behavior is a purely objective fact and all that need be meant by memory.'[42] Dat geldt ook voor mensen. Je antwoordt als vanzelfsprekend op de vraag welke wijn je zo even hebt ingeschonken, hoewel de fles niet meer op tafel staat.
Nu lijkt het volstrekt onlogisch om aan te nemen dat duiven bij hun pik-experimenten steeds beelden ('representaties') in hun geheugen vastleggen van iedere veranderende lichtflits of kleurveranderin g. David Palmer: 'That is, stimuli are not stored; past events have changed us in such a way that we now behave perceptually in the absence of the thing seen, under the control of stimuli in the present environment.'[43] Nee, wat je ziet is dat de dieren en mensen voortdurend in gedrag veranderen en zich aanpassen.[44] Dat neem je bv waar bij degene die het antwoord gaf op de vraag naar de naam van de wijn. Het grote verschil tussen mensen en dieren ligt in het taalgebruik bij de eersten waardoor dezen via het verleden meer vat kunnen krijgen op hun dagelijkse bestaan. Dieren kunnen perfect leren reageren op kleuren zonder dat ze ooit de vraag zouden kunnen beantwoorden om welke kleur het ging. Bij mensen ligt het in feite niet anders, ook zij reageren op kleuren als discriminatieve prikkels. Zij 'weten' hoe ze op de kleurprikkel moeten reageren. Bovendien is hun geleerd te zeggen om welke kleur het gaat. Dat is een handig bijverschijnsel. Herinnering is, kun je samenvattend concluderen, een meta-gebeuren, dat losstaat van de ruimte-tijdelijke gebeurtenissen, maar er toch beschouwend mee is verbonden. Zij is regelgeleid gedrag.

[9]

Zo te zien is bovenstaande betoog een indirecte aanval op de neurofysiologie. Deze doet eerder onderzoek naar de werking van het geheugen als systeem dan naar de achtergronden van het gedragsmatige proces van de herinnering. De verschillen tussen neurowetenschap en operante psychologie liggen niet alleen op vaktechnisch gebied -was dat maar zo-, maar zij zijn vaak filosofisch van aard: de neurofysiologische aanpak is in de termen van Pepper mechanicistisch, die van de radicale behavioristen contextualistisch van aard. Herinnering is volgens de laatsten geënt op de reacties van de buitenwereld (of van jezelf als luisteraar en betrokkene bij privé-belevingen), de neurofysici gaan uit van artificiële intelligentie en informatietheorie als bindende krachten: de hersenen zijn (als) een digitale machine, een IPS. Het geheugen is dan opgebouwd uit *multi memory systems* in de vorm van episodische en semantische systemen, waarnemingssystemen, procedurele systemen en werkingssystemen. Ieder met zijn eigen plaats in de hersenen.[45] Zo constateert men bv dat *memory-modulating mechanisms* bepalen welke herinneringen van het meeste belang zijn om bewaard te blijven Om dit waar te maken worden vervolgens de geheugenactiviteiten ingebed binnen computatief-connectionistische modellen. Dit model wordt gedragen door *memory* als theoretische constructie. Je doet vanuit een hypothetisch-abstract systeem deductief onderzoek, waarvan de uitkomsten -ook experimenteel- op hun plaats vallen, zonder dat de uiteindelijke resultaten ook maar de schijn opleveren dat het veronderstelde systeem iets anders dan speculatie is. Wixted heeft dan ook gelijk als hij concludeert: 'When memory is first viewed as an entity, speculation about its properties and activities is only natural.'[46]

Nu gaan herinneringen ongetwijfeld terug op neurale processen. Hebbs stelregel, het principe van *long term potentiation* (LTP) en de werking van glutamaat-receptoren suggereren een verband tussen (leer)gedrag en de werking van synapsen in bepaalde gedeelte van de hersenen.[47] Maar dit dan wel zonder dat uit zulk soort gegevens doorslaggevende conclusies kunnen worden getrokken over de werking van een centraal georganiseerd en digitaal gestuurd geheugensysteem.

Belangrijk is in ieder geval dat de fundamentele neurowetenschap wars is van het gebruik van mentalistische termen als bewustzijn, geest, representatie, beeld ('image') en emotie. De discussie kan zich nu toespitsen op de filosofisch-methodologische vraagstukken, met als grondgedachte Palmers uitspraak dat 'A physiological explanation supplements the behavioral one; it does not replace it.'[48]

Voorop staat dat herinneringen je niet doen denken aan de opslag van gegevens in een computer, een opslag die accuraat, complex, compleet en bestendig is[49] en die bij navraag precies die informatie geeft die je wenst. Het tegendeel is waar: herinneringen zijn juist warrig en vervliegend, je krijgt er geen enkele vat op. Nu wordt ook het ontologisch-metaforische model binnen de neurowetenschap steeds minder toegepast. Men spreekt bij geheugen eerder

over digitaal gestuurde synaptische (informatie)processen. De hersenen als omvattend, zelfwerkzaam computersysteem, dit wel met een vaag cognitivistische invulling. Maar, stelt de gedragsanalyticus, synaptische processen kunnen dan alleen het gedrag controleren als ze vanuit een context worden opgeroepen. Hoe komt het dat ik 's ochtends vroeg in bed met mijzelf lig na te praten/te denken over een toespraak, die Barosso de vorige dag heeft gehouden? Juist omdat ook de neurofysioloog niet gelooft dat een superieure geest mijn herinneringen oproept, blijft het de vraag hoe het komt dat ik op dit moment over dit onderwerp nadenk. Als er iets synaptisch ligt opgeslagen, moet ik het ook terug kunnen vinden, en dat op een doeltreffende manier. Ook daar heb ik stimuli voor nodig: ik moet weten wat ik zoek. [50]

[10]

Dit zijn allemaal kwesties die vanuit een geïsoleerde opvatting over het synaptische geheugen niet kunnen worden beantwoord. Neem nogmaals de bibliotheek. Deze staat in de stad, ergens aan een groot plein dat direct is verbonden met de binnenstad. Deze bibliotheek trekt vaak nieuwsgierige of leergierige mensen aan. Zij komen, als ze bekend zijn met de procedures, doelbewust naar binnen en zoeken hun weg. Dit is het beeld dat je ook mag verwachten binnen het kader van de neurofysiologische opvatting over de opslag van herinneringen in het geheugen. Het ik of de geest wandelt doelbewust binnen en gaat via ingewikkelde procedures op zoek naar wat hij al weet dat hij wil vinden. Waar was ik vorige week woensdag? Hoe heet de hond van de buren? Hoe was je vakantie op Madeira? Maar dit is een visie die de herinnering ziet als een mentale constructie en die moet als cognitivistisch worden afgewezen. Toch is er geen andere oplossing als je in termen van een synaptische opslagplaats blijft denken. Er bestaat geen *synaptisch ik.* Daarom ook is de gedragsanalytische aanpak veel aanlokkelijker. Het organisme als geheel reageert automatisch op de vraag -Heb je gisteren Jan ook gezien? door de dag van gisteren als het ware nog eens te beleven. Daarbij kan het indien nodig vragen stellen over het verloop van de gebeurtenissen. Al doende kom het zo dichter bij een antwoord. Je loopt dus niet naar een bibliotheek waar je herinneringen liggen opgeslagen, maar je loopt nog eens door de stad en zoekt de weg terug op weg naar je doel. Een zienswijze die in het geheel niet in strijd behoeft te zijn met de resultaten van de neurowetenschap. Alleen de interpretatie van de gegevens zou voor een deel in een andere richting moeten gaan.

Zoals ook de bibliotheek alleen kan blijven bestaan als onderdeel van het gehele steedse leven er omheen, zo bestaat ook het organisme alleen binnen zijn context, een context die voortdurend verandert, zoals ook het organisme zelf. Behavioristen zullen dan ook alle nadruk leggen op het gegeven dat de verschijnselen voortdurend in beweging zijn en veranderen (Branch: 'They are transient')[51], hoewel ook behavioristen soms de behoefte voelen een rustpunt te zoeken in het organisme als eenheid, en dit dan in de vorm van een steady-state systeem.

Maar, ook gedragsanalytici blijven met de vraag zitten hoe het mogelijk is dat je 's morgens wakker wordt met een discussie van de vorige dag in je

hoofd. De eenvoud gebiedt je geen extra dimensies te aanvaarden, je kunt alleen maar denken aan een organisme dat in zijn geheel reageert. Een oplossing kan zijn dat bepaalde synaptische systemen -ook emotioneel- overmatig zwaar zijn geprikkeld en niet tot rust zijn gekomen. Een oplossing die laat zien dat een radicaal behavioristische interpretatie in een aantal gevallen veel kan hebben aan de resultaten van neurowetenschappelijk experimenteel onderzoek.[52]

[11]

Genetici, tenslotte, hebben soms de neiging om het leerproces, inclusief het geheugen, te plaatsen in het perspectief van het oorspronkelijke, instinctieve gedrag: leren bevordert dat wat vanuit de genen gezien later van voordeel kan zijn. Het genoom wordt dan beschouwd als een informatieverwerkende rekenmachine die geschikte informatie uit de buitenwereld in de loop van de evolutie gebruikt voor zijn ontwerp van de wereld (Ridley).[53] Leren is dan niet zelf een aanpassingssysteem, maar louter een hulpmiddel van het computer-genoom om in de toekomst beter te kunnen functioneren. Maar juist het feit dat bij de meest eenvoudige dieren leervermogen wordt aangetroffen, pleit voor het tegendeel: het leervermogen is een wezenlijk onderdeel van het evolutionaire proces, en vindt vaak plaats los van directe genetische invloeden. Dit maakt de overlevingskansen, die het genoom vaak niet biedt, groter.
In de praktijk van alle dag doen genetici veel onderzoek naar de achtergronden van leervermogen en geheugen, waarbij zich concentreren op de werking van de synapsen en op de werking van neurotransmitters als glutamaat. En dat is weer van belang voor de neurofysiologie die eigenlijk onmerkbaar en als vanzelfsprekend uit de genetica voortkomt.

Aan de hand van dit onderwerp is duidelijk geworden dat er binnen de evolutionaire wetenschap geen eenheid in visie bestaat, wat gezien de opdeling in vakgebieden en gezien tegenstellingen tussen contextualisme en mechanicisme/organicisme zeker niet verrassend is. Vaak dringt er bovendien cognitivistische speculatie binnen in het betoog. Toch zijn de contouren van een wetenschappelijk naturalisme duidelijk zichtbaar.

Nietzscheaans naturalisme

MENSBEELD

[1]

Nietzsche zou discussies als de bovenstaande waarschijnlijk naast zich hebben neergelegd. Niet zozeer om hun wetenschappelijke karakter ervan, maar om de beperktheid van hun visie. Ook hij aanvaardt Darwins denkbeeld van

een evolutie met haar voortdurende strijd ('agon') en diens visie op de puur natuurlijke herkomst van de mens uit het dierenrijk.[54] Invloeden van Comte, Spencer en Tylor over dit onderwerp zijn op vele plaatsen in zijn werk te vinden. Bovendien vind je volgens Nietzsche een van zijn favoriete onderwerpen -het heraklitische idee van het eeuwige Worden- bij Darwin terug als 'die Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von der Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier.'[55]
Maar Nietzsches interpretatie van wetenschappelijke gegevens verschilt diepgaand van die van de positivisten. Niet passieve aanpassing en globale verbetering zijn de drijfveren van de evolutie, maar levensinstincten die tot uiting komen in het dionysische beginsel en in de wil tot macht met de Übermensch als uiteindelijke uitkomst. Het gaat niet om een (bangelijke) strijd om het bestaan, niet om uiterlijke, mechanische krachten die werken in het belang van de soort, maar om een immens machtig, levensvormend geweld dat de omstandigheden die de evolutie biedt, uitbuit en naar zijn hand zet. Voor mensen geldt dan dat zij juist boven zichzelf willen uitstijgen en meer willen worden. Een groots leven is belangrijker dan de gedachte aan overleven. 'Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf Machterweiterung hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert.'[56]
Het gaat Nietzsche om een actief nihilisme waarbinnen de macht van de geest toeneemt en je het *nee* voorbijstreeft door een dionysisch *ja* uit te spreken tegen de wereld.[57]
En de mens? Die wordt in al zijn lichamelijkheid en eindigheid, met zijn instincten, zinnelijkheid en affecten vastgepind in de natuur, ontdaan van al zijn psychische en geestelijke eigenschappen. '- Alles, was wir brauchen und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellingen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Gross- und Kleinverkehr der Cultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben: wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebniss abschlösse, dass auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind?'[58]
Zo komt het bewustzijn voort uit de behoefte tot communicatie en is gelijktijdig ontstaan met de ontwikkeling van de taal.[59] Het is een passief, eigenlijk overbodig onderdeeltje van het CZS: 'Das Nervensystem hat ein viel ausgedehnteres Reich: die Bewusstseinswelt ist hinzugefügt. Im Gesammtprozess der Adaptation und Systematisation spielt es keine Rolle.'[60] Over het *Ik* als subject is Nietzsche al even gedecideerd. Het is niet anders een (sociale en taalkundige) constructie, een regulatieve fictie, van levensbelang, maar toch vals.[61]
Het *ik* is altijd in beweging. Het is geen eenheid, het 'bestaat' niet, maar is een geheel van relaties waarbinnen voortdurend strijd wordt geleverd en waar zich aristocratische verhoudingen voordoen. 'Alle Einheit ist nur als Organisation und Zusammenspiel Einheit. ./. somit ein Herrschafts-Gebilde, das Eins

bedeutet, aber nicht eins ist.'[62] *Zelf* en *geest* -bij Nietzsche synoniem met het *ik*- zijn niets anders dan lichaam, zij zijn de sociale structuur en het instrument van de instincten en hartstochten.[63] Cox: 'The self is thus an aggregate of many different perspectives and interpretations, each of which is affective, rooted in the various drives, impulses, desires, capacities and passions of the body ./. The unity of the self is the result of the ordening, organizing, and subordination power of the dominant affective interpretation(s).' [64]

[2]

Dat mensen het product van de evolutie zijn behoef je volgens Nietzsche niet te betwijfelen, maar de darwinistische theorie zelf houdt wel een verschrikkelijk en dodelijk gevaar in.[65] Deze suggestie van gevaar kun je uitleggen in termen van Nietzsches kernboodschap[66] of in utilaristisch-eudaimonistische betekenis.[67] Dit laatste ligt meer voor de hand: de samenleving gaat aan geluk ten onder, zij verdort, wordt tam, verburgerlijkt. Cultuur verwordt tot een plebeisme van moderne ideeën. Met de Engelsen als de grote boosdoeners[68], omdat die voortdurend proberen de harde kanten van de evolutie-theorie om te buigen in een meer altruïstische richting. Maar, gelukkig, de natuur laat zich niet ontmannen en de mens laat zich niet knechten. Integendeel, 'Freiheit bedeutet, dass die männlichen, die kriegs- und siegsfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andre Instinkte, zum Beispiel über die des "Glücks". Het gaat om vrijheid op een machtige wijze. Je weet wat je instinctief moet doen, je voelt je niet geremd.

De aanhaling komt uit een tekst ('Mein Begriff von Freiheit') die er niet om liegt. De felle antidemocratische toon die Nietzsche aanslaat, vindt direct zijn weerslag in de bekende tekst van Marinetti over de ophemeling van de oorlog.[69] Nietzsche zelf: 'Und der Krieg erzieht zur Freiheit. Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Dass man die Distanz, die uns abtrennt, festhält. Dass man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. Dass man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet.' Volgt een verheerlijking van Julius Caesar.[70] Inhoud en toon van deze tekst zijn zonder twijfel fascoïde.

Nietzsches interpretatie is, anders dan die van positivistische denkers, ethisch, cultureel en politiek van toon en kleur. 'Und wie ferne sind wir noch davon, dass zum wissenschaftlichen Denken sich auch noch die künstlerischen Kräfte und die practische Weisheit des Lebens hinzufinden, dass ein höheres organisches System sich bildet, in Bezug auf welches der Gelehrte, der Artzt, der Künstler und der Gesetzgeber, so wie wir jetzt diese kennen, als dürftige Alterthümer erscheinen müssten!'[71] Nietzsche doet direct een stap die de evolutionaire psychologie en de operante psychologie pas in tweede instantie doen. Zijn verwijt is dan ook dat de natuurwetenschap alleen maar op feiten en kennis uit is, zij geeft geen waardeoordelen en heeft geen gevolgen voor de praktijk.[72] Bovendien ontkent Nietzsche dat je ooit op een neutrale wijze wetenschap kunt bedrijven. Ook het positivisme, zoals dat in het wetenschappelijk-evolutionaire naturalisme de toon aangeeft, is niets dan een interpreta-

tie.[73] Toch waardeert Nietzsche dit wetenschappelijke positivisme omdat het een volmaakt, extreem nihilisme anticipeert en mogelijk maakt.

VERGETEN EN HERINNEREN

[1]

Nietzsche zegt -en dat zal niemand verrassen- weinig of niets over een technisch onderwerp als het geheugen, maar des te meer gaat zijn belangstelling uit naar het tegendeel van het onthouden: het vergeten als een bewuste, positieve activiteit. Je vermijdt dat het verleden het heden beheerst. Door te vergeten maak je dat je jezelf nu gelukkig kunt voelen. Laat je het verleden passief op je inwerken dan kan je er gemakkelijk in opgaan en zal je gemakkelijk verongelijkt gaan voelen. Het vergeten behoort bij het leven. Het verleden mag niet de doodgraver van het heden worden. [74]
Ook bij dit onderwerp pakt Nietzsche de zaken duchtig aan. Neem iemand die tijdens WO II in een strafkamp heeft gezeten of neem een volk dat zulke kampen ooit op zijn geweten heeft gehad (de Chilenen, de Amerikanen, de Japanners, de Russen, de Duitsers om maar een paar voorbeelden te noemen). Samengebald gaat het in meer of mindere mate om een geheel van gebeurtenissen die je kunt onderbrengen onder de verzamelnaam *Dachau.* Met achteraf individuele en collectieve slapeloosheid en nachtmerries als gevolg. Toch stelt Nietzsche: 'Es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur.'[75] Het hangt van de innerlijke, plastische krachten af of je als volk of individu in staat bent het verleden om te vormen en in lijven, om de wonden te helen, wat verloren is gegaan te vervangen, gebroken vormen weer na te maken.[76] De zwakke zal zich overgeven aan zijn verleden, hij zal aan zijn leed en ellende ten gronde gaan. Maar de sterke met zijn krachtige instincten zal zich herstellen: 'Je stärkere Wurzeln die innerste Natur eines Menschen hat, um so mehr wird er auch von der Vergangenheit sich aneignen oder anzwingen; ./. alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie an sich heran, in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen. Das was eine solche Natur nicht bezwingt, weiss sie zu vergessen; es ist nicht mehr da, der Horizont ist geschlossen und ganz, und nichts vermag daran zu errinnern, dass es noch jenseits desselben Menschen, Leidenschaften, Lehren, Zwecke giebt.' [77] Je moet op het juiste moment weten te vergeten of te herinneren.
Dit geldt ook voor het dagelijkse leven. Natuurlijk, je kunt niet leven zonder dat je je geheugen gebruikt. Maar soms moet je de deuren van je bewustzijn tijdelijk sluiten, je afsluiten van de wereld om jezelf zo in staat te stellen je te concentreren op het nieuwe en je op de toekomst te richten. Het vergeten is dan een kracht, een vorm die een sterke gezondheid en een sterke wil verraadt. Alleen wat niet ophoudt je te pijnigen, blijf je je herinneren, daarom

zet je je innerlijke lijdensgeschiedenis van je af, die is alleen maar een teken van masochisme.[78]

[2]

Een apart probleem doet zich voor bij Nietzsches idee van de eeuwige wederkeer. Alle theorieën over een kringloop der tijden -met de mens gevangen in het rad der wedergeboorten- zijn gebaseerd op het idee van het vergeten. Alleen dringt soms het verleden tot sommige Verlichten Geesten door en herinneren deze zich iets uit vroegere levens. Een gedachte die bij Nietzsche niet meespeelt. De mens is onderworpen aan het proces van eeuwige wederkeer binnen de natuur. Zijn persoonlijke verlossing staat niet op het spel. Wel een terugkeer van dezelfde situaties, ook die van jouzelf. In deze toestand spelen herinneren en vergeten geen rol. In tegenstelling tot de taakstraf van Sysifus waar juist de herinnering zijn werk ondraaglijk maakt.
Nietzsches denkwijze is op dit punt onnauwkeurig. Denken in termen van Anaximandros' Dike straalt verhevenheid uit, maar met het denken in termen van een persoonlijk noodlot komt Nietzsche het alledaagse gedachtegoed niet te boven. Pas als je je plotseling bewust zou kunnen worden van dat vorige, identieke verleden ('herinnering', 'visio') zou er sprake kunnen zijn van een diep-existentiële schok. Maar deze terugblik heeft in dit geval geen effect hebben omdat je nu precies dezelfde gedachte zou hebben als toen. Er is geen sprake van een déjà vu. Heden en verleden vallen samen: vergeten of herinneren doen zich niet voor. Een eeuwige wederkeer is een volstrekt ongevaarlijke gedachte die alleen Nietzsche persoonlijk parten speelt, een gedachte die bovendien de zwakte van zijn wil toont, en daarmee van zijn filosofie. De sterke is tot vergeten in staat, zeker van een hallucinerend waanidee. Nietzsche geeft zich over aan masochisme.
Vanuit naturalistisch standpunt bezien is het bovendien verdacht dat hij, precies als Herakleitos, de natuur toch probeert te vangen in een eeuwig net van duurzame bewegingen.

Herinneringen als schijn

[1]

Echt angstaanjagend is het pas als je beseft dat vergeten en herinnering zelf epifenomena zouden kunnen zijn van een menselijke bestaan dat zich louter afspeelt in het hier en nu. Er is immers geen enkel bewijs dat er zoiets als een verleden bestaat. Het verleden is gebaseerd op het geheugen van personen en groepen van personen. Nu is geheugen, met zijn opslag van gegevens in representaties, een bijzonder dubieus begrip, nergens is er een aanwijzing dat het zo functioneert dat je kunt zeggen: kijk nu kan ik je ervan overtuigen dat er echt een verleden is. Een computer kent geen verleden.

Bovendien, en daar ligt de kern, hoe kunnen gebeurtenissen uit het verleden in het heden aanwezig zijn? Het is juist kenmerkend voor deze gebeurtenissen dat ze er nu niet meer zijn. Het zijn geen feiten, ze zijn niet te verifiëren.

Ayer wijst er op dat gebeurtenissen vanuit een neutraal punt bekeken, noch heden, noch verleden, noch toekomst zijn. 'What varies is only the point of reference which is taken to constitute the present.' Je bevindt je maar op één positie -het heden-, gebeurtenissen uit het verleden kun je dus niet waarnemen. Je kunt alleen dat waarnemen wat je hier en nu ziet. Wat er zich dit moment in Afrika of op de maan afspeelt is kun je niet zien. Hetzelfde geldt voor gebeurtenissen in het verleden en in de toekomst. Maar dit betekent natuurlijk niet dat er zich geen gebeurtenissen afspelen. De uitspraak dat het noodweer is in Groningen op de dertigste juni van een bepaald jaar is waar of niet waar. Het hangt van mijn positie in de tijd af of ik mijn uitspraak in de tegenwoordige tijd, de verleden tijd of in de toekomstige tijd doe. Maar de genoemde gebeurtenis zelf is hoe dan ook een gegeven dat onderworpen is aan verificatie.
Omdat ook andere mensen, nu en in het verleden, waarnemingsuitspraken doen, kun je grond van een inductieve methode samenhang in de gebeurtenissen aanbrengen. Dit dan wel zonder dat je ooit op onafhankelijke manier tot een rechtvaardiging van alle uitspraken kunt komen. Maar ook zonder dat je een scepticus ooit van zijn overtuiging zou kunnen afbrengen dat ieder spreken over het verleden apriori zinloos is. Een rationele benadering en een betrouwbare uitkomst zijn voor hem geen aanvaardbare basis voor een nadere discussie.[79] Hij zal volhouden dat geen enkele opmerking over wat er eens is gebeurd zo kan worden geformuleerd dat de juistheid ervan ontwijfelbaar is. Laat staan dat je dit soort uitspraken in een geloofwaardige samenhang zou kunnen brengen.

Binnen een naturalistische context is herinnering niet veel meer dan een aanpassing aan het heden. Ze kan een belangrijke rol spelen in de opvoeding: 'Je weet toch dat...!', 'Gisteren zei ik nog...!' Er wordt je geleerd zoiets als een geheugen te gebruiken. En in ruimere betekenis doe je binnen een groep op pragmatische, bv op morele of politieke gronden, uitspraken over het verleden zoals die in mythen, verhalen en geschiedenisboeken zijn vastgelegd.

[2]

Een aanpak als deze vind je in grote lijnen bij Nietzsche terug. Ook hij stelt dat het leven zich afspeelt in het directe heden. Ook hij ziet de historie als een middel je leven in te richten, niet als een objectieve manier van geschiedschrijving.[80]
Naar de mening van Nietzsche is er niets anders dan een opeenvolging van losstaande momenten, zonder rust. Verleden en toekomst hebben geen enkele bestendigheid. Dat betekent dat je staande tussen verleden en toekomst alles moet doen om op het juiste ogenblik (καιρός)[81] aan dat ene moment kracht te geven en het boven zich uit te tillen. Het leven zelf is immers niet anders dan een veld waarin voortdurend tegenstrijdige krachten, zoals instincten en de wil tot macht, op elkaar inwerken, tegenstellingen die je vanuit een oerkracht ('Wurzelkraft') en met een dwingende, heersende overmacht ('Uebergewalt') verzoent.[82] 'Also: Geschichte schreibt der Erfahrene und Ueberlegene. Wer nicht Einiges grösser und höher erlebt hat als Alle, wird auch nichts Grosses und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen. Der Spruch

der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehen.' [83]
De geschiedenis kan in samenhang hiermee worden gezien als een poging het verleden in te lijven. Het leven heeft de geschiedenis nodig, je kunt er troost en evenwicht vinden en een gevoel van eerbied en verering ondervinden, maar ook kun je de geschiedenis voor het gericht van het leven roepen. Deze donkere, drijvende en onverzadigbaar zichzelf zoekende macht zal het kritische oordeel uitspreken over het verleden om het zo, als het nodig is, te kunnen vergeten. [84]
Nietzsche pleit uiteindelijk voor een niet-historische kijk: 'Mit dem Worte "das Unhistorische" bezeichne ich die Kunst und Kraft vergessen zu können und sich in einen begrenzten Horizont einzuschliessen.' [85] Maar als je dan van de geschiedenis gebruik maakt, dan niet op een nuchtere, wetenschappelijke manier, niet als decoratie maar als weg naar de zelfkennis in Griekse zin. [86] Dit altijd weer gekoppeld aan een terugkeer naar de mythe en naar het tragische denken. [87]

Persoon/persoonlijkheid

> A person is not an originating agent; he is a locus, a point at which many genetic and environmental conditions come together in a joint effect. As such, he remains unquestionably unique.
>
> B.F. Skinner[88]

Het naturalistische mensbeeld, dat zich in de moderne tijd ontwikkelt, wordt gekenmerkt door de afwijzing van het humanisme met zijn roep om een sterke persoonlijkheid, een persoonlijkheid die vanuit haar vrijheid, waardigheid en verantwoordelijkheid plichtsgetrouw haar taken binnen groep en samenleving vervult.
Nu wordt het begrip persoonlijkheid gedragen door het begrip persoon. Mensen bezitten, volgens een zeer oude traditie, een innerlijk domein dat hen afschermt van de buitenwereld en dat als sturend beginsel mensen leiding geeft zodat zij niet speelbal worden van de omstandigheden. En juist het feit dat zij geen speelbal zijn, toont aan dat zij gericht kunnen handelen. Vroeger dacht men aan dit beginsel in termen van een ziel of geest, nu van een subject als persoon. Personen bezitten identiteit, zij zijn intentioneel gericht op de buitenwereld en zijn zich sterk bewust van een eigen innerlijke wereld met haar specifieke, geestelijke en ethische kenmerken. Zij bezitten karakter en leven deugdzaam. Zij zijn kortom een morele persoonlijkheid.

Een niet aflatende, spitsvondige en zenuwslopende discussie ontspint zich rond de vraag of de innerlijke ervaringswereld van mensen voor de buitenwereld toegankelijk of louter privé en daarmee *strikt persoonlijk* is. [89] Om een antwoord te vinden op deze vraag is het in de eerste plaats nodig om na te gaan of er een innerlijke wereld is, waar ik kennis van heb en waar ik iets over kan mededelen aan een ander zodat hij de kennis met mij deelt.
Als ik beweer dat ik mijn eigen gedachten en gevoelens heb, zal niemand in de westerse maatschappij daaraan twijfelen. Zo is het mij geleerd en, zo ervaar ik het. *Maar weet ik ook wat ik denk en wat dat denken is?* Mentalisten zullen juist deze vraag bevestigend beantwoorden. Ik heb een goed inzicht wat ikzelf ben, denk (en voel). [90] Hume zou antwoorden dat introspectie

me alleen maar leert dat mijn innerlijk niets anders is dan een voortdurend stromende beweging zonder enig fundament. Het gaat blijkbaar om een vraag die vaak als typisch filosofisch wordt omschreven en waarop je geen beslissend antwoord hoeft te verwachten. Maar als je dan een antwoord zoekt, lijkt het het beste je voorlopig te concentreren op hypothesen als die van Ryle en Skinner.
En weet ik wat ik voel en wat voelen is? Het antwoord op de laatste vraag hangt af van de definitie die wordt gegeven. Als ik dat doe in termen van *beleving* zal ik de omvang van een roman nodig hebben om mezelf enigszins duidelijk te maken wat de inhoud van mijn beleving is. Het verhaal dat ik mezelf vertel zal vol zitten van emotionele termen als vreugde, woede, schaamte, angst of verdriet, termen die, mij van jongs af aan in bepaalde situaties zijn ingeprent. Zonder deze woorden zou ik mij maar vaag van een innerlijk leven bewust zijn.[91]
Twee dingen worden duidelijk. Mijn kennis van mijn innerlijke wereld is sterk afhankelijk van de taal die mij is aangeleerd. Deze zit vol metaforen, die nodig waren om de verwarrende en vage wereld van het innerlijk toegankelijk te maken. Maar kennis bieden deze niet, wel vage aanduidingen, die alleen binnen een bepaalde situatie enige zekerheid geven. Mijn belevingen zijn bovendien sterk verbonden met mijn herinneringen. Deze zijn volstrekt onbetrouwbaar. Dat maakt dat mijn belevingen naar (taal)vorm en naar inhoud geen kennis bieden. Maar toegankelijk zijn ze wel: mijn verhaal zal door de ander worden begrepen, hij zal zich kunnen inleven en met mij meeleven. Dat gebeurt ieder moment van de dag. Verrassend is dat een ander mijn verhaal misschien beter kan begrijpen en uitleggen dan ikzelf. De discussie speelt zich dus niet af rond de toegankelijkheid van mijn innerlijke leven maar om de interpretatie ervan. De verwarring ontstaat omdat men ontoegankelijkheid en afgeslotenheid door elkaar haalt: ik kan me met mijn geheimen in mijn kamer opsluiten, maar dat betekent niet dat mijn wereldje ontoegankelijk zou zijn. Dat ik op dit moment meer weet dan een ander, is zeker, maar mijn kennis is niet uniek.
Soms wordt opgemerkt dat *lichamelijke gewaarwordingen* ('gevoelens') als pijn en honger in ieder geval volstrekt persoonlijk en ontoegankelijk voor anderen. Maar, ook dat is de vraag. Pijn en honger als bewuste, en dus kenbare verschijnselen, ontstaan pas met de taal, ik leer ze interpreteren via de samenleving. Bovendien zijn zij volstrekt lichamelijk bepaald, onderzoek ernaar en meting ervan zijn in ieder geval in principe mogelijk.
Dit alles houdt in dat je niet op grond van een eigen, autonome innerlijke wereld de begrippen persoon en persoonlijkheid kunt opeisen. De innerlijke wereld wordt je door de cultuur waarin je leeft meegegeven. Als je al over een persoonlijkheid wilt spreken -en dat kan nuttig zijn- dan gaat het niet om iemand die op zichzelf in een eigen specifieke wereld leeft. Uit het dagelijkse gebruik van de term blijkt trouwens direct dat persoonlijkheid meer wordt vereenzelvigd met deugdzaamheid en karakter (wie o wie?) of met stijl (Clinton, Madonna).

Nietzsche en Skinner zetten het subject ('persoon') als autonome factor buiten spel, bij de eerste gaat het op in zijn instincten, bij de tweede in zijn 'zelven' zoals die door de omgeving worden aangereikt. Beiden nemen in het verlengde daarvan ook afstand van een normatieve ethiek: bij de één wordt de rationele code[92] vervangen door de wil tot macht, bij de ander door een groepsgebonden, experimentele houding, bij beiden zijn vrijheid en verantwoordelijkheid geen funderende begrippen meer, maar functioneren alleen nog binnen een specifieke context.[93] Het begrip persoonlijkheid houden beiden buiten hun betoog.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Norman 2004, blz.56-59, citaten: blz.57-59.
2. Pieron 2004 III. Exc. XV.1.3-4.
3. Norman 2004, blz.65.

4. Norman 2004, blz. 64. Je moet wel aan deze feiten vasthouden, anders blijft er niets over voor een *theory of mind* (id. blz.65). Een redenering die in de lijn ligt van 'Ik moet wel in wonderen geloven, anders kan god niet bestaan'.
5. Norman 2004, blz.111.
6. Norman 2004, blz.157-159 ('Humanism: fragile, provisional, and particular').
7. Hier, maar ook in de volgende alinea, is heel globaal gebruik gemaakt van Ridley 2000.
8. Pieron 2004 III. Exc.XV.4. Neurofysiologie.
9. Zie Sanders 1972, blz.272-274.
10. Valéry 1973-1974 I, blz. 1229, id., blz.1220, id., blz. 1243. Vertalingen: Bijlage.
11. Nachlass 1885-1887, KSA XII 1[115], blz.38. En als je je dan voorzichtig met de geschiedenis bezighoudt, zal de interpretatie laten zien dat het gaat om een smartelijke, grootse gang van de mensheid door de geschiedenis. Menschliches, Allzu-menschliches I, KSA. II, nr 2, blz.236. Zie verder Ottmann 2000 [K.Meyer, Historie], blz.255-256, Pieron 2004 IV. Exc. XLV. Geschiedenis.
12. Voor de visie van Skinner en Nietzsche op kennis zie vooral het slot van deel I.8. Conclusie.
13. Valéry 1973-1974 I, blz. 1212.
14. Krings 1973 II [J.B.Metz, Erinnerung], blz.386-396, citaat: blz.387. Voor de *Wijsgerige Antropologie*: Pieron 2004 I. 8.5.1.2.
15. Wittgenstein geciteerd uit Lattal&Chase 2003, blz.83. Wittgensteins uitspraak komt dicht in de buurt van M.J. Watkins die zich ook afzet tegen de intern-bemiddelende functie van het geheugen. Het gaat om 'the effect that an experience at one point in time can have on experience or behavior at another point in time without invoking a physical substrate to bridge their temporal separation.' Watkins spreekt van een 'direct memory perspective' en legt alle nadruk op de werking van de omgeving en op stimulus control, zoals ook de meeste behavioristen dat doen. Id. blz.280.
16. Zie verder Pieron 2004 III. Exc.XV.4.1.5. Herinneringen. In dit gedeelte volgt gedeeltelijk een bijstelling. In de oorspronkelijke tekst moest ik me op een aantal punten meer op de vlakte houden, gezien het inleidende karakter van het boek.
17. D.C.Palmer, A behavioral interpretation of memory. In L.J.Hayes & P.N.Chase, ed., Dialogues on verbal behavior, Reno, 1991, blz.266-270. Op deze bladzijden staat een analyse van de begrippen *onthouden* en *vergeten*. Met de stelling dat vergeten niet in de eerste plaats het verlies van stimulus control ('extinctie') betekent, maar berust op de inbreng van nieuwe, verrassende stimuli. Palmer gaat hierbij in tegen traditionele opvatting binnen de gedragsanalyse. Vergelijk Catania& Hineline 1996 [Branch on memory], blz. 440-442, waar Branch er juist van uitgaat dat het bij onthouden en vergeten gaat om het verkrijgen en het verlies van *stimulus control*. Dit soort onderzoek zou naar zijn mening trouwens heel goed *memory* kunnen heten.
Belangwekkend is verder dat Palmer als terloops opmerkt dat de tijdsfactor bij vergeten en onthouden van minder belang is dan vaak wordt verondersteld.
18. Palmer, op.cit, blz.265.
19. Ayer 1974, blz.153.
20. Skinner 1957, blz.142, blz.143. Vergelijk Baum 2003, blz.42-43, BBS/CH1984 [Skinner, Response: methods and theories], blz.543-544.
21. Palmer, op.cit., blz.277.
22. Valéry 1973-1974 I, blz. 1250.
23. Valéry 1973-1974 I, blz. 1258. Vergelijk id., blz.1255.
24. Valéry 1973-1974 I, blz.1246.
25. Palmer, op.cit., blz.200-274 ('Memory as a problem solving phenomenon'), blz.276 ('Recall strategies and acquisition strategies'), id. blz.277-278 ('The origins of strategies').
26. Ryle 1970, blz.263.
27. Palmer, op.cit., blz.274-275.
28. Palmer, op.cit., blz.264.
29. Valéry 1973-1974 I, blz.1231.
30. Wittgenstein 2004 I. nr.651, blz.140.
31. Soms wordt er een onderscheid gemaakt tussen geloofwaardige en ogenschijnlijke herinnering (Edwards 1972 V, blz.266), maar het lijkt me onmogelijk hiervoor strikte criteria aan te leggen.
32. Palmer, op.cit., blz.277.
33. Voor het MPD/MPS: Pieron 2004 I. 5.2.3.2(n), 8.5.2.3.

34. Valéry 1973-1974 I, blz.1230. Vergelijk de uitspraak van Loftus&Ketchum: Pieron 2004 III. Exc.XV.4.1.5n.
35. Ayer 1974, blz.138-142 ('Dispensability of memory images').
36. Catania&Hineline 1996 [Wixted on Kendrick, Rilling & Denny], blz.469.
37. Catania&Hineline 1996 [Salzinger on Neisser], blz.407. Voor een molaire opvatting van verbeelding: Lattal&Chase 2003 [H.Rachlin, Privacy], blz.195-199, met als kerngedachte: '[W]hen we imagine something we are behaving in the absence of some state of affairs as we would in its presence.' En dat gebeurt de gehele dag. Id., blz.198.
38.Je kunt je afvragen of dromen wel in de eerste plaats een zintuiglijk proces zijn. Schnaitter denkt eerder aan een *response process* (Catania&Hineline 1996 [Schnaitter on Skinner], blz.117). Dit in verband met de onderzoeken van Jouvet en Sastre (Pieron 2004 V. AD.D. De wetenschappelijke benadering van de droom). Het is zelfs de vraag of dromen bij mensen niet als regelgeleid gedrag moeten worden beschouwd. In ieder geval leidt het onderzoek naar dromen bij blinden in die richting: beeldend dromen ontstaat pas tussen het vierde en zevende levensjaar. Je leert dromen te zien. Zie N.H.Kerr&G.W.Domhoff, Do blind literally "see" in their dreams? A critique of a recent claim that they do. http://psych.ucsc.edu/dreams/Library/kerr 2004.htlm. De gegeven conclusie is niet die van Kerr&Domhoff , dezen zien in de uitkomsten eerder een ondersteuning van een cognitieve theorie van dromen.
39. Ryle 1970, blz. 244. Gelukkig het tijdperk waarin je dit nog in alle naïveteit kon neerschrijven! Zie verder id., blz.285.
40. Ryle 1970, blz.258.
41. Ryle 1970, blz.261.
42. Tolman bij Catania&Hineline 1996 [Wixted on Kendrick, Rilling & Denny], blz.468.
43. Palmer, op.cit., blz.275. Vergelijk Rachlin 1991, blz.274, met het experiment van Mischel cs waarbij kinderen wordt geleerd (lang) te wachten op een beloning die hun in vooruitzicht is gesteld (maar die niet zichtbaar is). Rachlin spreekt in dit verband van *zich verbeelden.* Wat gezien de activiteiten die de kinderen ondertussen ondernamen een wel erg psychologistische interpretatie is. Zie ook zijn opmerkingen over interne representaties: id, blz.233.
44. Met een onderscheid tussen expliciet/declaratief en impliciet geheugen (Zigmond cs 1999, blz.1412) ontloop je juist de kernvragen op dit gebied. Er sluipen cognitieve waarden binnen omdat er indirect bewustzijn en propositionele attitudes aan organismen worden toegekend. Vergelijk in dit verband Catania&Hineline 1996 [Branch on memory], blz.441 over representaties, naast Skinner 1978, blz.106-108.
45. Zigmond cs 1999, blz.1458-1470, Catania&Hineline 1996 [Wixted on Kendrick, Rilling & Denny], blz.473-474 ('Models of memory'). Uitgebreid ook: Gazzaniga 1995, hoofdstuk VI, maar dan geïnterpreteerd vanuit de cognitivistische hoek.
46. Catania&Hineline 1996 [Wixted on Kendrick, Rilling & Denny], blz.474.
47. Voor de technische gegevens van het voorafgaande: Zigmond cs 1999, blz.1480-1483, blz.1470-1473, blz.1438-1449.
48. Palmer, op.cit., blz.266. Vergelijk in meer algemene zin over denken als *problem solving*: 'Verbal stimuli control the complex problem solving, not the electrical activity - the electrical activity, although interesting, maybe necessary, and important, but it is not thinking per se.' R.D.Greer& D.-D. Keohane, The evolution of verbal behavior in children. Behavioral Development Bulletin, I/1, Lente 2005, blz.37-38n, blz.41.
49. Catania&Hineline 1996 [Wixted on Kendrick, Rilling & Denny], blz.473-474 ('Models of memory').
50. Palmer, op.cit., blz.263-264.
51. Catania&Hineline 1996 [Branch on memory], blz.441. Vergelijk Ryle over de ongrijpbaarheid van het *ik*. Pieron 2004 III. Exc.XXI.2.2.
52. Zie bv Edwards 1973 V [S.Shoemaker], blz.270-271.
53. Ridley 2000, blz.219-222.
54. Der Antichrist, KSA VI, nr 14, blz.180. Vergelijk Cox 1999, blz.223-229.
55. Unzeitgemässe Betrachtungen I, KSA I [Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben], blz.319. De verwijzing naar Darwin is indirect. Vergelijk Ottmann 2000 [Th.H.Brobjer, Darwinismus], blz.212-213, id., [Klaus Zittel, Charles Darwin], blz.406. Hier ook -meer technische- bezwaren van Nietzsche tegen Darwins theorie.

56. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 349, blz.585. Vergelijk Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 13, blz.27-28.
57. Nachlass 1887-1889, KSA XIII, 16[32], blz.492.
58. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 1 ('Chemie der Begriffe und Empfindungen'), blz.24.
59. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 354, blz.590-593, Nachlass 1887-1889, KSA XIII, 11[145], blz.67-68 (Rolle des "Bewusstseins'"). Zie verder Ottmann 2000 [E.Schlimgen, Bewusstsein], blz.203-205, Cox 1999, blz.77.
60. Nachlass 1887-1889, KSA XIII, 14 [144], blz.329.
61. Nachlass 1884-1885, KSA XI, 35[35], blz.526. Vergelijk id. 40[6], blz.630-631, Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 34, blz.54. Belangwekkend is Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 19, blz.33, waar je opvallende parallellen aantreft met de kijk op het zelf van Skinner (Pieron 2004 II. Exc.XXI.1.2.2.) en van Ryle (id. 1.3.1). Zie nog Pieron 2004 I. 8.7.2k.1n.
62. Nachlass 1885-1887, KSA XII 2[87], blz.104, id. 9[98], blz.391-392, Nachlass 1884-1885, KSA XI, 40 [42], blz.650, id. 40[21], blz.638-639, Nachlass 1887-1889, KSA XIII, 14[186], blz.373-374.
63. Also sprach Zarathustra, KSA IV, blz. 39-41, Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 12, blz.27. Zie verder Ottmann 2000 [V.Caysa, Leib/Körper], blz.271-273, id. [I.Christians, Selbst], blz.321-324, Cox 1999, blz.122-125.
64. Cox 1999, blz.132. Vergelijk M.Risse, Nietzschean "animal psychology" versus Kantian ethics, http://ksghome.harvard.edu/~mrisse/Papers/Nietzsche/Animal/PsychologyKantianEthics.pdf. Dit artikel gaat vooral in op de naturalistische achtergronden van Nietzsches filosofie, met wil, vrijheid en *Wohlgeratenheit* als kern van de analyse.
65. Unzeitgemässe Betrachtungen I, KSA I [Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben], blz.319. Voor de waarheid van het darwinisme zie ook Nachlass 1872-1873, KSA VII, 19 [132], blz.461.
66. Zo suggereert Nietzsche aan het eind van zijn leven dat het fokken van mensen, en dan vooral van een Europese regerende kaste van regeerders mogelijk moet zijn. Maar omdat hij evenals Lamarck geloofde dat verworven eigenschappen erfelijk overdraagbaar zijn, legde hij in het algemeen toch meer de nadruk op de opvoeding. Ottmann 2000 [Th.H.Brobjer, Züchtung], blz.360-361.
67. Ottmann 2000 [K.Brose, Englischer Utilitarismus], blz.394-397.
68. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 253, blz.196-198. Vooral Spencer is de dupe van Nietzsches aanvallen (Ottmann 2000 [K.Brose, Herbert Spencer], blz.396-397).
69. Pieron 2004 I. 8.7.3.
70. Götzen-Dämmerung nr 38, KSA VI, blz.139-140. Zie Cox 1999, blz.210n voor andere plaatsen waar Nietzsche de oorlog verheerlijkt.
71. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 113, blz.474.
72. Ottmann 2000 [C.Zittel, Wissenschaft], blz.355-356.
73. Nachlass 1885-1887, KSA XII, 7 [60], blz.315.
74. Unzeitgemässe Betrachtungen I, KSA I [Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben], blz.251.
75. Unzeitgemässe Betrachtungen I, KSA I [Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben], blz.250.
76. Genealogie der Moral, KSA VI, blz. 291-292.
77. Unzeitgemässe Betrachtungen I, KSA I [Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben], blz.251.
78. Zie Krings 1973 II [J.B.Metz, Erinnerung], blz. 390.
79. Ayer 1974, blz.148-164, citaat blz.152.
80. Ottmann 2000 [I.Christians, Zeit], blz.358-360, id. [Kraft], blz.264-265, id [K.Meyer, Historie], blz.255-156.
81. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 274, blz.228.
82. Unzeitgemässe Betrachtungen III, KSA I [Schopenhauer als Erzieher], blz.342.
83. Unzeitgemässe Betrachtungen II, KSA I [Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben], blz.294. Voor het tegendeel (Der historische Sinn als 'Halbbarbarei'): Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 224, blz.157-160.
84. Unzeitgemässe Betrachtungen II, KSA I [Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben], blz.269. Evenwicht: het voorzichtige spel van de weegschalen. Menschliches, Allzumenschliches I, 292, KSA. II, blz.236.

85. Unzeitgemässe Betrachtungen II, KSA I [Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben], blz.330.
86. Unzeitgemässe Betrachtungen II, KSA I [Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben], blz.333.
87. Die Geburt der Tragödie, KSA I, nr 23, blz.145-149.
88. Skinner 1976, blz.185.
89. Ayer, A.J, Over de persoonlijkheid. Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1966. III. Het begrip persoon blz.86-128.
90. Pieron 2004 I. 6.1.4. Introspectie.
91. Mensen kunnen lijden aan alexithymie: ze hebben niet geleerd woorden te gebruiken om de vage, vaak sterke lichamelijk-emotionele gewaarwordingen, die opspelen en die hun dwarszitten, te plaatsen en te benoemen.
92. Pieron 2004 I. 8.9.3 & 9.11.1-2. De rationeel-ethische code.
93. Zo kan het verbreiden van het dogma van vrijheid en waardigheid binnen de context van de moderniteit productiever zijn dan bv een fatalistische en onverschillige of een anarchistisch-hedonistische levenshouding. En dan komt de vraag op of deze positief-versterkende mythe -ondanks het feit dat het een mythe is (Skinner)- voor een samenleving niet van zo'n belang kan zijn dat je de onhoudbaarheid ervan maar voor lief moet nemen. Vergelijk Wheeler 1973, blz.18-19. In dezelfde lijn beweert Nietzsche dat de waarheid zo bedreigend en ongenaakbaar is dat alleen de leugen mensen kan beschermen.

10. ASPECTEN VAN EEN VERINNERLIJKT MENSBEELD

Psychologie als proto-wetenschap

> Psychology as a field is not neatly cultivated; it's a vacant lot, overgrown and chaotic.
>
> John Staddon[1]

> Feelings enjoy an enormous advantage over genetic and environmental histories. They are warm, salient, and demanding, where facts about the environment are easily overlooked. Moreover, they are *immediatey* related to behavior, being collateral products of the same causes, and have therefore commanded more attention than the causes themselves, which are often rather remote.
>
> B.F.Skinner[2]

De psychologie als vakgebied staat vanuit wetenschappelijke hoek onder zware druk. Er bestaan volgens de critici geen duidelijk geformuleerde doeleinden en methoden. Je hoeft er de tijdschriften maar op na te slaan. 'The literature of criticism expresses uncertainty and despair among psychologists concerning these matters. Indeed, there literature suggests a discipline that is replete with confusion, malaise, doubt, disillusionment, and mutual antagonism, and which lacks enthusiasm, commitment, and shared direction.' Aldus Vicki Lee, die de psychologie dan ook een proto-wetenschap noemt. [3]
De meeste aandacht binnen de psychologie weet de *psychology of mind* te trekken. Deze doet van oudsher een onderzoek naar het innerlijke gebied van denken, kennis (cognitie), wil, gevoel en emotie. Geest en psyche zijn een bron van gedrag, ja ze zijn zelf vormen van gedrag. Een benadering die inscherp contrast staat met het biologische onderzoek en de gedragsanalyse, die zuiver wetenschappelijk te werk gaan en speculatie mijden.
Filosofisch wordt de *psychology of mind* gevoed door een *Geisteswissenschaft* in de lijn van Dilthey. Zij heeft veel belangstelling voor innerlijke, in haar ogen typisch menselijke, activiteiten als introspectie, verbeelding, intentionaliteit en bewustzijn. In het onderzoek gaat ze ook als vanzelfsprekend uit van aangeboren eigenschappen als intelligentie en creativiteit. Er heerst verder een specifieke voorkeur voor het denken in kwaliteiten en betekenis ('Sinn'). [4]
Veel van wat er in de *psychology of mind* als cruciaal wordt beschouwd, is in het voorafgaande al aan een kritisch onderzoek onderworpen. Wat overblijft is het gebied van de emoties, een gebied dat niet kan worden losgekoppeld van een studie naar gevoel en beleving. In de discussie hierover richt ik me in eerste instantie op een werk van Nico Frijda met de wervende titel 'De psychologie heeft zin'.

Een saillant voorbeeld van psychologie als proto-wetenschap biedt de bestseller van Daniel Goleman die midden jaren negentig van de vorige eeuw verscheen en ging over emotionele intelligentie.[5] Hij definieert dit begrip in termen van innerlijke competenties als zelfbewustzijn, zelfobservatie, (zelf-)motivatie en doorzettingsvermogen, zelfbeheersing, gevoel van zelfredzaam-

heid en de kracht om beloningen uit te stellen, de regulatie van je stemmingen, empathie, flow, optimisme en hoop.[6] Een ratjetoe aan psychische kwaliteiten die op geen enkele manier in een samenhang kan worden ondergebracht, en zeker niet onder de noemer van de emoties (of van het gevoelsleven) mag worden geplaatst. Emoties regeren het leven niet, zelfs niet voor een deel ('Toch is het reguleren van onze emoties', aldus Goleman, 'bijna een full-time baan').[7] Zij komen juist op in uitzonderingssituaties en doorbreken een alledaagse gang van zaken[8] die wordt beheerst door negatieve en positieve versterkers (en de daarmee verbonden stemmingen).
Goleman speelt in op de burgerlijke denkbeelden van de Amerikaanse middenklasse: wees sterk, verander jezelf, denk positief, toon wilskracht en karakter, leef deugdzaam. Daarom: verander de wereld door een emotionele scholing en de verbetering van de innerlijke, emotionele mens.[9] Leer vooral conflicten te vermijden, dat geeft de burger moed.
Maar ja, wat heb je aan angstbestrijding als de dreigende omgeving niet verandert? Niemand zit te wachten op een emotionele ontwikkeling in achterstandswijken.[10] Zeker niet als je niet eerst de omstandigheden, die de werkelijke bron zijn van alle kwaad, aanpakt: verbeter de economische omstandigheden, zorg voor werk en -ook nogal van belang- doe vuurwapens de wereld uit.

Het emotionele IPS

[1]

Emoties zijn er veel. Frijda noemt door zijn gehele boek heen onder andere: angst, haat, liefde, jaloezie, trots, vernedering, verlangen, vreugde, genot, bewondering, prestige, geboeidheid, verveling, overgave, eenzaamheid, ontroering, geluk, amusement, vertedering, aandacht, weerzin, vrees, woede, schaamte, schuldgevoel, hoop, angst, enthousiasme, ervaren van aantrekkelijkheid, genieten, depressie, afgunst, verontwaardiging, irritatie, arrogantie, verontwaardiging, gekwetstheid, triomf, verliefdheid en wraakzucht. [11]
Nu gaat hij ervan uit dat organismen als mensen en dieren spontaan en actief in de wereld staan. Het zijn *information processing systems* die hun ingebouwde belangen in de vorm van hardware via feedback doelgericht behartigen.
'Menselijk gedrag wordt begrepen als het product van informatie verwerkingsprocessen die bestemd zijn om de aanpassing te verzorgen in een onzekere omgeving.' [12]
De belangen, de waarden van een systeem worden gerepresenteerd door emoties zoals hierboven opgesomd. 'Wij mensen beschikken over iets 'in' ons, disposities, interne representaties, die elk met een gewenste toestand overeenkomen.' [13] Emoties zorgen er voor dat het systeem zich in omgeving kan verwerkelijken en handhaven door zijn doelen na te streven. Zij maken dat een organisme meer of juist minder bereid is om op te treden. De relevantie van het optreden ligt in een viertal signalen: lust en onlustgevoelens, verlangen, verwondering. De uitkomst hiervan toont zich in tevredenheid, ongeduld of ontmoediging.
Bewondering of amusement zijn dus emoties die als programma klaar liggen om je via inwerking op de omgeving op grond van het signaal *lust/plezier* tevreden te stellen, woede op grond van het signaal *onlust* om ongeduld te tonen, angst om deemoed en onderdanigheid te uiten.
Anders geformuleerd: je evalueert bewust of onbewust de emotionele situatie in termen van bedreiging, frustratie, uitdaging, verlies of vervulling. Je ervaart

dat je bereid bent tot actie over te gaan en dat uit zich in gedragingen als aandacht, vreugde, verdriet, schrik, woede, vrees, schaamte of beleving van schuld. Dit proces gaat gepaard met een -soms sterk- gevoel van lichamelijke opwinding. Al deze emoties (of gevoelens/ervaringen) zijn op grond van hun vermogens aan vaste wetten gebonden. Ze volgen een vast script. [14]

Frijda noemt de wetten van het Appèl, de Wet van de Sterkte van de Realiteit, de Wetten van de Verandering (met als een van de vele varianten de Wet van het Hedonisch Contrast), de Gewenning en het Vergelijkend voelen, de Wet van de Hedonische Asymmetrie (met als een variant de Wet van de Spijt)[15], de Wet van Behoud van Emotioneel Momentum, de Wet van de Geslotenheid, de Wet van de Bezorgdheid, de Wet van de Intermittentie, de Wet van de Lichtste Last en het Grootste Gewin. Toch merk je, als je de uitleg leest, al gauw dat er geen sprake is van wetten, maar eerder van regelmatigheden, die je beter kunt omschrijven als cultuurgebonden gewoonten.[16] Voor andere culturen gaan deze 'wetten' vaak niet op. Het blijft bij een westers georiënteerde alledaagse wijsheid die al te gemakkelijk -en dat ondanks het gebruik van al die hoofdletters- goed past binnen een Hollywoodplot.[17] Zeker als je leest hoe Frijda de machtsstrijd en ruzies binnen relaties beschrijft.[18]

[2]

Frijda gaat uit van een mechanicistisch model: de menselijke hersenen functioneren als een machine, mentaal georganiseerd vanuit representaties en voorzien van een doelgerichte, intentionele structuur.[19] Binnen dit model behartigen de emoties de directe belangen van het systeem en hebben een direct effect op het gedrag.[20] 'Emoties zijn ervoor om het leven te besturen. Daar zijn ze voor bedacht. Ze geven aan wanneer er wat moet gebeuren of laten merken dat het doel van streven is bereikt.'[21] Dat zij het vaak volkomen mis kunnen hebben (angst voor spinnen en muizen) komt omdat het emotionele systeem modulair van karakter is. 'Emoties worden voortgebracht door een mechanisme dat 'informationeel ingekapseld' is: relatief ongevoelig voor informatie van andere soort dan die waarvoor het mechanisme gemaakt is, relatief onverstoorbaar ook voor zulke informatie, en meer of min autonoom aflopend, zonder bewuste sturing en aandacht nodig te hebben, als het eenmaal in werking is gezet.'[22] Niet zo handig, zou je zeggen, in telkens veranderende evolutionaire situaties.

[3]

Dat (menselijk) emotioneel gedrag voor het allergrootste gedeelte op operante conditionering berust, wordt op grond van het mechanistische IPS-model bij voorbaat afgewezen.[23] Een diepe misvatting. Emoties zijn in eerste instantie niets anders dan lichamelijke reacties van opwinding op onverwachte negatief of positief versterkende situaties.[24] Nergens ligt bij voorbaat vast hoe je daarop zult reageren (gelukkig maar). Dat leer je vanuit je omgeving, bv via je opvoeding. Emotionele reacties gaan gepaard met een beleving ervan. Deze beleving zal voortaan in soortgelijke situaties je lichamelijke reacties begeleiden. Zulke emotionele belevingen (kortweg: emoties) benoem je met begrippen als angst, blijdschap, schaamte.

Belevingen als angst, blijdschap en schaamte zijn geen psychische entiteiten die rationeel opereren, zij zijn geen oorzaak van gedrag, maar begeleiden het alleen maar. Je kunt uitleggen wat een emotionele situatie is, hoe je daar in terecht bent gekomen en waarom je gedroeg zoals je deed. Emotionele reacties als angst, schaamte en schuld zijn bovendien vaak vanuit een bepaalde situatie voorspelbaar maar dat betekent nog niet dat er sprake is van welke soort van redelijkheid dan ook. Wraakzucht kan voortkomen uit gekrenktheid of prestigeverlies, maar zij kan nooit redelijk worden genoemd, ook niet omdat zij in eerste instantie voldoening geeft en een negatieve situatie rechtzet. Dubbel zwart spelen is vanuit de speltheorie gezien gewoonweg dom en leidt tot een eindeloze rij van zwarte zetten ('de vete'). Kortom, het inbouwen van een wraakreactie in een automaat is schadelijk voor hemzelf en voor de omgeving. Dat geldt niet voor agressief gedrag: zwart spelen kan nodig zijn, zelfs bij herhaling. Maar daar heeft Frijda het niet over.[25] Nee de psychologie heeft geen vat op emotioneel gedrag, het heeft geen zin het wetmatig te verklaren en te interpreteren.[26] Vaststaat alleen dat emotionaliteit een aangeboren kenmerk is van organismen dat ertoe dient om in onverwachte, nare en plezierige situaties snel, maar al te vaak niet passend te reageren. Nergens blijkt dat er in zo'n situatie ook automatisch een interpretatie en taxatie wordt gegeven[27] van een universeel voorkomende situatie. [28]

De verhalenverteller

[1]

Niet de psycholoog, maar de verhalenverteller is de meester op het gebied van de emoties. Het is niet verwonderlijk dat Skinner, die zelf eigenlijk een groot verhalenverteller had willen worden, zelf zo karig (en nuchter) is over emoties.[29] Hij zag in dat de literatuur je vaak veel meer kan leren over bv liefde, jaloezie en de machtsstrijd tussen partners dan de wetenschap.[30] Emotionele situaties, die ontstaan door de onderlinge inzet van mensen, zijn vaak zo verscheiden en zo gecompliceerd dat de wetenschap niet in staat is ze te beschrijven, noch ze onder experimentele controle te brengen. Beschrijft de psycholoog ze toch dan zijn de resultaten ronduit armzalig omdat hij niet ander kan doen dan ze te formuleren in versterkingscontingenties. Dat geldt niet voor de verteller. Hij kan emotionele situaties binnen een (narratieve) structuur brengen en die verdiepen door er de belevingen aan toe te voegen -maar dan beschreven in een verfijnde, vaak metaforische taal. Zo kan hij de subtiliteit van de situatie samen met het vaak chaotische, irrationele en autistische karakter van de beleving in één verhaal weergeven. Hij zal de taal van de verliefde moeten beheersen bv als deze zich bij zichzelf afvraagt wat liefde is - een vraag voor filosofen en psychologen, maar hoe anders valt het antwoord uit als de verliefde zelf aan het woord komt. 'Qu'est-ce que je pense de l'amour? - En somme, je n'en pense rien. Je voudrais bien savoir *ce que c'est*, mais, étant dedans, je le vois en existence, non en

essence. Ce dont je veux connaître (l'amour) est la matière même dont j'use pour parler (le discours amoureux). La réflexion m'est certes permise, mais, comme cette réflexion est aussitôt prise dans le ressassement des images, elle ne tourne jamais en réflexivité: exclu de la logique (qui suppose des languages extérieurs les uns aux autres), je ne peux prétendre *bien penser.* Aussi, j'aurais beau discourir sur l'amour à longueur d'année, je ne pourrais espérer en attraper le concept que <par la queue>: par des flashes, des formules, des surprises d'expression, dispersés à travers le grand ruissellement de l'Imaginaire .'[31] Een uitspraak van Roland Barthes die laat zien hoe de emotionele expressie haar eigen weg gaat, onbereikbaar voor welke wetenschappelijk-psychologische benadering dan ook.[32] Een voorbeeld van deze expressie is de loquela, een vorm van innerlijke breedsprakigheid van een verliefde die voortkabbelt in een soort van rituele verbale herhaling met autistische trekjes.[33] Ook Barthes geeft beschrijvingen en verklaringen, maar zijn interpretatie ervan stuit voortdurend op het fascinerende, hypnotiserende en hallucinerende karakter van het Imaginaire, waarbinnen de verbeelding en de mania van de verliefde gevangen zitten. Met een soort van mystieke vervaging als resultaat: 'Tel un mirage triste, l'autre s'éloigne, se reporte à l'infini et je m'épuise à l'atteindre.'[34] Maar de amoureuze tekst kent ook zijn alledaagse bekrompenheden en narcistische trekjes[35], zij zijn vormen van berekening en calculatie.[36] En dan tenslotte dringt de onvoltooid verleden tijd de grammatica van het verliefde discours binnen. 'Un jour, je me souvien-drai de la scene, je m'y perdrai *au passé.* Le tableau amoureux, à l'égal du premier ravissement, n'est fait que d'après coups: c'est l'*anamnese*, qui ne trouve que des traits insignifiants, nullement dramatiques, comme si je me souvenais du temps lui-même et seulement du temps: c'est un parfum sans support, un graine de mémoire, une simple fragrance. ./. L'imparfait est le temps de la fascination: ça a l'air d'être vivant et pourtant ça ne bouge pas: présence imparfaite, mort imparfaite; ni oubli ni résurrection; simplement le leurre épuisant de la mémoire.'[37]

Het is deze verfijning van waarneming die laat zien dat alleen de literatuur in staat is de emotionele beleving van een verliefde te omschrijven. Liefde is niets anders dan een geschiedenis die zich in sacrale zin voltrekt. [38]

Zonder twijfel behoort verliefdheid tot het menselijke domein. Van dieren, zelfs niet van de mensapen kan worden gezegd dat zij hun voorkeur voor elkaar uiten in de gedragingen, belevingen en woorden van de verliefde mens. Dat geldt ook voor een complex-beschrijvend begrip als jaloezie. Lees er Proust maar op na.

[2]

Dat er binnen de evolutionaire psychologie tegendraads wordt gereageerd op deze laatste opmerkingen, zal niemand verbazen. Radcliffe Richards: 'To understand animal emotions, and in turn animal behaviour, you need to ask not how the disposition serves the interest of the individual animal, but how

it serves the interest of the genes according to whose blueprint that animal is constructed.'[39] Emoties worden gedefinieerd in psychisch-genetische voorkeuren. Verschillende emoties hebben een verschillend reproductief potentieel.[40]
Ook een emotie als de menselijke jaloezie is onderworpen aan genetische wetten. De man wil zijn zaad wel, de vrouw haar bescherming niet kwijt. De man haat de sex van zijn partner met een ander omdat er de grote dreiging bestaat dat zij het zaad van een ander tot kindschap zal brengen. Bovendien weet hij op genetisch niveau dat vrouwen promiscue zijn ('The minds of men are an evolutionary record of the past behavior of women'). Ook de vrouw vindt het seksuele overspel van haar partner niet leuk, maar zij is veel banger dat er ook emotioneel iets kapot gaat. Dan verliest zij haar partner en zijn ondersteuning.[41]
De vrouwelijke angst voor verlies van emotionele binding en steun past zonder twijfel binnen een algemeen menselijk patroon maar heeft waarschijnlijk meer met beleving sfactoren dan met genetische factoren te maken. De specifieke jaloezie van de man doet in de moderne tijd in ieder geval vreemd aan, omdat overspel niet meer tot zwangerschap hoeft te leiden. Bovendien staat het hele seksuele spel in de moderne tijd vaak los van dit soort jaloezieën. En wat moet je denken van jaloezie onder homo's? Wat van de vele, vele relaties waar geen kinderen uit voortkomen? Wat van mannen die opgewonden raken bij de gedachte dat hun partner in bed ligt met een ander?

[3]

Iedereen kent ze, al is het via de verhalen uit je omgeving, al die diepe, negatieve gevoelens die zijn samengebald in de emotionele situatie die *jaloezie* wordt genoemd. Je weet dat de ander een nieuwe geliefde heeft en jou in de steek heeft achtergelaten. Je voelt je gekrenkt en verraden, machteloos en wanhopig, woedend en verdrietig, schuldig en beschaamd, angstig en wraakzuchtig. Je ziet jezelf: een armzalig en verloren hoopje mens, lichamelijk en geestelijk geknakt, bezeten van kwetsende en vernederende beelden: de geliefde die opgaat in de extase van het innige samenzijn met de ander en zich geen moment meer om je bekommert of zelfs maar aan je denkt. En dan die blikken van medelijden en meewarigheid die je bij anderen ontwaart. Je bent eenzaam, het leven is uitzichtloos. Kortom, je bent dodelijk ziek, en je weet het.
Ingewikkelder wordt de emotionele situatie als de obsessies over de ontrouw van de geliefde alleen maar op vermoedens lijken te berusten. Er speelt zich dan een echt drama af, waarin hoop en wanhoop, haat en liefde, verwijt en klacht, afgunst en misgunning zich afwisselen. Op zulke momenten merk je pas hoe vreemd de menselijke belevingswereld in elkaar zit en hoe vreemd menselijke redeneringen kunnen verlopen. De werkelijkheid wordt vertekend, je kunt de wereld alleen nog maar vanuit één, benauwend perspectief bekijken, je bent vooringenomen en plaatst de gebeurtenissen in een van te voren

bedacht script. Met als hoofdthema de vermeende ontrouw van de ander en met als plot de bezetenheid en zelfdestructie van de hoofdpersoon. En zo wint ook hier de verteller het van de psycholoog die niet veel verder komt dan een pseudo-theoretische term als *cognitieve dissonantie*, een begrip dat alleen maar een technische verwoording is van dat wat iedereen al weet.[42] Nee, alleen een Barthes zou een literair getinte beschouwing kunnen geven over hoe jaloezie werkt. Verder blijft er de literatuur, die er waarschijnlijk zelf verantwoordelijk voor is dat zo'n bijzonder complex begrip als jaloezie binnen de menselijke cultuur tot leven is gekomen. En de wetenschap? Die kan in de eerste plaats alleen maar een beschrijving geven van de ingewikkelde werking van de negatieve versterkers, die binnen deze depressieve situatie meespelen Zonder ook maar een moment de nuances en subtiliteit ervan te kunnen benaderen.

[4]

Frijda is het vanuit zijn cognitieve inzet niet gelukt een antwoord te geven op de vraag die hij zich oorspronkelijk stelt: 'Hoe greep te krijgen op aard en achtergronden van het menselijk doen en laten, en wel zó dat begrijpelijk wordt vanuit algemenere begrippen van hoe de menselijke psyche in elkaar zit, hoe de mens functioneert in zijn wisselwerking met de omgeving.'[43] Niets voor niets vraagt hij zich aan het einde van zijn boek af: 'Hebben we niet vaak het pijnlijke gevoel dat we als psychologen bezig zijn om oude wijn in nieuwe zakken te doen - zakken rijker bestikt dan voorheen, maar de wijn dezelfde?'[44] En wat dan als ook nog blijkt dat de wijn eigenlijk niet meer is dan gewoon alledaags drinkwater waarvan door psychologen al eeuwen wordt geloofd dat het door een godswonder kan worden getransubstantialiseerd?

De naturalistische benadering

[1]

Vanuit een naturalistisch standpunt gezien zijn emoties in eerste instantie niets anders dan lichamelijke reacties van opwinding op onverwachte, verrassende -negatief of positief versterkende- situaties. Je voelt een lichamelijke spanning die je afhankelijk van de omstandigheden laat reageren: je bloost[45], stampvoet, geeft een schreeuw, deelt een klap uit of slaat op de vlucht. Een vorm van gedrag die je ook bij dieren terugvindt. Mensen bezitten blijkbaar een aantal ingebakken reacties ('proto-emoties') waardoor zij in staat zijn in hun natuurlijke omgeving op een passende manier te reageren op bv dreiging en gevaar.

Waarschijnlijk drukken Laird&Apostoleris zich iets te sterk en te mechanicistisch uit als zij stellen: 'Whatever the nature of the tie [between biology and emotion] human beings do seem to be built with a complicated array of behaviors which are highly coordinated and organized to achieve

adaptive ends, and many features of these organisations of behavior are shared with many other animal species. These organized patterns of behavior begin to be 'run off' automatically in response to general classes of stimuli.'[46]
Gedragsanalytici zullen opmerken dat (proto-)emotioneel gedrag plaatsvindt in een bepaalde setting die zeker af zal doen aan het automatische gedrag dat Laird&Apostoleris veronderstellen. Emotionele reacties komen bovendien niet zomaar uit de lucht vallen, zij worden langzaam opgebouwd -ook op micro-niveau- en hebben dus een geschiedenis die zich ontwikkelt in overeenstemming met de omstandigheden: je kunt aanvallen of op de vlucht slaan.[47] Dit neemt niet weg dat er binnen het proto-emotionele gedrag sprake is van opvallende regelmatigheden die globale voorspellingen mogelijk maken.

Mensen verschillen van dieren omdat zij het proto-emotionele gedrag kunnen onderbrengen onder regelgeleid gedrag. In iedere menselijke samenleving wordt aan kinderen geleerd emotionele situaties te onderscheiden, ze te benoemen ('angst', 'blijdschap')[48], ze te herkennen en te voorspellen. Zo wordt het mogelijk veel negatief-emotionele situaties in de vorm van gevaren en conflicten onder controle te krijgen. Je leert problemen op te lossen met de praktische argumentatie als het meest effectieve instrument.
Ledoux veronderstelt dat er twee manieren zijn om te leren hoe je moet omgaan met emotionele situaties. De eerste is de klassieke manier van conditioneren. Deze doet dienst in de gevallen dat er sprake is van directe, ingebakken reacties, zoals vluchten, bevriezen, gebaren maken, reacties vertonen op het gezicht. De operante conditionering zorgt er op zijn beurt voor dat emoties cognitief hun plaats krijgen binnen de cultuur.[49] Mensen leren hun reacties te doorzien en ze te omschrijven als bv verdriet of angst en ze aan te passen aan nieuwe omstandigheden. Zo wordt een reactie als de (dierlijke) grimas cultureel omgevormd en benoemd in termen van bv een glimlach en en van tevredenheid.

Binnen het natuurwetenschappelijke model wordt er vanzelfsprekend veel aandacht besteed aan de lichamelijke achtergrond van emoties. Vooral de vraag of emoties ook inhoudelijk (als verdriet, angst, schaamte) een natuurlijk en universeel verschijnsel zijn, speelt een belangrijke rol. Kun je van het gezicht van een vreemde aflezen in welke emotionele staat hij verkeert? Nu lijkt het op zich logisch dat bij iemand die negatief wordt versterkt zijn lichaam zich spant, dat zijn hart gaat bonken of dat zijn gezicht zich vertrekt, maar of je daaruit buiten de context om zou kunnen zien of horen om welke emotie het gaat, lijkt twijfelachtig. Denk aan blozen dat een teken kan zijn van verlegenheid of ingetogenheid. De resultaten van het onderzoek blijven dan ook beneden verwachting. Zo biedt de hartslag weinig of geen aanknopingspunten.[50]
Ook de neurofysiologie geeft geen eenduidige kijk. Natuurlijk, men weet dat de hersenen bij emotionele reacties in een complex verband samenwerken, met de amygdala als centrum waar de versterkers hun basis vinden. Maar dit betekent nog niet dat er sprake is van een één op één verhouding tussen lichamelijke en emotionele toestand. Niet voor niets concluderen Ginsburg&Harrington na een uitgebreide analyse van het onderzoeksmateriaal: 'Therefore, it strikes us as unrealistic to expect a unique physiological pattern which is tied reliably and exclusively to a particular emotional state. This seems true even at the level of the CNS. Although activity in certain CNS regions clearly is involved in reactions that we are likely to call emotional, that is very different from concluding that specific patterns of CNS activity are necessary and sufficient for particular emotional reactions, and also uniquely involved in a particular emotion (or emotion family) and not with other reactions. The data do not support such a strong conclusion.'[51]

[2]

Hierbij lijkt alles gezegd, ware het niet dat de emotionaliteit vanuit een humanistische optiek[52] traditioneel wordt ontdaan van haar passieve, gedragsmatige trekken.[53] Ze wordt verinnerlijkt[54] en onderworpen aan een rationeel handelend subject. Dit betekent dat men aan de emotionele beleving een eigen, zelfstandig en betekenisvol ('intentioneel') bestaan toedicht, in deze tijd uitgelegd in termen van een (aangeboren) cognitief-geprogrammeerd, psychodynamisch proces.[55] Met alle bezwaren die ook al tegen de cognitieve inzet van Frijda te berde werden gebracht.
Nogmaals, emoties zijn taal- en cultuurgebonden zijn. Zo verschilt de indeling naar emoties wereldwijd aanzienlijk, bovendien worden soms twee verschillende emoties in de ene cultuur van elkaar onderscheiden, maar in een andere met een enkele term weergegeven. Ook komen sommige zogenoemde basisemoties in bepaalde culturen weinig of niet voor. Nee, je kunt niet stellen dat er specifieke emoties bestaan die ieder met hun eigen structuur apriori vastliggen.[56] Aan de andere kant staat het wel vast dat emoties binnen de belevingswereld een belangrijke rol kunnen spelen. Maar of deze altijd deel uitmaken van een dynamisch proces waarin het subject handelend optreedt, wordt door de alledaagse praktijk weerlegd: emoties brengen mensen maar al te vaak in een toestand van passiviteit en berusting. Bovendien kun je buiten de directe realiteit om emotioneel worden geraakt door een verhaal of door een pianostuk bv omdat ze herinneringen bij je oproepen, zonder dat je daadwerkelijk tot actie overgaat.[57] Emoties, lijkt het, overkomen je, ze typeren bepaalde situaties die je meemaakt of hebt meegemaakt, maar al te vaak zonder dat je vaststeld dat ze een rijk en betekenisvol kenmerk zijn van het menselijk bestaan. Nee het is een typisch romantisch idee dat er binnen de psyche naast of tegenover het logisch-rationele deel een emotionele component staat, een idee dat wetenschappelijk op geen enkele manier wordt bevestigd. [58]

[3]

Emoties maken onderdeel uit van het innerlijke leven van mensen: een complex en vaak maar al te chaotisch gebied dat traditioneel wordt omschreven als de menselijke psyche[59] en dat wordt getypeerd door bewustzijn en denken, wensen, voelen en beleven. Een gebied dat louter een bijverschijnsel is: het treedt niet zelfstandig op en oefent geen invloed uit op gedrag, behalve daar waar zij zich als regelgeleid gedrag voordoet. In dit laatste geval leer je emotioneel-lichamelijke gevoelens te herkennen, te benoemen, te omschrijven en er bewust en gedisciplineerd op te reageren. Ook leer je esthetische gevoelens te onderscheiden van emoties als blijdschap en angst en ze uit te drukken in positieve termen van lekker, mooi, spannend[60] of in negatieve begrippen als vies, lelijk en saai. En daarmee ontstaat er een esthetisch-emotionele belevingswereld[61], waarin versterkingscontingenties en emotionele ervaringen inhoudelijk worden gekoppeld aan herinneringsflarden. Mensen leren het

verleden gevoelsmatig vast te houden, in zichzelf na te vertellen en opnieuw te doorleven. In verhalen vol liefde en geluk, maar ook vol verdriet, schuld en schaamte.
Een verschijnsel dat in de grond van de zaak losstaat van de belevingswereld is de stemming ('mood'), een vaak licht onbestemde lichamelijke toestand, die je leven, meestal voor kortere tijd, beïnvloedt. Je bent (moe en) neerslachtig of juist (uitgerust en) opgewekt. Dit zonder dat je er nu direct van bewust bent aan welke omstandigheden je je stemming hebt te danken. Problemen gaan zich voordoen wanneer, zoals in moderne westerse samenlevingen, (vage en onverwoorde) stemmingen de oorsprong worden van negatieve belevingen: je vult je stemmingen op een uiterst willekeurige manier in[62] en raakt zo verstrikt in een stroom van gevoelens en emoties die -gesteund door psychotherapeuten- kan uitmonden in diepe depressies.[63] De psyche doet zichzelf de das om. Er ontstaan verinnerlijkte ziekten, die op zich weinig of geen werkelijkheidswaarde bezitten en die alleen kunnen worden genezen door zich weer te richten op de buitenwereld met haar gedragsmatige verhoudingen. Ook hier geldt wat Laird&Apostoleris meer in het algemeen stellen: 'Consequently, the proper way to understand ourselves is to look outside, not in; to try to examine and understand our actions in the world, and, in particular, the repeating patterns of our actions.' [64]
De psyche, tenslotte, is niet alleen de wereld van een passief ondergaan van gevoelens, maar ook die, zoals Ryle naar voren brengt, waarin je te rade kunt gaan bij jezelf en oplossingen kunt zoeken voor de problemen waar je voor staat. Het is de wereld van dialoog en argumentatie. Ik overleg met mezelf, maak plannen en doe mezelf voorstellen.

[4]

Ook Nietzsche verdedigt een naturalistisch mensbeeld. Maar een wetenschappelijke benadering staat hem tegen. Ze maakt van de mens een veruiterlijkt, passief deeltje van de natuur. Nee, de mens wordt gedreven door innerlijke driftmatige krachten. De wil tot macht is de motor van de geschiedenis, maar zij is ook de aandrift die mensen aanzet tot grootsheid en glorie. Dionysus met zijn instincten staat tegenover Apollo met zijn gevoelens en emoties.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Staddon 2001, blz.1.
2. Skinner 1978, blz.71.
3. Lee 1988, blz.1. Zie verder id., blz.2-4 ('Disunity') en blz.4-7 ('Science or protoscience?'), blz.80, blz.148. Verder valt volgens Lee de psychologie te verwijten dat zij vaak 'psychocentrisch' is en de sociale inbreng verwaarloost (id. blz.113-115).
4. Voor een korte, afwijzende kritiek op dit soort bewustzijnsbegrippen: Frijda 1994, blz.54-57. Vergelijk ook Paul Teller in een reactie op het cognitivistisch-emergentistische taalgebruik: 'So-called qualia are not some separable feature of brain states which, logically, might or might not accompany them. Talk about qualia is just a confused way of talking about having a experience

or of being in the state. ./. Physicalism has room for qualia and the subjectivity of experience, simply in embracing the occurence of the relevant brain states themselves.' Beckermann cs 1992 [P.Teller, Subjectivity and what it's like], blz.199. Zie verder Pieron 2004 Exc.XV. 2.0.2. Beleving, id. Exc.XV. 5.3.1.2. Het qualia-probleem.

5. Goleman, D., Emotionele intelligentie. Contact, Amsterdam, 1998.

6. Goleman op.cit., blz.60, blz.72-73, blz.77, blz.263, blz.379-381. *Hoop* wordt in de termen van C.R.Snyder omschreven als 'geloven dat je zowel over de wil beschikt, als de juiste weg kent om je doel te bereiken, wat dat ook moge zijn' (id., blz.128). Zelfs veel baby's hebben volgens hem deze levenshouding al (id., blz.261).

7. Goleman op.cit., blz.90. Basis van dit denken ligt in het aanvaarden van *een emotionele geest*, een primitieve, kinderlijke vorm van denken die aselect en symbolisch te werk gaat. Het verleden beheerst het heden. De rationele geest heeft weinig vat op de emotionele geest (op.cit. Appendix B).

8. Voor een prima omschrijving van wat een emotie in feite doet: op.cit., blz.194.

9. Op.cit., hoofdstuk XVI.

10. Op.cit., blz.360-363.

11. Frijda 1994, blz.39-40, blz.42, blz.62-64, blz.66, blz.91, blz.100, blz.110. Emoties die wij in de westerse cultuur niet kennen staan genoemd op blz.197-198. Niet-westerse emoties leveren grote problemen op omdat zij vaak niet zijn in te passen binnen de bij ons aanvaarde basis-emoties (id, blz.197-218, waar men er niet uitkomt).

12. Frijda 1994, blz.137.

13. Frijda 1994, blz. 64.

14. Frijda 1994, blz.106-107.

15. Dat er een wet van de Spijt zou bestaan, lijkt in te gaan tegen de maatschappelijke tendens, vooral in de VS, om spijt juist niet te zien als een (positieve) emotie, maar bv als een verdedigingsmechanisme of een vorm van berekening. Harré&Parrot 1996 [J.Landman, Social control of 'negative' emotions: the case of regret], hoofdstuk V, m.n. blz.91-92.

16. Dat is bv van kracht voor de uitingen van verdriet (rond het sterven), die zelfs binnen een specifieke, westerse cultuur grote schommelingen vertonen. Harré&Parrot 1996 [P.N.Stearns& M.Knapp, Historical perspectives of grief], hoofdstuk VI.

17. Frijda 1994, blz.106-132.

18. Frijda 1994, blz.88-106. Hetzelfde geldt voor Goleman, op.cit., hoofdstuk XI over de huwelijksproblematiek ('Intieme vijanden').

19. Frijda 1994, blz.22-23, blz.67.

20. Frijda 1994, blz.76.

21. Frijda 1994, blz 117.

22. Frijda 1994, blz.154.

23. Frijda 1994, blz.137.

24. Pieron 2004. Exc.XIV. Gevoel en emotie. Hier worden de genoemde drie begrippen -gevoel, beleving en emotie- geanalyseerd. In mijn Inleiding worden deze drie begrippen gemakshalve, maar ook te gemakkelijk samengebracht onder de term *autistisch denken* ('A-denken').

25. Frijda 1994, blz.159-196.

26. Het is dan ook geen verrassing dat er bij Dawkins, de behavioristen en binnen de fundamentele neurowetenschappen weinig of geen aandacht wordt besteed aan emoties. En tot op het moment dat Frijda met publiceren begon, ook niet in cognitieve neurowetenschap en de cognitieve psychologie.

27. Taxatie is in de ogen van Frijda een universele eigenschap die wordt geregeerd door universele principes. Deze zijn op hun beurt gebaseerd op algemeen-menselijke cognitieve processen als causale attributie, matching en ongenoegen bij een sterke mismatch. Frijda 1994, blz.206 Dat er sprake is van een universele emotionele code is sterk de vraag (Pieron 2004 III. Exc.XIV.4, met name de noten), maar al zou dat zo zijn dan is er nog geen enkele reden deze code in te passen binnen een cognitivistische theorie. Genetica en neurofysiologie bieden dan een voldoende verklaring.

28. Wanneer iemand je een emotionele gebeurtenis vertelt en wanneer je je dit verhaal later herinnert (en verder vertelt) kun je in al deze gevallen emotioneel worden geroerd zonder dat er sprake behoeft te zijn van een evaluatie van de situatie, laat staan van een directe actiebereidheid in een actuele situatie of zelfs maar van een appèl, zoals die door Frijda specifiek in een emotionele situatie worden verondersteld. Frijda 1994, blz.63-67.

29. Skinner 1965, hoofdstuk X ('Emotion').
30. Pieron 2004 I. 4.5.2. ('Twee-talentheorieën').
31. Barthes 1977, blz.71 ('Je veux comprendre'). Voor de vertalingen uit het Frans zie Bijlage.
32. Maar niet voor een mythische of literaire analyse. Barthes 1977, blz.223-229 ('Le ravissement').
33. Barthes 1977, blz.191-192.
34. Barthes 1977, blz.129.
35. Barthes 1977, blz.211.
36. Barthes 1977, blz.100.
37. Barthes 1977, blz.257-258.
38. Barthes 1977, blz.109.
39. Racliffe Richards 2004, blz.160. Er wordt op geen enkele manier duidelijk gemaakt wat er met emoties wordt bedoeld en waar het verschil ligt met (andere) disposities en voorkeuren. Vergelijk id., blz.114-115, waar sprake is van proto-emoties bij bijen zonder dat enige nadere uitleg wordt gegeven. De term *blueprint* is trouwens veel te zwaar beladen.
40. Racliffe Richards 2004, blz.64.
41. Wright 1995, blz.66-72, citaat: blz.71.
42. Frijda 1995, blz.19.
43. Frijda 1995, blz.8.
44. Frijda 1995, blz.220.
45. Blozen is een mooi voorbeeld van een lichamelijke uiting die je in verlegenheid kan brengen. In de Engelse literatuur is er, in tegenstelling tot bv de Franse of de Nederlandse, een overmaat aan belangstelling voor juist 'embarassment' ('Embarassment is the adolescent emotion *par excellence*'). Uit dit alles blijkt hoe cultuurgevoelig emoties als beleving zijn.Harré&Parrot 1996 [W.G.Parrot& R.Harré , Embarassment and the threat of character], hoofdstuk II, citaat: blz.55. Verlegenheid is een zwakkere, a-morele vorm van schaamte.
46.Harré&Parrot 1996 [J.D.Laird&N.H.Apostoleris, Emotional self-control and self-perception: feelings are the solution, not the problem], blz.290.
47.Harré&Parrot 1996 [G.P.Ginsburg& M.E.Harrington, Bodily states and context in situated lines of action], blz. 231-232.
48. Lichamelijke reacties van opwinding binnen een verassende situatie kunnen pas emoties worden genoemd als ze in taal zijn geïncorporeerd. Je moet weten waar je het over hebt. Bij dieren kun je dus niet van emoties spreken. Vergelijk Harré&Parrot 1996 [P.Heelas, Emotion talk across cultures], blz.172 (+ blz.181).
49. Bij Harré&Parrot 1996 [G.P.Ginsburg& M.E.Harrington, Bodily states and context in situated lines of action], blz.234 (-235).
50.Harré&Parrot 1996 [G.P.Ginsburg& M.E.Harrington, Bodily states and context in situated lines of action], blz.232-234.
51.Harré&Parrot 1996 [G.P.Ginsburg& M.E.Harrington, Bodily states and context in situated lines of action], blz.239. Ekman en de zijnen hebben dan ook ongelijk als zij stellen dat er universeel een aantal basis-emoties bestaat, waarvan de inhoud bovendien universeel wordt weerspiegeld in de gelaatsuitdrukkingen van mensen. Ginsburg&Harrington: 'The linkage between a facial display and an emotional state appears to be contingent on a variety of contextual factors, including situations and perhaps intensities of affect.' Id. blz.239-244, citaat: blz.244. Zie verder uitvoerig id. [A.J.Fridlund&B.Duchaine, 'Facial expressions of emotion' and the delusion of the hermetic self], hoofdstuk XI.
52. Afgewezen wordt met name het denkbeeld dat emotionaliteit dierlijk van oorsprong is en passief wordt ondergaan. Dat op grond van de aloude, humanistische code waarbinnen rationaliteit en vrije wil als waarden centraal staan (Harré&Parrot 1996 [J.A.Averill, An analysis of psychophysiological symbolism and its influence on theories of emotion], blz.208). Toch heeft de westerse traditie juist vanaf het begin verdedigd dat emotioneel gedrag op externe factoren berust en passief van aard is. Id. [P.Heelas, Emotion talk across cultures], blz.183, id. [J.A.Averill], blz.206-207.
53. Frijda 1994, blz.137.
54. Beleving van emoties is een typisch westers gegeven, zij komt in andere culturen weinig voor.Harré&Parrot 1996, Inleidend commentaar, blz.1, blz.13, id. [P.Heelas, Emotion talk across cultures], blz.174, blz. 179, blz.190.

55. In het psychodynamische model worden animisme (de ziel als Zelf) en dynamisme als geloof in innerlijk-werkzame krachten met elkaar verenigd. Zo behoren in het coginitief-mechanistische IPS-model van Frijda de emoties tot het rationele deel van de menselijke psyche en zijn van daaruit werkzaam.
56. Frijda 1994, blz.70.
57. Een definitie als die van C.Lutz ('Emotions are culturally constructed concepts which point to clusters of situations typically calling voor some kind of action') gaat in sommige gevallen dus niet op. Of je zou de in de tekst genoemde soort van 'passieve' situaties moeten overhevelen naar de esthetische categorie. Lutz bij Harré&Parrot 1996 [P.Heelas, Emotion talk across cultures], blz.174.
58. Vergelijk Harré&Parrot 1996 [A.J.Fridlund&B.Duchaine, 'Facial expressions of emotion' and the delusion of the hermetic self], blz.260.
59. Een formulering van het begrip *beleving* komt ook al voor in mijn Inleiding III. Exc.XV.6., maar berust daar conceptueel op een compromis. In een nieuwe omschrijving kies ik toch liever voor het technische begrip *psyche*. Beleving is dan een aspect van wat binnen de academische psychologie *de psyche* wordt genoemd.
60. Seks is in deze zin spannend en lekker, maar dat geldt ook voor een goede maaltijd.
61. De verbinding tussen de esthetische en emotionele wereld ligt vooral in de begrippen spanning en opwinding, die gemakkelijk in elkaar overlopen. Dit wel met restrictie dat spanning lang niet altijd een lichamelijke component behoeft te bezitten: een schaakpartij of een verhaal kunnen spannend, maar niet opwindend zijn.
62. Stemmingen kunnen hormonaal van oorsprong zijn, en moeten dan ook in deze richting worden aangepakt. Dit zonder dat er een inhoudelijke invulling plaats vindt waardoor er ineens sprake is van een psychische ziekte. Vergelijk Harré&Parrot 1996 [C.A.Lutz, Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse], blz.159 (naar aanleiding van het *premenstrual syndrome)*.
63.Harré&Parrot 1996 [P.Heelas, Emotion talk across cultures], blz.178.
64.Harré&Parrot 1996 [J.D.Laird&N.H.Apostoleris, Emotional self-control and self-perception: feelings are the solution, not the problem], blz.298.

11. DE PLAATS VAN ESTHETICA EN KUNST BINNEN DE CULTUUR

Inleiding

Binnen de moderne, westerse culturele elites bestaan er grofweg twee richtingen die je van elkaar kunt onderscheiden in de traditionele termen van alfa's en bèta's.[1] De ene legt de nadruk op een beschouwende levenshouding die wordt gevoed door muziek, beeldende kunst en literatuur, de andere denkt dat alleen een technologisch-wetenschappelijke benadering van het bestaan mensen soelaas kan bieden. De kloof tussen beide is vaak groot.
In de kern van de zaak draait het bij deze discussie om de vraag wat je in eerste instantie onder cultuur moet verstaan. Gaat het heel nuchter om verworven en overgedragen standaard-patronen of om cultuur als een hogere vorm van menselijke civilisatie?[2] Het is duidelijk dat er bij aanhangers van de laatste zienswijze een sterke behoefte zal bestaan om als reactie op de wetenschappelijke benadering het begrip cultuur in spirituele, metafysische of humanistische ideeën te omschrijven en te analyseren. Een puur naturalistische aanpak zul je bij hen weinig aantreffen. Met Nietzsche als uitzondering.
Nu is men het binnen het moderne naturalisme eens over de plaats van de wetenschap. Het gaat om een contextualistische en daarmee pragmatistische visie. Wetenschap kan mensen helpen beter inzicht te krijgen in het leven van alledag zonder op dat ze op zoek is naar de waarheid achter de verschijnselen of naar het wezen van de natuur. Haar betekenis ligt in het gebruik dat ervan wordt gemaakt om het bestaan te vergemakkelijken. Maar wetenschap leidt volgens Nietzsche wel tot vervlakking. Mythe, tragedie en vooral de kunst zijn in zijn ogen de enige uitweg van de mens, zo alleen kan hij het zinloze bestaan binnen de natuur met kracht te lijf gaan. Kunst bevestigt het leven.

Nietzsche

[1]

Voor Nietzsche is kunst, maar dan op een eigenzinnige manier, functioneel van aard. Zij dient het leven. En dat in een unieke, *reeds metafysische, breedste en diepste zin*.[3] Door haar ga je op in een dionysische roes en ontloop je het kritisch-theoretische ('socratische ') denken dat -bevrijd van instinct, tragiek en mythe- alleen maar kan denken in termen van lust, nut en geluk. Een kunstzinnige Socrates is een tegenspraak in zichzelf. [4]
Toch ontkent Nietzsche niet dat kunstzinnige uitingen en reacties teruggaan op gevoelens van lust en onlust.[5] De esthetica berust op wat mooi en lelijk is. 'Nichts is bedingter, sagen wir bornirter als unser Gefühl des Schönen.'[6] Wie dit niet aanneemt, verliest volgens hem al snel de grond onder de voeten.

Een aantal problemen op dit gebied ontloop je door, zoals dat in het Nederlands mogelijk is, een onderscheid te maken tussen het esthetische begrip *mooi* en het analytische begrip *schoonheid/het schone*. Wanneer mensen zintuiglijk positief worden versterkt en de prikkels als plezierig ervaren,

kun je die belevingen omschrijven als *lekker, mooi* en *verrassend ('informatief')*. Een patatje kan lekker, een landschap mooi en een verhaal verrassend zijn. Met het feest als prototype van de esthetische ervaring bij uitstek. De esthetische taal kan vervolgens worden aangevuld met de begrippen sfeer, fascinatie, jouissance.[7] Esthetische uitspraken zijn subjectief, hoewel er zeker onderzoek kan worden gedaan naar de werking van esthetische prikkels. Denk aan het werk van Birkhoff[8] en aan de uitkomsten van de informatietheorie.[9] Historisch van belang is dat er in het Grieks een duidelijk verband bestaat tussen de begrippen mooi, nuttig en goed.
Met het gebruik van de term schoon(heid) begeef je je op filosofisch terrein. Je probeert de subjectief-esthetische term mooi in een breder kader te plaatsen, haar te objectiveren en haar in haar innerlijke orde te doorgronden. Voor Plato is het schone een idee *die voor je staat als dé schoonheid zelf op zichzelf, de eeuwige schoonheid, eenvormig met zichzelf.*[10] Deze zal eens in volle heerlijkheid worden aanschouwd, maar zij openbaart zich ook zintuiglijk in dit aardse leven, bv in de schoonheid van een bloem, en -meer abstract- in de intrinsieke eenheid van de delen binnen het geheel.[11] Schoonheid maakt het ware en goede zichtbaar, zij toont de volmaakte, goddelijke orde ('kosmos'). Schoonheid is dan in de eerste plaats, zo hoor je gedurende de gehele westerse traditie heen, een orde die kan worden omschreven in termen van vorm, proportie, symmetrie, perfectie en/of harmonie. Zij komt in deze betekenis ter sprake op het terrein van kunst en wetenschap.[12] Schoonheid is daarmee ook onderwerp van kentheoretische en ethische studie. Immers, in maat en symmetrie, stelt Plato, worden schoonheid en deugd overal openbaar.[13]
In Nietzsches termen kun je schoonheid zien als een apollinisch begrip, zuiver, kil, abstract, formeel en ascetisch. Met het gevaar dat de visie op kunst verschraalt en aan de oppervlakte blijft.[14] Binnen de kunst komen er op de schoonheidscultus dan ook een aantal scherpe reacties, vooral van de romantici, met in hun kielzog een Wagner[15] en het dadaisme.[16] Deze reactie gaat gepaard met nieuwe vragen op het moreel gebied. Zo kun je je met Thomas Mann en Visconti afvragen of, zoals hun hoofdpersoon Aschenbach laat zien, de esthetica van het schone niet volstrekt irrationeel en immoreel is, en je naar de afgrond kan voeren.[17] Een nietzscheaans thema.

[2]

Het gevoel van het schone is in de ogen van Nietzsche een instinct dat je machtsgevoel vermeerdert. Het wordt gekoppeld aan gevaar, verleiding en conflict, aan de voorliefde voor het onzekere, verschrikkelijke en wrede, aan het heroïsche en het tragische. Buiten zo'n benadering om bestaat het schone niet. Huivering en afgrijzen zijn overal een voorwaarde voor schoonheid.[18] Het esthetische oordeel zelf is kortzichtig -gevolgen op langere termijn worden verwaarloosd- en biedt louter schijn omdat het het voorwerp met een tover omgeeft die het in feite niet eigen is. En hoewel Nietzsche weet dat de aanhangers van de art pur (de kunstenaars van de *décadence*) nihilistisch tegenover het leven staan, verwijt hij hun dat zij wegvluchten in formele schoonheid.[19] Door de nadruk op de structuur te leggen wordt het geheel opgeofferd voor het deel, het leven voor het artefact, zoals blijkt uit de Franse decadente literatuur. 'Damit, dass das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt. Das Wort wird souverain und springt aus dem Satz hinaus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen - das Ganze ist kein Ganzes mehr. Aber das ist das Gleichniss für jeden Stil der décadence: jedes Mal Anarchie der Atome, Disgregation des Willens, "Freiheit des Individuums", moralisch geredet, - zu einer politischen Theorie erweitert "gleiche Rechte für Alle". Das Leben, die gleiche Lebendigkeit, die Vibration und Exuberanz des Lebens in die kleinsten Gebilde zurückgedrängt, der Rest arm an Leben. Überall Lähmung, Mühsal, Erstarrung oder Feindschaft und Chaos: beides immer mehr in die Augen springend,

in je höhere Formen der Organisation man aufsteigt. Das Ganze lebt überhaupt nicht mehr: es ist zusammengesetzt, gerechnet, künstlich, eine Artefakt.-'[20] Toch ontkomt Nietzsche aan het einde van zijn leven ook zelf niet aan de verleidingen van de art pur met haar hartstochtelijke nadruk op de vorm, en dit ondanks de gevaren van de formalisering van kunst en leven.[21]

[3]

Voor Nietzsche is de kunst -in al zijn formele, inhoudelijke, visionaire en psychologische facetten- het meest intrigerende aspect van een cultuur. Dit hangt samen met zijn opvatting dat de wereld zelf een goddelijk, artistiek spel is en de mens een kunstwerk. 'Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu können.' [22]
Voor alles pleit hij dan ook voor een grote en gezonde stijl waarin tragiek, hartstocht, macht en zinnelijkheid tot uitdrukking komen, dit aangedreven door 'der Rausch des grossen Willens, der zur Kunst verlangt.'[23] Alles draait om een scheppend leven. Dit komt tot bloei in en door het geniale individu dat in zijn gelukkige momenten cultuur schept.[24] Een aristocratische cultuur met een eenheid in stijl (een eerste vereiste van iedere echte cultuur). [25]
Nietzsche keert zich scherp tegen de moderne ontwikkelingen, zoals die tot uiting komen in de massacultuur met haar pluriformiteit en haar oppervlakkige mensbeeld. De toekomst is naar zijn mening aan de *laatste mens,* de mens die Ortega later als *gemiddeld* zal typeren.[26] Nietzsche is vervuld van medelijden en spot: 'Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach Lust und Leid, das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen, sind Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten, auf welche ein Jeder, der sich gestaltender Kräfte und eines Künstler-Gewissens bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird.'[27] Een beslissende aanhaling die nauwkeurig moet worden onderzocht. Hierin stelt Nietzsche immers de twee kernrichtingen binnen het moderne naturalisme scherp tegenover elkaar. Wat in de eerste plaats opvalt is de toon die past binnen een retorisch kader: kleineer je tegenstanders, overlaad hen met hoon. Toch staat het huilen Nietzsche nader dan het lachen. Je voelt aan alle kanten de onmacht om zijn tegenstanders duidelijk te maken waar de echte waarden liggen. Zijn medelijden en verachting richten zich juist op het medelijden dat veel van zijn opponenten hebben met de lijdende en zwakke mens. Ja, het beangstigt hem mateloos hoe lichtvaardig ze over de menselijke toestand denken. Niet het welzijn, maar het lijden, de tucht van het grote lijden maakt het scheppen van cultuur mogelijk. [28]
Volgens Nietzsche ligt het leed verankerd in de natuur, alleen als je daaraan toegeeft, kom je tot grootste daden. De wil tot macht komt noodzakelijk voort uit leed en brengt noodzakelijk leed voort. Dit gaat gepaard met een diepe,

instinctmatige lust. De alledaagse gevoelens van plezier en pijn zijn hierbij vergeleken rimpeltjes op vlak water. Zij zijn louter bijverschijnselen.
De waarde bij uitstek ('de waarde der dingen') is dus met het leven gegeven. Leven is een wil tot macht, 'Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigner Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung.'[29]

[4]

In het verlengde van deze omschrijving liggen Nietzsches opvattingen over kunst en kunstenaar. Zo wordt literatuur in haar puur esthetisch-kunstzinnige vorm (als art pur) of in haar sociaal-culturele functie als geïntegreerde vorm afgewezen. Ook literatuur komt voort uit smart.[30] Zij is -Nietzsche denkt dan aan de tragedie, maar ook aan zijn *Zarathustra*- een concreet middel om macht uit te oefenen. Zonder dat hij bij *middel* denkt aan de gangbare betekenis hiervan in termen van nut en functie. Integendeel: 'Aber alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, dass eine Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Function ausgeprägt hat.' [31]
Kunst in het algemeen staat in dienst van het leven zelf en is een machtsmiddel. Mooie voorbeelden zijn paleizen, kathedralen en bankgebouwen, maar ook een film als *Triumph de Willens* van Lenie Riefenstahl.
Nietzsche gaat verder alleen maar oppervlakkig in op de vraag wat je nu onder cultuur en kunst moet verstaan. Zijn reacties zijn eigenlijk altijd negatief-kritisch of historisch ('Archeologie/Genealogie der Kultur') georiënteerd. In die zin is het niet mogelijk formele of inhoudelijke criteria te geven aan de hand waarvan je zou kunnen uitmaken wat hij in bepaalde ontwikkelingen positief zou beoordelen. Het enige wat vaststaat, is dat cultuur en kunst beide dionysisch-aristocratische trekken moeten vertonen. [32]

Bekend is Nietzsches omschrijving van cultuur aan het slot van *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.[33] Uitgaand van het Delfische *Ken uzelf* komt hij tot algemeenheden die uitmonden in de opmerking dat cultuur geen aggregaat behoort te zijn, dat zij zich op echte behoeften moet baseren en dat zij geen decoratie van het leven mag zijn. Bovendien, stelt hij later, moeten er vooral boeken worden gelezen.[34] Aan de andere kant blijft het beeld hangen van een hogere cultuur die is gebonden aan de gewelddadige, harde en onderdrukkende macht van de Heren.
Goede kunst is naar Nietzsches inzicht sterk gebonden aan vaste kunstzinnige codes waaraan kunstenaars zich behoren te houden. Hij noemt het klassieke Franse drama met zijn eenheid van handeling, plaats en tijd naast de Gregoriaanse muziek.[35] Voor experimenten voelt hij niets, hij ziet alleen maar iets in 'immerfort währender Neubeseelung und Umbildung' van oude stramienen.[36] Een visie die in ieder geval niet opgaat voor zijn eigen laatste dichterlijke werk.
Zelfs suggereert hij dat kunst zou kunnen verdwijnen en dat schijnt hem niet te verontrusten als de positieve gevoelens die de kunst leerde oproepen over het leven maar niet verloren gaan.[37] Een typisch naturalistische gedachte die je ook bij Skinner zou kunnen aantreffen.

De gedragsanalytische benadering

Binnen het wetenschappelijke naturalisme behoort de cultuur tot het terrein van de operante psychologie. Op dit gebied hebben genetica en neurofysiologie weinig te melden. Als je tenminste de hypothese over memen en cultuurgenen niet ernstig wenst te nemen.
Cultuur wordt in de eerste plaats beschreven in termen van de sociale omgeving met al haar controlerende en tegenstrijdige aspecten.[38] Kunstzinnig gedrag maakt daar deel vanuit en wordt beschreven in functionele termen. Finley Carpenter ziet esthetische kundigheid ('aesthetic art') als onderdeel en sluitstuk van een vijftal kundigheden ('arts') dat ook samenwerking, competitie en geestelijke activiteit omvat. 'Humanness is a matter of degree and is essentially a growth function. It depends upon the acquisition of a variety of skills. The learning of art, the process of education, and becoming human are wrapped in the same developmental package.'[39] Aan kunstzinnige activiteiten wordt geen uitzonderlijke status binnen het culturele leven toegekend.
Voor Skinner maakt kunst in de eerste plaats onderdeel uit van een geheel van versterkingsmechanismen. 'Literature, art, and entertainment are contrived reinforcers. Whether the public buys books, tickets to performances, and works of art depends upon whether those books, plays, concerts, or pictures are reinforcing.'[40] In Walden Twee blijft esthetisch gedrag als pianospelen louter een tijdverdrijf. Aan de andere kant is kunst een aangeleerde praktijk die je bv de natuur anders kan laten zien of je emotioneel kan raken.[41] Literatuur kan je op een eigen manier, los van de gedragsanalyse, inzicht geven in menselijk gedrag.[42]
Toch ontkent het radicale behaviorisme niet dat de kunstzinnige activiteiten kunnen uitstijgen boven het zuiver esthetisch-versterkende. Een kunstenaar is iemand die vernieuwend werkt aan zijn kunstzinnige repertoire.[43] Maar de originaliteit van dit proces is niet bepaald wereldschokkend en wordt vertaald in termen van zijn versterkingsgeschiedenis. 'Within the category of symphony composing, each symphony may be unique, just within the category of lever pressing each press is unique' (Baum).[44] Het radicale behaviorisme laat zich aan de stelling dat kunst naar vorm en inhoud een unieke positie inneemt binnen de menselijke cultuur dus weinig gelegen liggen. Verrassende, kunstzinnige ordeningen zijn een versterkend aspect, meer niet. Dat een werk, bv een verhaal, inhoudelijk bijdraagt aan de cultuur hoeft bovendien niet af te hangen van zijn kunstzinnige stijl.

Kunstzinnigheid

[1]

Twee centrale vragen beheersen de discussie over esthetica en kunst. Zouden mensen en culturen zich kunnen ontwikkelen zonder kunstzinnige activiteiten? En hoe definieer je in dit verband dan kunstzinnig?

Het eerste probleem is dat op enkele gespecialiseerde boeken na het begrip *kunst* in de wetenschappelijke literatuur op een vage, alledaagse manier wordt gebruikt. Zelfs al maken esthetisch/kunstzinnige activiteiten de kern uit van het discours dan nog wordt er niet geprobeerd om deze te definiëren. Bijzonder verwarrend is het ook dat de begrippen *esthetisch, (a)esthetic* en *aestethisch* worden toegepast op esthetische én kunstzinnige verschijnselen. Een gewoonte die bij enig kritisch nadenken al snel de vraag doet opkomen waarom je de term *kunstzinnig* eigenlijk niet op eenvoudige wijze zou kunnen vervangen door de term *esthetisch* als omschrijving van een groep positieve versterkers met de betekenis van *plezierig*. Daar is alle reden toe als je bedenkt dat de term *verrassend*, die in de moderne tijd de kern uitmaakt van de definitie van kunst, zelf een esthetisch kernbegrip is.[45] Verrassende ordeningen vind je ook in de wetenschap of in de sport, zonder dat je op deze terreinen van kunst of poëzie zult spreken. [46]
Al met al komt men er al te vaak niet uit: men begrijpt heel goed dat kunst in de kern esthetisch van aard is, maar is niet in staat dit criterium waar te maken. Met als gevolg dat men de nadruk gaat leggen op haar functies. Dat deed Nietzsche, dat doen de behavioristen. Juist vanwege haar esthetische kenmerken als mooi en verrassend ('spannend') zijn werken, die als kunstzinnig worden aangemerkt, zeer geschikt om er een boodschap in te verpakken of er emoties mee op te roepen. De kathedraal van Chartres maakt vaak diepe indruk op de mensen, maar niet zozeer om haar kunstzinnige kwaliteiten. Welke dat ook mogen zijn. Omgekeerd hebben muziek en verhalen veel functies[47], maar of zij kunstzinnig kunnen of mogen worden genoemd is in het dagelijkse leven meestal van geen enkel belang.

[2]

Aan de kunst zijn in de loop van de tijd veel functies toegekend die intrinsiek voor haar zouden zijn. Zonder zulke functies zou kunst niet bestaan of geen bestaansrecht bezitten. Kunst is *dulce* en *utile* tegelijkertijd. Haar worden onder meer zuiverende, psychotherapeutische, existentieel-meditatieve, didactische en/of politiek-kritische functies toegeschreven. [48] Maar toch, hoe je kunst ook definieert, de genoemde functies zijn nooit onontbeerlijk om kunst voort te brengen. Kunstenaars zijn geen goeroes, psychologen, filosofen, ethici, politici, het zijn gewoon kunstenaars.
Verwarrend is ook de opvatting dat een kunstwerk juist daarom een kunstwerk is omdat het een eigen taal spreekt en zo in staat is mensen op het gebied van bv kennis en emoties unieke ervaringen te bieden. Zo brengt kunst volgens Dufrenne een eigen kennis voort, Lotman spreekt van kunst als een groots georganiseerde generator van talen met een eigen kennisbereik en Langer ziet in muziek een specifieke bron van inzicht in gevoelens en emoties.[49] Maar ook in deze gevallen vraag je je af waarom men spreekt van kunst en niet van specifieke vormen van kennisverwerving.[50] Met esthetica hebben

ze in ieder geval weinig van doen, terwijl daar de basis ligt van iedere kunstzinnige activiteit.
Vaak wordt terecht geopperd dat er verschillende talen zijn die ieder op hun eigen manier kennis over en inzicht in de werkelijkheid verschaffen. Maar, ook al is het zo dat beelden, analogieën[51] en metaforen[52] anders werken dan een wetenschappelijk-logische taal, dan betekent dit nog niet dat het originele gebruik van deze middelen typisch kunstzinnig is of dat een kunstenaar er gebruik van zou moeten maken om een echte kunstenaar te zijn. Een mythe is nog geen kunstwerk, maar juist in de mythe vind je een volstrekt eigen manier van denken die onder meer wordt gekenmerkt door een beeldende wijze van uitdrukken.[53]

[3]

Maar wanneer kun je dan wel over een kunstwerk spreken? In de eerste plaats -en dat is een fundamenteel uitgangspunt- moet de maker zijn (esthetische) medium perfect beheersen. Een dichter is in de eerste plaats een taalkunstenaar, die op een verassende en verrijkende manier met taal omgaat. Zo zal hij haar ritmische mogelijkheden, haar klankrijkdom, haar beeldende en metaforische kracht uitbuiten. Uiteindelijk zal hij medium, inhoud en visie zo ordenen dat er een samenhangend geheel ontstaat.[54]
De betekenis van een kunstzinnig gedicht ligt in het gedicht zelf, het gedicht is bovendien zijn eigen functie. En de lezer weet dit. Hij leest in stille aandacht ('stasis') met, zoals Aristoteles opmerkt[55], een specifiek plezier ('oikeia hedone') zijn gedichten. En het oordeel dat hij velt, vindt plaats in een eigen literair discours.[56] Zo speelt een schaker zijn partijen en bespreekt ze.
Gaat de functie van kunst nu zelf uit boven dit persoonlijke plezier van kleine groepen van kunstenaars en kunstkenners binnen een samenleving? Skinner stelt dat esthetische activiteiten belangrijker zijn dan het passief genieten van kunstwerken. Speel zelf, schilder zelf, schrijf zelf. Zoals je ook zelf schaakt. Spel en esthetische vaardigheden behoren in die zin tot de menselijke ontwikkeling. Carpenter: 'Education is optimal when it results in balanced development, when one achieves a good measure of the useful, cooperative, competitive, liberal, and aesthetic arts.'[57]
Zo'n ontwikkeling van individuen heeft directe gevolgen voor de samenleving in haar geheel. Het esthetische kan zo een culturele factor van belang worden. Denk aan de manier waarop Mapogga-vrouwen ieder jaar opnieuw hun dorpen opsieren[58], aan feesten en ceremonieën die er alle reden toe geven om esthetisch bezig te zijn, aan persoonlijke vormen van decoratie die in alle samenlevingen bij het dagelijkse leven behoren. Deze esthetische activiteiten zijn naar inzet niet kunstzinnig van aard. Toch ontstaat er wel van meet af aan werk dat voldoet aan de eisen die er aan kunstzinnige vaardigheid kan worden gesteld, zoals bij de Mapogga. Maar cultureel gezien is er louter sprake van een bijverschijnsel. Totdat er kunstenaars komen. Dan gaat men ook denken en oordelen in kunstzinnige begrippen.

[4]

Met de komst en de hulp van die kunstenaars wordt het gebied van de esthetica al snel door machthebbers en maatschappelijke elites geüsurpeerd, voor eigen doeleinden aangewend en verrijkt. En zo ontstaat er al vroeg in de geschiedenis een onderscheid tussen een hogere en lagere (esthetische) cultuur als afspiegeling van de verschillen in klassen en kasten zoals die in aristocratische samenlevingen als vanzelfsprekend worden verondersteld. Later zal ook de bourgeoisie dit klasseverschil benadrukken door via Bildung kunst, en dan vooral de klassieke kunst, als ideaal aan de jongeren mee te geven. Kunst wordt dan bovendien nog meer dan in het verleden een kwestie van handel en aanzien.
Tegen deze benadering van de kunst kan niet anders dan worden geageerd. Zomin als schaken tot een hogere cultuur behoort of een hoger ideaal dient, geldt dit voor de kunst. Kunstzinnige activiteiten tref je aan in alle lagen van een cultuur.[59] Je kunt gemakkelijk aantonen dat kunst naar vorm, inhoud en visie meer kan zijn dan je door de westerse klassieke, romantische en modernistische[60] codes wordt voorgespiegeld.
De maatschappelijke kracht van de kunst lag in het verleden in de eerste plaats in het gegeven dat zij de esthetische uitingen binnen een cultuur voor een langere tijd inperkte en vastlegde in kunstzinnige codes die pasten binnen de tijd. Dat gaf inzicht en rust. Ook de romantische en de modernistische codes geven dit inzicht, hoewel het dan met de rust is gedaan. Maar daarin zijn zij niets anders dan een afspiegeling van wat er in de (moderne) cultuur aan de orde is.
Met de postmodernistische code ontstaat er tenslotte een geheel nieuwe situatie.[61] Deze code is een afspiegeling van een postmoderne cultuur.[62] En die cultuur noemt zich veelvormig en eist rechten voor allen. Daarmee vervallen de grenzen tussen hogere en lagere cultuur. Bovendien wordt met haar verheerlijking van een esthetische cultuur het kunstenaarschap onder zware druk gezet. De kunstenaar is al gauw niet veel meer dan een entertainer. En de kunst? Die wordt aan de mensen teruggeven. Een visie die past binnen een gedragsanalytische benadering van de esthetica en kunst. Bedenk bv dat in het Nationale Museum van Napels gewone partijen behang en plakkaten fresco aan de muur hangen alsof ze van meer belang zijn dan de decoratie waarvoor zij dienden.
Voor de individuele kunstenaar en zijn kunstzinnige publiek -die nog in hun zaken geloven- blijft er alleen plaats aan de randen van het systeem. Zij concentreren zich als vanouds op het kunstzinnige werk. Vorm komt voor inhoud.[63] De maatschappelijk-politieke bijwerking van de kunst is voor hen bijzaak (hoewel de kunstenaar weet dat hij moet leven).
Voor het politieke systeem en haar bovenlaag geldt het omgekeerde: het kunstwerk wordt gewaardeerd om zijn betoverende, esthetische kracht, de rest is van onbelang. Kunst is louter een middel tot macht en aanzien. Een opvatting die Nietzsche zal delen: voor hem is een grote, aristocratische stijl

juist een uiting van de wil tot macht en brengt een eenheid tot stand die verloedering tegen moet gaan.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Aangevuld door een afzonderlijke gamma-cultuur, met de economie als centraal theoretisch uitgangspunt en het handeldrijven als levensdoel.
2. Pieron 2004 II. KCF 3.1. Cultuur.
3. Die Geburt der Tragödie, KSA I, nr 15, blz.97.
4. Die Geburt der Tragödie, KSA I, nr 14, blz.96. Zie verder Ottmann 2000 [A.Orsucci, Sokratismus], blz.326-327.
5. Dit geldt in nog sterkere mate voor kennis en wetenschap. Ottmann 2000 [K.Ebeling, Lust], blz.279.
6. Nachlass 1887-1889 KSA XIII 16[40], blz.498.
7. Pieron 2004 II. 10.4, 10.6.5.
8. Pieron 2004 II. 10.6.3. Birkhoffs esthetische maat: eenvoud en regelmaat.
9. Pieron 2004.II. 10.6.4. Afwijking en spanning als esthetische factoren.
10. Symposion 211b. Vertaling: X. de Win. Plato, Verzameld werk II, blz. 248. De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen/Ambo, Baarn, 1978.
11. Philebus 66b, 64d/e.
12. Pieron 2004 I. 7.2.3. Het principe van eenvoud.
13. Philebus 64e. In deze dialoog wordt met name het formele en intelligibele karakter van schoonheid benadrukt: 59b/c, 65d.
14. Pieron 10.2.3. Analyse contra synthese, id.10.9.8k. Schoonheid als waardeoordeel.
15. Pieron 2004 IV. Exc. XXIX. 1.5.4.
16. Pieron 2004 II. 10.2.4.5.
17. Pieron 2004 III. Exc. XI.3.1.2.
18. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 218, blz.178.
19. Nachlass 1885-1887 KSA XII 10[167-168], blz.554-557 (' Aesthetica').
20. Der Fall Wagner, KSA. VI, nr 7, blz.27. Vergelijk Ottmann 2000 [E.Kuhn, Décadence], blz.213-215, met een verwijzing naar twee brieven van Nietzsche aan Carl Fuchs uit de jaren 1886 en 1888 over dit onderwerp.
21. Ecce Homo, KSA VI, nr 5, blz.288-289, Nachlass 1887-1889 KSA XIII 11[3], blz.9-10. Nachlass 1887-1889, KSA XII 10[167-168], blz.554-557. Verder Ottmann 2000 [M.Stingelin, Poetik], blz. 302-303.
22. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 107, blz.464. Vergelijk Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 225, blz.161 ('Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint'.)
23. Götzen-Dämmerung, KSA VI, Streifzüge 11, blz.118-119.
24. Nachlass 1880-1882, KSA IX 3[161], blz..99-100 ('Die Cultur ist die Äusserung des Glücks'). Maar dan geluk in de zin van 'dass die Macht wächst, - dass ein Wiederstand überwunden wir.' Nachlass 1887-1889 KSA XIII 11[414], blz.192.
25. David Strauss, KSA I, nr 2, blz.165.
26. Pieron 2004 III. Exc.XXII.2.0. Het aristocratische ideaal. Verder Ottmann 2000: de artikelen G.Campioni over over *Aristokratie* (blz.192-194) en van R.Reschke over *Masse* (blz.279-280).
27. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 225, blz.160.
28. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 225, blz.161.
29. Jenseits von Gut und Böse, KSA V, nr 259, blz.207. Zie ook Zur Genealogie der Moral II, KSA V, nr 11, blz.312. Verder: Ottmann 2000 [C.Zittel, Leben], blz.269-271 waar blijkt dat Nietzsche ook deze waarde relativeert en zelfs onderuithaalt.
30. Götzen-Dämmerung, KSA VI, Was ich den Alten verdanke nr 4, blz.159, Nachlass 1884-1885, KSA 11 [34]256, blz.507
31. Zur Genealogie der Moral, KSA V, Zweite abh. nr 12, blz.314.
32. Vergelijk het slot van Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne nr 2, KSA I, blz.889-890 met zijn onderscheid in intuïtieve en de redelijke mens.

33. Unzeitgemässe Betrachtungen II, KSA I, Vom Nützen und Nachteil der Historie für das Leben nr 10, blz.333-334.
34. Unzeitgemässe Betrachtungen II, KSA III, Schopenhauer als Erzieher nr 7, blz.406.
35. Nietzsches kijk op muziek wisselde voortdurend. Soms pleit hij voor een puur lichamelijke, dan weer voor een absolute muziek. Ottmann 200o [S.Brömsel, Musik], blz.286-288.
36. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 221, blz.180-184, citaat: blz.184.
37. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 221, blz.185-186. Kunst leert je met belangstelling en plezier naar het leven te kijken zodat je gaat voelen dat dit leven hoe dan ook goed is.
38. Skinner 1965, blz.419-421.
39. Carpenter 1974, blz.147.
40. Skinner 1965, blz.75, vergelijk id., blz.315.
41. Skinner 1965, blz.270.
42. Pieron 2004 I 4.5.2, Tweetalen-theorieën. Vergelijk een naturalist als J.Stuart Mill over de plaats van de poëzie: Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX. 4.1.2.
43. Skinner 1965, blz.254.
44. Baum 2003, blz.81.
45. Hierdoor valt het fundament weg onder mijn eigen fundering van de kunst. Pieron 2004 II. 10.0.3. Een stipulatieve definitie van kunst.
46. Je kunt denken aan een term als *poetic science* van Dawkins. Deze kan beter worden vervangen door het begrip *esthetic science*. Waarbij je je afvraagt of Dawkins niet in de richting gaat van een meer filosofisch-idealistische benadering zoals die in het idee *schoonheid* naar voren komt. Dawkins 1999, bv blz.xii, blz.15, blz.40.
47. Pieron 2004. 10.8.3k.3. Muziek. Oorsprong en functie, id. Exc.XXXIV.2. De functies van het verhaal.
48. Pieron 2004. 10.10. De functie van de kunst.
49. Dufrenne: Pieron 2004 II. 10.0.2, Lotman: id. V. AD.VIII.2.3, Langer: id. I. 6.1.5.3. Vergelijk Guépin 1983, bl. 269-271.
50. Ook Skinner loopt in deze val: Pieron 2004 I. 4.5.2. Tweetalen- theorieën.
51. Pieron 2004 III. Exc.II. Analogie.
52. Pieron 2004 III. Exc.VII. De metafoor.
53. Pieron 2004 I. 5.5.2. De mythische methode van vertellen, id. III. Exc. VII.1. Objecttaal en beeldtaal, id. Exc.XVII. Lévi-Strauss, Het wilde en het getemde denken.
54. Pieron 2004 II. 10.2. De complexe wereld van het gedicht.
55. Pieron 2004 II. 10.10.1.1. Aristoteles.
56. Pieron 2004 II. 10.9. Kunstzinnige communicatie, id. 10.47. Vorm en verstilling. Een kritiek
57. Carpenter 1974, blz.147.
58. Pieron 2004 II. 10.1.3.3. De Mapogga.
59. Pieron 2004 II. 10.3.3.4n. Angela McRobbie over Drum 'n bass. Vergelijk id. KCF 3.1.7. Cultuur als strijdbegrip, Cultuur in de breedte.
60. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.8.3. De modernistische code.
61. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.9.1.1-3. Postmodernisme: de kunst.
62. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.7. Postmodernisering, id. 8.3. Postmodernisme I, id. 9.1.4. Postmodernisme II.
63. Pieron 2004 II. 10.8. Het kunstwerk. Vergelijk id. 10.7.3. De vorm, id. IV. Exc.XXXV.3. Kunstzinnige extase. Beardsley heeft gelijk als hij vanuit een modernistisch-klassiek uitgangspunt de kenmerken van het kunstwerk terugbrengt tot drie criteria: eenheid, complexiteit en intensiteit, Goodman ongelijk als hij meent dat het kunstwerk moet worden beoordeeld naar zijn cognitieve werkzaamheid. Zie Dickie 1997, Hoofdstuk XIV-XV.

12. HET KWADE

Existentie en tragiek

Het leven heeft een tragische dimensie. Hoe mensen ook proberen om achter de waarheid te komen, om een rechtvaardige samenleving tot stand te brengen of om een grootse, kunstzinnige cultuur te scheppen, altijd weer stuiten ze op grenzen. Dit geldt ook voor het bestaan van mensen persoonlijk: zelfs als je in gezondheid en welvaart leeft, blijft je leven bedreigd (en omgeven) door tegenslag, ziekte, lijden en dood. Filosofen proberen het vaak te vergeten, maar de existentiefilosofie doorzag haarscherp wat broos en onooglijk de menselijke situatie ('la condition humaine') in feite is. Zij werd binnen de nieuwe westerse filosofie daarin voorafgegaan door Pascal die minutieus heeft uitgelegd hoe absurd en precair de positie van mensen is. [1]

Het tragische zit niet zozeer in het diep droefgeestige van de existentiele situatie, maar in de bittere tegenspraak die eraan ten grondslag ligt. Mensen wanen zich vaak groot en sterk, maar hun einde is huiveringwekkend. Hun daden, ook als zij rechtvaardigheid en goedheid op het oog hebben, roepen vaak alleen maar ellende op. Hun logische aanpak geeft soms niet meer dan puur irrationele uitkomsten. Het kwade kleeft aan hen als een erfzonde, maar toch voelen zij schuld, schaamte en berouw voor de daden die daar uit voortvloeien. In die zin is de moderne cultuur tragisch van aard.

Individuatie als het kwade

Nietzsche heeft op de hem eigen, indringende manier over het tragische geschreven. Onder het oppervlak van het alledaagse bestaan liggen de verschrikkelijke Dionysische diepten die in feite het bestaan beheersen. Denk aan de incest (en de vadermoord) die volgens de Oedipusmythe aan de cultuur ten grondslag liggen. 'Ja, der Mythus scheint uns zuraunen zu wollen, dass die Weisheit und gerade die dionysische Weisheit ein naturwidriger Greuel sei, dass der, welcher durch sein Wissen die Natur in den Abgrund der Vernichtung stürzt, auch an sich selbst die Auflösung der Natur zu erfahren habe.'[2]
De natuur kunnen we alleen omvatten als we gemeenschappelijk -bij het horen van een dithyrambe of door het bijwonen van een tragedie[3]- ons individuele bestaan vergeten en ondergaan in een roes die ons weer verenigd met het natuurlijke leven, met het oer-ene.[4] 'Der Einzelne soll zu etwas Ueberpersönlichem geweiht werden - das will die Tragödie; er soll die schreckliche Beängstigung, welche der Tod und die Zeit dem Individuum macht, verlernen: denn schon im kleinsten Augenblick, im kürzesten Atom seines Lebenslaufes kann ihm etwas Heiliges begegnen, das allen Kampf und alle Noth überschwänglich aufwiegt - das heisst tragisch gesinnt sein.'[5] Op zo'n moment openbaart de natuur haar meest verborgen geheimen. Maar met

schaamte, zodat ze zich laat zien door zich tegelijkertijd te verstoppen in dat wat bv in de dans of op het toneel verschijnt. '[S]o enthüllt die Natur, indem sie sich verstecken will, das Wesen ihrer Gegensätze.' [6]
Nietzsche spreekt van de *Mysterienlehre der Tragödie*. Deze houdt in dat je weet dat er een diepe eenheid is van alle dingen, dat de grondoorzaak van alle kwaad de individuatie is en dat in de kunst de enige hoop ligt om de eenheid weer te herstellen. [7]
Zonder twijfel heeft Nietzsches leer een religieuze trek.[8] Maar de grenzen ervan liggen binnen het leven. Zijn religie is een naturalistische religie pur sang. Er is niet zoals bij bv de Eleusische mysteriën een doorbraak van buitenaf.[9] Het Heilige is niet een ultieme werkelijkheid die haar macht op dramatische wijze in een ritueel openbaart en binnenbreekt in het dagelijkse leven.[10] In de ervaring die Nietzsche beschrijft, wordt de mystieke eenheid van binnenuit in roes en extase beleefd. Één met de natuur, maar dan met een natuur die je eerst helemaal moeten ontgoddelijken om je daarna met die gezuiverde natuur te *vernatürlichen.*[11] Een natuur die geen moraal kent, zo vallen de driften niet in termen van goed en kwaad te kwalificeren. Ook het leed behoort bij het natuurlijke leven en behoeft geen nadere verklaring. Goed is dat wat het leven bevordert. Goed zijn ook zij die de individuatie te boven gaan, zoals tragische helden als Prometheus en Oedipus.

The end of the affair

De (indirecte) reacties op Nietzsches kijk op de menselijke existentie, zijn naturalisme en in samenhang daarmee zijn visie op dat wat het kwade wordt genoemd, laten zich raden. Een drietal ervan komt aan de orde. De theologische stellingname van Neiman en de kantiaanse alsof-benadering van Safranski, naast reacties vanuit evolutionair-wetenschappelijke hoek. Maar vooraf en als voorbereiding op de uiteenzettingen over de theodicee door Neiman volgt eerst een meer existentieel getinte benadering van het godsbestaan.

Nietzsches proclamatie van Gods dood en zijn scherpe aanvallen op godsdienst en Christendom, hebben er veel toe bijgedragen dat Christenen zich in de verdediging voelden gedrukt. In zijn roman *The end of the affair*[12], probeert Graham Greene vanuit een katholieke visie inzicht te geven in de existentiële aspecten rond religie, tragiek en kwaad. Hij doet geen pogingen om de godsdienst op geijkte -theologische en filosofische- gronden te verdedigen, maar benadert het vraagstuk vanuit de psychologie: hoe is het in godsnaam mogelijk dat mensen zich tot het Christendom bekeren en wat heeft zo'n bekering voor waarde? In dit geval gaat het om Sarah, een getrouwde vrouw die -niet voor de eerste maal- een relatie heeft, nu met Maurice Bendrix, een schrijver en de ik-persoon in de roman. Het is een obsessieve, vooral seksueel getinte relatie, die al gauw bij beiden veel ergernissen oproept en uitloopt op veel gekibbel en geruzie. Beiden voelen aan dat er een einde zou kunnen

komen aan deze affaire, hoewel ze ook overtuigd zijn van een diepe liefde voor elkaar.
Dat einde komt er, maar op een volstrekt eigenzinnige manier. Na een bombardement -het verhaal speelt zich af in het Londen van de V1's en V2's- raakt Bendrix gewond en buiten bewustzijn. Sarah denkt dat hij dood is. Alle hoop verdwijnt. Terug in haar kamer knielt ze neer en vraagt God -in wie ze niet gelooft en tegen wie ze nog nooit iets heeft gezegd- om het geloof in hem: 'Make me believe. I can't believe. Make me. I'm a bitch and a fake and I hate myself. I can't do anything of myself. *Make me* believe. Let him be alive, and I *will* believe.'
Dan blijkt dat zij de toestand van Bendrix volkomen verkeerd heeft ingeschat. Hij verschijnt in de deur. './. and I thought now the agony of being without him starts, and I wished he was safely back dead again.' Een stevige paradox die ze blijkbaar direct doorziet en die haar in de toekomst vaak hysterisch laat reageren in het gevecht tussen opkomend geloof in God en aardse liefde. Sarah verdwijnt zonder uitleg uit het leven van Bendrix, vol schuldgevoel en met woede tegenover de God waarin ze niet wenst te geloven, maar aan wie zij nu wel schatplichtig is. Haar geliefde blijft volkomen beduusd achter, ervan overtuigd dat er een ander in het spel is. Onbegrip, jaloezie en haat spelen om de voorrang. Ook zijn gedrag gaat pathologische trekken vertonen.
Twee jaar later ontmoeten zij elkaar weer. Bendrix ontdekt dat de ander niet een nieuwe minnaar maar God is. Hij probeert dan de relatie te herstellen. En ook zij lijkt, ondanks de groeiende band met God, toe te willen geven aan haar liefde voor hem. Maar allerlei toevalligheden -die ook kunnen worden uitgelegd als ingrepen van Buitenaf- houden de hereniging tegen. Bovendien wordt Sarah ernstig ziek -een wel heel zware ingreep-, ze verzuimt zich te laten behandelen en sterft zonder dat Bendrix haar nog ziet.
En weer blijft hij achter, vol haat tegenover de god, waarvan hij het bestaan langzamerhand wel moet erkennen, immers, hoe kan je nu iets zo diep haten als het niet bestaat? Maar of hij deze god ooit zal kunnen liefhebben, zoals zijn geliefde deed, dat ligt nog in een ver verschiet. 'I'm too tired and old to learn to love, leave me alone for ever.'[13] Maar ongetwijfeld zal God hem weten te vinden. Nalaten
Het verhaal heeft alle trekken die kenmerkend zijn voor menselijke grenssituaties van lijden, dood, schuld en toeval.[14] Alleen de klassiek-tragische dimensie ontbreekt.[15] We zitten niet midden in een klassieke tragedie waar de held al strijdende ten onder gaat in zijn strijd tegen het noodlot. Nee het gaat om een strijd die God bij voorbaat al heeft gewonnen. De kinderen stribbelen alleen nog maar tegen. Daarbij laat Hij niet na -naijverig als Hij is- alle wapenen in de strijd te werpen. Bovendien schroomt Hij er achteraf ook niet voor Zijn gelijk te halen door de wonderen die Hij na de dood van de heldin, en via haar rond Bendrix -blijkbaar- laat gebeuren.
Het hele leven staat in het teken van de persoonlijke strijd om God. En dan om een god die onderwerping eist- is het niet goedschiks dan maar kwaadschiks- een god die in zijn jaloerse en wraakzuchtige reacties soms zelfs de menselijke kwaadaardigheid overtreft. Nergens vind je enige blijk van begrip

of vergevensgezindheid. Maar, en daar draait het om, het gaat ook om een god waarvan je het bestaan onmogelijk kunt ontkennen. *God is niet dood, integendeel*. Iedereen kan dat aan den lijve ondervinden.

Bij Augustinus zijn het juist liefde en genot die tot God voeren. In Hem vinden deze een volheid, die je in het gewone leven niet terugvindt. Mensen moeten hun liefde transcenderen en richten op God. Het kwade is dan niets anders dan 'Transzendenzverrat'. Je ontloopt je eigenlijke doel en valt daarmee van God af (Safranski).[16] Het kwade is een gebrek aan zijn. In het verloop van de bekeringsgeschiedenis van Sarah komen langzamerhand trekken van dit traditionele katholieke beeld naar voren.

Het verkeerde en het kwade

Greene schrijft geen theodicee. Gods bestaan behoeft niet te worden gerechtvaardigd. Hij is boven goed en kwaad verheven. Zijn oogmerk is alleen om, ook door het kwade heen, zijn kinderen naar zich toe te trekken. Het kwade zelf speelt in het verhaal geen rol van betekenis. Dit in tegenstelling tot de huidige filosofie waar het begrip soms weer opduikt en de nodige aandacht vraagt.
Voor de goede orde is het nodig om een onderscheid te maken tussen de morele begrippen *verkeerd* en *slecht ('kwaad')*. Verkeerd noem je gedrag dat tegen de gedragscode ingaat. Je begaat een overtreding. Slecht en misdadig heet vanuit de moderne codes gedrag dat, zonder direct doel, de ander leed berokkent, zoals het afslachten van gevangenen, het vernederen van tegenstanders, het verkrachten van medemensen, het uitroeien van hele bevolkingsgroepen. Toch wordt zulk soort gedrag wel als vanzelfsprekend aanvaard onder morele codes die vanuit het jungleprincipe opereren. En of dit buitenproportionele gebruik van negatieve versterkers doelloos is, is maar de vraag. Het versterkt je gevoel van eigenwaarde en heeft vaak groot praktisch nut.
Voor het naturalisme is met deze uiteenzetting de situatie voldoende in kaart gebracht. Volgens Nietzsche kunnen negatieve versterkers niet in moreel-ethische termen van goed en slecht worden omgezet. Wat wij bv wreedheid noemen -en omschrijven als misdadig, onmenselijk gedrag- is gedrag dat binnen een natuurlijke orde vanzelfsprekend kan zijn. Bovendien ziet Nietzsche het leed, zoals we al zagen, als een natuurlijk gegeven, dat je moet kunnen accepteren.
Ook behavioristen zullen uitgaan van de natuurlijke orde en opperen dat alleen het tegengaan van negatieve versterking in de lijn ligt van een naturalistische benadering. Hoger ontwikkelde organismen zullen alles doen om aversieve factoren als honger en pijn te vermijden. Een nadere bepaling van negatieve versterkers in termen van goed, verkeerd en slecht lijkt hun weinig zinvol. Zinvol is het alleen om het leed dat mensen waar dan ook ondergaan zoveel mogelijk te keren.

De zonde en het kwaad

[1]

Nu het is maar de vraag of je -met het naturalisme- zo gemakkelijk over het lijden kunt heenstappen, dat mensen persoonlijk en in alle tijden, voortdurend moeten ondergaan. Het is ook de vraag of je ooit dit lijden zult kunnen keren. De traditie in oost en west ontkent dit met klem en stelt dat het leed onontkoombaar met de conditio humana is verbonden. Zo wordt het lijden binnen de christelijke theologie gezien als een intrinsiek kenmerk van het menselijke bestaan dat de mens aan zichzelf heeft te danken. Door van de boom van kennis van goed en kwaad te eten hebben de eerste mensen het kwade in de vorm van de erfzonde over zich afgeroepen. Zonde, schuld en schaamte worden daarmee existentiële kenmerken die mensen eigen zijn. Je gaat het leed dat je overkomt zien als een goddelijke straf voor je zonden en je voelt je er schuldig bij. Het kwaad als mysterie en tragische dimensie. [17]
Dit existentiële zondecomplex heeft in de loop van de geschiedenis diepgaande invloed uitgeoefend, ook binnen de filosofie. En dat is niet zo verwonderlijk. Susan Neiman: 'Belief in versions of original sin persists because experiencing one's life as punishment is easier than experiencing it as senseless.'[18] Een rake typering.

Het kwade is oorspronkelijk een mythisch begrip. Al het kwade in de wereld wordt verklaard vanuit het idee dat er in de natuur goddelijke, heilige krachten en machten werkzaam zijn die gevaarlijk en schadelijk zijn. Zij bezitten mana en liggen in de taboesfeer. In religieuze begrippen geformuleerd: het Heilige openbaart zich als het tremendum en roept doodsangst op.
Later wordt dit dynamisme vervangen door animistische denkbeelden waarin het kwade wordt toegeschreven aan demonen, kwaadaardige geesten en goden. Denk bij dit laatste aan de actie van JHWH tegen de farao in de tijd van Mozes (de tien plagen) of tegen David (die hij een volkstelling laat uitschrijven waarvoor deze later duchtig wordt afgestraft).
In de loop van de tijd neemt Satan de plaats van de demonische kant van JHWH over. Maar dat maakt de zaak er niet gemakkelijker op: waarom een volmaakte godheid al dit kwaad ooit kon toelaten, blijft -ook filosofisch- een vraag die onoplosbaar lijkt, of je moet met Leibniz aanvaarden dat zelfs een perfect product als Gods schepping altijd wel enige ruis moet verduren. Leibniz marginaliseert het kwade als een bijverschijnsel.[19] Wat ook Plato en Augustinus al hadden gedaan door het kwade alleen maar te zien als een ontkenning van het zijnde ('το μη-ον'). Er gaat geen actieve werking vanuit.[20]

[2]

Het kwade is een puur mythisch-theologisch begrip dat in een moderne discussie zonder meer kan worden gemist. Toch speelt het ook nu nog steeds op. Voor Neiman bv is het kwade een van de kernbegrippen van de filosofie, een begrip dat metafysica en ethiek met elkaar verbindt. Via het gebruik van de term geef je aan dat je wilt begrijpen hoe de wereld in zijn geheel functioneert. 'The fact that the world contains neither justice nor meaning threatens our ability both to act in the world and to understand it.' [21]

Een opmerking van Neiman waarmee ze aangeeft dat het kwade de grenzen van het natuurlijke leven overschrijdt. Het naturalisme zal immers stellen dat het zinloos is om aan het kwade zin te willen geven, het is er gewoon in de vorm van de natuurlijke, vaak toevallige omstandigheden waarin mensen leven. En die zijn grotendeels hard. De natuur zelf is blind -zij is niet het product van een voorzienigheid- en daarmee noch goed, noch kwaad. Het is dan absurd in natuurlijke rampen als overstromingen en cholera-epidemieën een straf te zien voor de zonden van volken en individuen.
Maar hoe zit het dan -zo wordt het naturalisme voorgehouden- met het leed dat mensen elkaar aandoen? Auschwitz en Ruanda zijn immers, in tegenstelling tot Lissabon en een Tsunami, puur mensenwerk. Lijkt het er dan niet sterk op dat er een innerlijke smet op de mensen ligt. Kleeft het kwade niet aan mensen? Bovendien wordt het uit het paradijsverhaal niet duidelijk dat mensen bewust hun keuzes moesten maken? In vrijheid haalden zij de smet als erfzonde in huis, en daarmee ook barbaarse vormen van vernedering, uitbuiting, onderdrukking en wreedheid.

Het principium rationis efficientis

[1]

Natuurlijk, het verhaal van de zondeval is een mythe, maar de westerse metafysica heeft deze mythe geïntegreerd. Met een paradox als uitkomst: de kans voor de mens om aan de pure natuur te ontsnappen ligt in de mogelijkheid om bewust en op redelijke manier te kiezen tussen alternatieve mogelijkheden, maar met die keuzevrijheid belandt hij al snel in een geheel ontmenselijkte wereld (die wordt gevoed door de erfzonde in de vorm van een barbaarse, menselijke natuur).
Neiman ontloopt, in tegenstelling tot Safranski, deze paradox. Zij benadert de kwestie kentheoretisch. Vanuit een redelijke kijk op de wereld mag je er vanuit gaan dat er een diepe samenhang bestaat tussen *to ought* en *to be*. Bovendien mag je aannemen dat rede en werkelijkheid op elkaar zijn afgestemd. Dat betekent dat je op je vragen naar de oorzaken en redenen van verschijnselen een antwoord mag verwachten. Je beroept je op het *principium rationis efficientis*. Bovendien mag je bij enig nadenken verwachten dat het ware, goede en schone samenvallen.
Maar omdat de werkelijkheid maar al te vaak niet aan deze verwachtingen voldoet, ontkomen mensen niet aan een metafysische verklaring van dit tekort. Zo kun je niet buiten de vraag naar het kwade: Auschwitz als een teveel dat niet te rijmen valt. Zulk kwaad is op geen enkele manier -ook niet psychologisch- als een vanzelfsprekend feit uit te leggen en als een onontkoombare handeling te rechtvaardigen.

[2]

Nu is volgens Neiman de rationalistische ontologie van vóór Kant achterhaald. Haar benadering is transcendentaal: 'The demand that reason and reality stand together is tenacious because it is no more than a demand. Its basis is not real but rational.'[22] Toch ligt hier de opening om met inzicht en begrip naar de werkelijkheid te kijken. En dat is nodig ook, mensen kunnen de werkelijkheid niet zomaar overlaten aan geloof of nihilisme. Alleen de rede kan je helpen in de strijd tegen het kwade en kan vooruitgang waarborgen. Maar dan moet je geluk wel koppelen aan deugd. Ook moet je aanvaarden dat schuld en verontwaardiging onderdeel zijn van politieke activiteiten. Deze zijn immers gefundeerd in het principium rationis efficientis als een regel voor het denken waaruit blijkt dat dit denken zich bewust is van de vraag naar het waarom van het kwaad.
Zonder dat er een antwoord op die vraag is te verwachten. En dat heeft zijn redenen. Het kwade kun je niet losweken van de voorzienigheid. Inzicht in de doelstellingen van de voorzienigheid zou duidelijk maken waarom het kwade zo vaak heerst en waarom mensen zo vaak moeten lijden. Maar zou je dit inzicht hebben dan zou dat ook betekenen dat je, volgens Kant, je vrijheid kwijt bent. Daarom moeten de wegen van de voorzienigheid verborgen blijven; 'It's an act of Providence that the nature of Providence will forever remain uncertain. ./. Our very skepticism is a providential gift. What binds the real and the rational together must be so fragile that it will seem miraculous - and on occasion the miracle occurs. As with any other miracle, it takes someting like faith to perceive it.'[23]
Een vreemde wending. Op *rationele* gronden wordt het bestaan van de voorzienigheid verondersteld en als regulatief idee geponeerd. Bovendien wordt er inzicht gegeven in haar subtiele doelstellingen. Toch ontkom je op deze manier niet aan vragen die de realiteit van iedere dag aangaan. Ook nu komt de benauwende vraag op hoe het mogelijkheid is dat deze (alsof-)voorzienigheid ooit deze opeenhoping van kwaad op aarde heeft kunnen veroorzaken en dulden. Het vervelende is ook dat in de moderne tijd een rationeel inzicht als dit niet meer door een geloofsmatig inzicht kan worden vervangen, hoe wonderbaarlijk het uitzicht ook is.
En op wat voor wonder zou je trouwens mogen hopen? De oplossing van Kant bv is wel bijzonder massief: hij geloofde dat er een hiernamaals moest bestaan waar de rechtvaardigen worden beloond voor het kwade dat hun in dit leven is aangedaan. Je zou ook kunnen denken aan de liefdevolle ervaring van een goddelijke kracht in je leven die je troost en sterkt, maar dan wel zonder dat er verder iets om je heen verandert.
Nee, de theologie wint het van de metafysica. Een theologie die bovendien kan worden verweten dat zij aan de voorzienigheid een bijzonder kwaadaardige trek toedicht. Zij laat mensen een leven lang niet alleen in ellende, maar bovendien ook in onzekerheid leven, wachtend op zoiets als een fragiel wonder. Dit alleen om hen in de waan te laten dat zij vrij zijn. Daarom, kun

je met een variatie op Neimans eigen woorden concluderen dat 'Belief in versions of miracles persists because experiencing one's life as provided is easier than experiencing it as senseless.' [24]
En zo stelt Neiman zich op buiten de filosofie. Maar dat zal haar weinig deren, want is het niet zo dat je dan ook niet het hele rationalisme zou moeten buitensluiten omdat dit uiteindelijk altijd in een verkapte theologie uitmondt?

Het drama van de menselijke vrijheid

[1]

Safranski zet in het begin van zijn boek *Das Böse*[25] direct de toon:'Man muss nicht den Teufel bemühen, um das Böse zu verstehen. Das Böse gehört zum Drama der menschlichen Freiheit. Es ist der Preis der Freiheit. Der Mensch geht nicht in der Natur auf, er ist das >nicht festgestellte Tier<, wie Nietzsche einmal sagte. Das Bewusstsein lässt den Menschen in die Zeit stürzen: in eine Vergangenheit, die ihn bedrängt; in eine Gegenwart, die sich entzieht; in eine Zukunft, die zur Drohkulisse werden kann und die Sorge wachruft. Es wäre alles einfacher, wenn das Bewusstsein nur bewusstes Sein wäre. Aber es reisst sich los, wird frei für einen Horizont von Möglichkeiten. Das Bewusstsein kann die gegebene Wirklichkeit transzendieren und dabei ein schwindelerregendes Nichts entdecken oder einen Gott, in dem alles zur Ruhe kommt. Und es wird den Verdacht nich los, dass dieses Nichts und Gott vielleicht doch ein und dasselbe sind.' [26]
Safranskis programma keert zich, dat zal duidelijk zijn, onomwonden tegen het wetenschappelijke naturalisme.

Safranski verwijt dit naturalisme een weergaloze verruwing en verwoesting van het denken met Auschwitz als gevolg.[27] De opkomst van de naturalistische en materialistische wetenschappen is 'eine böse Geschichte': '[S]elbst die überspannteste Phantasie hätte sich nicht ausdenken können, welche Ungeheuerlichkeiten und wieviel Böses der Geist der positivistische Ernüchterung noch hervorbringen würde.'[28] Ernstig is het ook dat er geen sprake meer is van *goed* en *kwaad*. De natuur is moreel onverschillig, je spreekt alleen nog in termen van sterk en zwak.[29] Tenslotte is het juist het naturalisme dat zware kritiek heeft op de vrijheidsnorm die door Safranski wordt verdedigd.

Door zijn bewustzijn gaat de mens, volgens Safranski, de natuur te boven, hij staat in de tijd als een vrij wezen die zijn eigen mogelijkheden moet verwerkelijken. Daarbij stuit hij op het kwade. 'Das Böse ist kein Begriff, sondern ein Name für das Bedrohliche, das dem freien Bewusstsein begegnen und von ihm getan werden kann. Es begegnet ihm in de Natur dort, wo sie sich dem Sinnverlangen verschliesst, im Chaos, in der Kontingenz, in der Entropie, im Fressen und Gefressenwerden. In der Leere draussen im Weltraum ebenso wie im eigenen selbst, im schwarzen Loch der Existenz. Und das Bewusstsein kann die Grausamkeit, de Zerstörung wählen um ihrer selbst willen. Die Gründe dafür sind der Abgrund, der sich im Menschen auftut.' [30]

[2]

Safranski cirkelt in zijn filosofische betoog rond een zestal Oud-Testamentische verhalen: het verhaal van de schepping, van het paradijs, van de zondeval, van de verbanning van Kaïn naar de woestijn, van de zondvloed en van de beproeving van Job. Deze verhalen worden geanalyseerd en geïnterpreteerd aan de hand van theologische, literaire en filosofische teksten die door de eeuwen heen direct of indirect met het kwade van doen hebben.
De ondertitel van het boek geeft aan dat het gaat om het drama van de bewuste, persoonlijke vrijheid. Dit drama vindt zijn weerslag in twee mythen: die van het paradijs en van de zondeval. Bij de analyse en interpretatie hiervan blijkt al snel dat Safranski op paradoxen en tegenstrijdigheden stuit die ook inherent zijn aan het metafysische vraagstuk van de vrijheid.
Toch lijkt het erop dat je de verhalen -buiten deze uitleg om- op een eenvoudige, begrijpelijke manier kunt lezen. De eerste mensen leven in het paradijs als beheerder van JHWH, met wie zij dagelijks contact hebben. In de eerste plaats moeten zij hun omgeving in kaart brengen. Zij zijn bij volle kennis en begrijpen wat er om hen heen gebeurt. Zij weten ook dat zij bepaalde dingen niet mogen doen. Anders wacht hun zware straf. Uit niets blijkt dat er hier sprake is van mensen die nog niet bij hun volle bewustzijn zijn en niet de vrijheid hebben om te beslissen. Hoe kun je anders van de verboden boom afblijven. Nee, de paradijsmensen zijn geen dieren -zoals bv Hegel veronderstelt-, zo spreken zij taal en zijn zij in staat de wereld te classificeren.
Het tweede verhaal moet je in eerste instantie los zien van het vorige. Het gaat over de seksuele initiatie. De eerste (jonge) mensen zijn lichamelijk onschuldig. Mike Figgis laat in een aantal fragmenten van zijn film *The loss of sexual innocence*[31] zien hoe zij elkaars lichaam verkennen zonder enige seksuele begeerte. Zij leven nog 'jenseits Gut und Böse'. Maar met de sex komen leugen en verleiding in hun leven. Zij vergeten het verbod en worden ongehoorzaam. Hun eerste overtreding ('zonde') is een feit. De onschuld is verdwenen. Bovendien weten zij nu, zoals ook JHWH, hoe de wereld eigenlijk in elkaar zit, vooral dringt het tot hen door dat zij sterfelijk zijn. Volwassenheid komt met pijn. Zij is in feite een straf.

[3]

Voor een filosofische interpretatie à la Hegel (en Safranski) is geen plaats. De zondeval betekent niet dat mensen plotseling redelijke, bewuste en daarmee vrije wezens worden die in staat zijn tegen JHWH te zondigen omdat zij aan hem gelijk willen zijn. Integendeel uit het verhaal blijkt juist dat de vrouw wordt gemanipuleerd en meegesleept. Een manipulatie die wordt vergemakkelijkt omdat zij wordt beheerst door sterke esthetisch-seksuele begeerten. Van een intentionele, redelijke en bewuste keuze is geen sprake. De vrouw denkt dan wel verstandig te worden, maar in feite roept zij juist zonder het te weten

het noodlot over zich af. De eerste mensen komen nu, net als JHWH, te weten wat het goede en slechte inhoudt. Een Freudiaans inzicht.
De conclusie van Safranski dat het in het verhaal van de zondeval gaat om de menselijke keuzevrijheid, ligt niet in de tekst opgesloten. Eerder is er van het omgekeerde sprake: de menselijke verstandelijke vermogens -en daarmee de vrijheid van handelen- worden ingeperkt door de seksuele hartstocht.

Neem je wel aan dat de zondeval de (zelf)bewustwording is van de eerste mensen, dan kom je in grote moeilijkheden omdat je de gegeven scheiding tussen alledaagse en morele kennis niet wenst te maken. En dan moet je, met Safranski, wel aannemen dat er een paradox bestaat omdat het verbod om te eten van de boom van goed en kwaad kennis schept die het juist verbiedt. Een tegenstrijdigheid die niet in de teksten is terug te vinden.[32]

Hoe dan ook, Safranskis projectie van een westers speculatief mensbeeld op het OT is een fictie. Pas bij christelijke theologen als Augustinus vind je een visie op de mens die dat past binnen die van Safranski. Een visie die in de kern inhoudt dat de mens, bewust en vrij als hij is, de werkelijkheid te boven gaat. Ontken je dit en handel je hier niet naar dan betreed je het terrein van de zonde. Je verraadt je mens-zijn, je begaat 'Transzendenzverrat'. [33]

[4]

En het kwade zelf? De westerse metafysica geeft antwoorden te over. Soms wordt het gezien als de allesdoordringende en blinde Wil, zoals bij Schopenhauer of als de onverklaarbare donkere diepte van de wereld en god, zoals bij Schelling.[34] Maar je kunt het kwade ook, zoals Gehlen, zoeken in het subject zelf, in zijn bodemloze innerlijkheid met haar chaotische overvloed aan prikkels die voortdurend een uitweg zoekt, maar die niet kan vinden. Ook niet binnen een gemeenschap die via rituelen en instituties de overvloed aan gevoelens probeert te binden. Wat geborgenheid biedt wordt al gauw als gevangenschap ervaren. Het kwade zoekt zijn uitweg. [35]
Het kwade ligt ook verscholen in de wens van mensen zich van elkaar te onderscheiden. Een onderscheid dat door JHWH al wordt aangebracht: het verhaal van Kaïn laat zien dat onderscheid tussen mensen zelfs een goddelijke, negatieve sanctie krijgt. Dezelfde JHWH die direct na de zondeval vijandschap zet tussen man en vrouw. En nog saillanter: terwijl Hij met Noach nog een verbond sluit dat voor alle mensen geldt, wordt er vanaf Abraham een scherp onderscheid gemaakt tussen Gods Volk en de anderen.
De geschiedenis bevestigt tot diep in de moderne tijd dit feit. Vele volken en rijken claimen dat god aan hun zijde staat en op grond daarvan bestrijden zij de anderen met alle geweld. Niet voor niets zijn de wachters binnen Plato's Politeia de centrale klasse: zij beschermen naar binnen toe de polis tegen ordeloosheid en naar buiten toe tegen de barbaren. Vijandschap en oorlog zijn een noodzakelijk kwaad. 'Die Verfeindung scheint ein Apriori der Geschichte zu sein.'[36] En zo wordt het mogelijk dat Scheler de oorlog omschrijft als het openbreken van de scheppende grond of van de afgrond van de geschiedenis. Het leven heeft zijn zachte en dodelijke kanten. [37]

[5]

Volgens de rationalisten ligt het kwade niet in de natuur, maar is het een gebrek aan rede. Kwaad valt samen met het irrationele en hartstochtelijke. Inzicht en mondigheid zijn de enige wegen om dit kwade te bestrijden. In dat redelijke inzicht ligt ook de menselijke vrijheid opgesloten. Een opvatting die je niet alleen vindt bij Spinoza, maar ook bij marxisten en positivisten. [38]
En zo wordt, naar de mening van Safranski, uiteindelijk het (echte) kwade tussen haakjes gezet om plaats te maken voor een visie waarin de maatschappij alleen nog kan worden gezien als een machine die wordt gecontroleerd door 'Gesellschaftstechnologen'. 'Indem diese wissenschaftlich drapierte Eschatologie die *conditio humana* nach der Seite der Krankheit, Sterblichkeit, Zufall, Fehlbarkeit und Bosheit ignoriert, streicht sie den Sündenfall aus und ersetzt ihn, in der Religion des Diesseits, durch den Fortschritt.'[39] Vrijheid wordt dan binnen een liberalistische context in negatieve betekenis omschreven als een inperking van de (staats)macht. De machten worden gedeeld, de mensenrechten worden vastgelegd, tolerantie wordt verondersteld. Hoewel de markt regeert en concurrentie mensen beweegt, blijft toch een *sociale staat* het politieke doel. Een beeld dat ook Kant voor ogen staat. Deze gaat ervan uit dat juist enkele negatieve eigenschappen zoals hebzucht, heerszucht en ijdelheid ertoe kunnen bijdragen dat de mensheid wordt aangezet zich voorspoedig en evenwichtig te ontwikkelen. [40]
Het kwade zelf ziet Kant als een risico van de vrijheid. Je maakt als mensen verkeerd gebruik van je vrijheid. Het kwade ligt niet diep verborgen in de natuur of in de menselijke psyche, maar het is verbonden met de eigen daden van mensen. Dat je gewetensvol zult handelen, ligt vast in de menselijke zedelijkheid die zo werkt alsof God daarover waakt. Zij zorgt ervoor dat je niet zult laten leiden door nut en eigenbelang.
En zo blijkt het hoe dan ook onmogelijk om over het slechte als een apriorisch, ethisch kwaad te spreken: 'Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den blossen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begrifflicher Grund da, woher das Moralisch-Böse in uns zuerst gekommen sein könne.' Het kwade is, lijkt het, een product van de ervaring, er bestaat geen innerlijke drang tot het kwade. [41]

[6]

Vooral binnen de literatuur wordt tegen dit denkbeeld van de menselijke onschuld geageerd. Beslissend is de tegenaanval van De Sade, die mensen een intrinsiek kwaad toekent. Een kwaad dat esthetisch en intellectueel wordt georganiseerd, en dat voert tot een buitensporige, alles ontkennende vrijheid, waarin het kwade massaal, uitputtend en in alle verfijning wordt bedreven. De kwade zijde van het bestaan wordt vervolgens in de avant-garde-literatuur van de negentiende en twintigste eeuw voortdurend naar voren gehaald. Het

afgrondelijke, het grondeloze, het zinloze, het toevallige, het afgrijselijke en het walgelijke zijn onderwerpen die bij herhaling worden beschreven. De schrijver en dichter hebben blijkbaar toegang tot onuitsprekelijke en gruwelijke werelden, ook die in zichzelf. De schrijver als God.

In de grond van de zaak wordt zo de kwestie van de theodicee verschoven van god naar de kunst: 'Wie lässt sich angesichts der Übel in der Welt das luxurierende Unternehmen der Kunst rechtfertigen? Ist nicht schon ihre blosse Existenz ein Ausdruck der Ungerechtigkeit in der Welt?[42] Schiller en Adorno worden als getuigen decharge aangeroepen, maar indruk maakt dit niet. De kunstenaar heeft nu eenmaal eerder een aristocratische dan een democratische instelling omdat hij uitgaat van het unieke van zijn werk. Kunst heeft bovendien een sterk dionysische ondertoon. Zij verbindt mensen met het onuitsprekelijke en het extatische. 'Sie erlaubt eine Dissidenz im Fundamentalen.'[43] Safranski geeft Kafka en Bataille als voorbeelden.
Maar of de literatuur de juiste manier van communicatie is, kun je volgens Safranski betwijfelen, omdat zij een bedreiging is van zichzelf. Haar verbeeldingskracht kan zich immers voordoen als een schepping uit het niets. Het betekent dat een kunstenaar uit een bodemloos niets zijn werelden schept. Dit met een uiterste negatieve conclusie als resultaat: 'Der Nichtigkeitsverdacht, der Verdacht, dass die Gebilde der Kunst Chimären und deshalb vielleicht sinnlos sind, dieser Verdacht, der aus dem >nihilo< bei der >creatio ex nihilo< aufsteigt, ist zweifellos etwas Böses für die Kunst: das kunstimmanente Böse wodurch die Kunst durch sich selbst anfechtbar wird, wodurch sie das Zutrauen in sich selbst verliert.'[44] Daarom dan ook de roep omhet *dulce et utile*. Kunst wordt gehouden aan haar werkelijkheidswaarde, zij berust op vormen van mimesis. Kunst behoort kritiek te zijn.[45]

[7]

Evenals Neiman[46] gaat Safranski uitvoerig in op Auschwitz. Hij wijst erop dat ideeën als die van een Hitler al lang leefden in het Europa van de romantiek. Maar het is Hitler die de ban brak. En na hem is het beeld van de mens veranderd. 'Deshalb bleibt Auschwitz eine Vergangenheit, die nicht vergehen kann - ein Menetekel der entfesselten Moderne.'[47] Het gaat bij de uitroeiing van de Joden -het is oud argument- om een typisch modern project dat berust op calculatie, rationaliteit, systematiek, efficiëntie en zakelijkheid. Alleen in de moderne tijd kan een massamoord op zo grote schaal binnen een industriële context worden verwerkelijkt.

Een *modern* project? Niets is minder waar. Het nazisme berustte op een religieus-mythisch denken, werd gestuurd door het jungleprincipe, maakte gebruik van de wetenschappelijk-technologische kennis van zijn tijd en werd ideologisch gevoed door de eeuwenlange jodenhaat die met name door het katholicisme -ook al een mythe- over een groot gedeelte van West-Europa werd verbreid. Het nazisme keerde zich juist tegen de moderniteit. Dat het in staat was om zo'n grote aanhang te verwerven lag niet aan zijn moderne denkbeelden, maar is politiek te danken aan de kortzichtigheid van de overwinnaars en berust sociaal-psychologisch op het gegeven dat mensen in bepaalde omstandigheden grenzeloos gehoorzaam blijken te zijn.[48]

Nu geeft ook Safranski toe dat industriële structuren niet voldoende voorwaarde waren voor de massamoorden. Die voorwaarde ligt in Hitler, in zijn wanen, zijn gnostische ideologie van licht en duister, zijn retoriek van de leugen.[49] En na Hitler lijkt er niets over te blijven dan waanzin en een donkere, lege ruimte. De situatie lijkt op die waarin Job zich eens bevond.[50] In zijn confrontatie met zijn god blijkt deze te staan tegenover een horror vacui, tegenover

een afgrond. Zijn vroomheid lijkt volstrekt ongegrond te zijn. Toch geeft hij zich in zijn vertwijfeling hartstochtelijk over aan deze afgrondelijke god. 'Hiob weigert sich, es preiszugeben, er weigert sich, Transzendenzverrat zu begehen. Er hält damit an der Würde des Menschen fest. In diesem Sinne wäre Abkehr von Gott Selbstverrat.'[51] De mens staat alleen, als een vreemde, in de wereld geworpen, onzeker van zichzelf, vol eerbied voor de ondoorgrondelijkheid van die wereld. In deze existentieel-religieuze houding zal hij begrijpen dat de wereld zijn geheimen heeft, maar ook dat hij daar deel vanuit maakt. 'Die Religion muttet dem Menschen das Eingeständnis der Ohnmacht, Endlichkeit, Fehlbarkeit und Schuldfähigkeit zu. Und sie macht sie zugleich lebbar.'[52] Bovendien zijn religie en menselijke vrijheid op een complexe wijze wederzijds aan elkaar gebonden: 'Ebenso wie die Religion dem Menschen die Freiheit enthült, ist es umgekehrt die Freiheit, welche die Religion findet und erfindet als ein spirituelles Kunstwerk der Bindung und Selbstbindung angesichts des Bösen, das eine Option der menschlichen Freiheit bleibt. Und es ist auch diese Freiheit, die dem Menschen erlaubt, seinem geräumigen, transzendierenden Wesen die Treue zu halten.' [53]

[8]

Vrijheid is riskant. Zij vereist een diep vertrouwen. En in de confrontatie met het kwade -op zich onlosmakelijk met de vrijheid verbonden- kun je handelen alsof een god of je eigen natuur het goed met je zou hebben bedoeld. Het kantiaanse *alsof* als barrière tegen het naturalisme.
Safranski en Neiman keren zich tegen het ontologische rationalisme van een Leibniz en zoeken een uitweg via Kants transcendentale methode. Maar deze benadering loopt bij hen uit op vage vormen van geloof en vertrouwen, zij werkt bovendien quiëtisme in de hand.
De vraag komt op waarom je het naturalisme eigenlijk zou ontlopen. Vooral als blijkt dat Neiman en Safranski op speculatieve manier begrippen als vrijheid en rede in hun betoog moeten invoeren, begrippen die door geen van beide auteurs op een enigszins aanvaardbare wijze worden gedefinieerd. Iedere inleiding in de filosofie geeft aan hoeveel voetangels en klemmen je moet ontwijken om tot een aannemelijk gebruik van beide termen te komen. In dit verband kun je je ook afvragen of de oplossing van Sartre niet veel uitdagender is dan die welke Safranski en Neiman bieden.[54] Vooral omdat hij de pessimistische en het nihilistische aspecten van het naturalisme inpast binnen zijn eigen existentialistische denkwijze. Vrijheid is voor hem echte, strijdbare vrijheid, maar dan vanaf de nullijn. Zonder god, noch gebod. Maar met de moed om de zinloosheid onder ogen te zien. [55]

Een naturalistische visie op het kwade

[1]

Als je vanaf de nullijn de werkelijkheid analyseert wordt het al heel gauw duidelijk dat je niet kan stellen dat er kwaad in de natuur of in de mensen huist. Je kunt de natuur niet verwijten dat zij onnatuurlijk, mensen niet dat zij onmenselijk (= 'kwaad')[56] te werk gaan. Bovendien is het duidelijk dat mensen gewoonweg tot de natuur behoren.[57] Zij stijgen daar niet bovenuit door rede of vrijheid. Wel onderscheiden zij zich van andere dieren door het gebruik van hun verstand en (zelf)bewustzijn. Maar dit betekent niet dat je je al te gemakkelijk kunt afmaken van begrippen als *kwaad* en *boosaardig*, zoals dit in het begin van dit hoofdstuk op nogal laconieke manier werd gedaan door het kwade te omschrijven in termen van overtreding en misdaad.

Oorspronkelijk ligt het kwaad, zoals dat in de vorm van ziekten, dood, rampen en nood over mensen komt, in de sfeer van het taboe. Het maakt onderdeel uit van het Heilige als het Numineuze. Dit bezit naast een heilzame ook een demonische, vernietigende kant, die fascineert en afschuw oproept.[58] Het kwade is oorspronkelijk geen ethisch, maar een magisch-religieus begrip. En dat had het beter ook maar kunnen blijven. Nu wordt het kwade, zoals bij Gray, zelfs verinnerlijkt, en wordt de mens opgezadeld met een seculiere erfzonde. Zonder dat een Heiland wacht.[59]

Kwaadaardigheid als aangeboren psychische trek kan in de psychologie en de ethiek worden gemist bij de beschrijving van het kwade binnen de menselijke cultuur. Zelfs bij iemand als Hitler. Als je probeert je in te denken in de omstandigheden waarin deze tot 'zijn beslissing' kwam om de Joden uit te roeien, zal je bij je analyse geen karaktertrek als kwaadaardigheid tegenkomen.[60] Wel zal je worden gedwongen je in te leven in een bestaan vol frustraties en obsessies aangevuld met en gerechtvaardigd door schijnredeneringen, generaliseringen, vooroordelen en valse inschattingen. Dit alles onderbouwd met een broeierige, gnostische leer van licht en donker, waarvoor je nog de meeste moeite zult moeten doen om er in te komen. [61]

[2]

Dit betekent niet dat termen als *kwaadaardig en boosaardig* moeten worden uitgebannen. Vooropgesteld, in iedere groep of samenleving zul je bij de beoordeling van menselijke activiteiten in de eerste plaats verschillen tegenkomen tussen overtreding en misdaad, tussen *verkeerd* ('ondeugend') gedrag als jokken, plagen, klikken of vechten en *slecht* gedrag als onwaarheid spreken, iemand mishandelen of verraden. Dit afhankelijk van de cultuur waarbinnen je leeft. Zo kan binnen de ene groep vreemd gaan en binnen een andere groep de straf daarop (dood door steniging) in de sfeer van het slechte, van het misdadige liggen. Toch is het duidelijk dat een onderscheiding tussen overtreding en misdaad niet voldoende is om het traditionele begrip *kwaad* te verklaren. Het voltrekken van een doodstraf kun je in de moderne tijd als een politiek misdrijf beschouwen, maar het gejuich van de menigte eromheen

zal velen schokken. Het komt boosaardig over, al die gevoelens van wraak, hoon en leedvermaak die de toeschouwers uiten bij het zien van het leed van anderen. Ook martelingen zijn meer dan een misdaad, zij hebben iets demonisch, iets barbaars, dat je doet gruwen, maar ook iets dat je kan fascineren. Nu is fascinatie zelf een neutraal begrip. Je kunt gefascineerd kijken naar het leven in een termietenheuvel, naar het weven van een web door een spin, naar het spel van kinderen, naar een onweer, naar een terechtstelling. Je wordt volledig en onweerstaanbaar aangetrokken door een schouwspel, je kijkt gespannen en verwonderd toe, zonder dat dit samen behoeft te gaan met gevoelens van behagen of onbehagen. Fascinatie voor misdaad en marteling behoort zelf niet tot het gebied van het kwade. Het is geen boosaardig gedrag. Je bent niet zelf bezig de ander kwaad te berokkenen.
Maar moet je in dit geval dan toch niet op zijn minst spreken van ongezond gedrag? Hoor je niet te gruwen, je ogen af te wenden en te stoppen met kijken? Gruwen houdt een diep gevoel van onbehagen in. Iets staat je diep tegen: een piercing door een penis, het slachten van een varken, de besnijdenis van een klein meisje, een dier dat zijn eigen ontlasting opeet, veel van wat er op seksueel gebied tussen mensen blijkbaar mogelijk is. Het is dit gebied dat in onze cultuur -gezien zijn christelijke achtergrond- de meeste argwaan (en schaamtegevoelens) oproept, het is dit gebied van heiligschennis, gewelddadigheid en seks dat tot op het bot is ontleed door De Sade. Je komt terecht in een oeroude, rituele wereld vol taboes, die onlosmakelijk is verbonden met die van het kwade als het Numineuze. Dat je nieuwsgierig bent naar deze wereld en er zelfs door wordt gefascineerd kan niet ongezond, laat staan boosaardig worden genoemd. Immers, zolang je niet lijfelijk oog in oog staat met het leed, de angst en de vernedering die anderen ondergaan, wordt er van jouw kant geen medeleven of actie verwacht. Of er een gevoel van afschuw bij je opkomt, hangt sterk van persoonlijke en culturele omstandigheden af. Vergeet bovendien niet dat ook moderne samenlevingen veel openbare gruwelverhalen kennen. Het is die alledaagse werkelijkheid die voortdurend de afschuw van de mensen zou moeten oproepen. Dat sommigen zich in deze maatschappelijke omstandigheden druk maken over een ongevaarlijke, maar in hun ogen gruwelijke, fictieve wereld, is huichelachtig.
Gruweldaden kenmerken zich door hun wreedheid, lichamelijk in de vorm van martelingen, geestelijk in de vorm van vernedering. Zij dienen geen gericht doel, zij zijn buitensporig en in die zin absurd. Een verkrachting is een misdaad, een verkrachting die wordt gevolgd door pijniging en moord is een gruweldaad. Onschuldige mensen gedurende een oorlog opsluiten in werkkampen om hen vandaar uit mee te laten werken aan de ondergang van hun eigen land is een misdaad. Vervolgens een schifting toepassen van zieken, zwakken, ouderen en kinderen om dezen dan te vernietigen is een gruweldaad.[62] Een vrouw ontvoeren naar Turkije om haar daar daarna te vermoorden om zo de familie-eer te redden is een zwaar misdrijf, maar geen gruweldaad. Het gruwelijke (= absurde, buitensporige) ligt hier in de code, niet in de actie zelf opgesloten.

Belangrijk is natuurlijk dat de betrokkenen bijna altijd zullen ontkennen dat zij gruweldaden hebben gepleegd. Zij zullen zich beroepen op de (persoonlijke) omstandigheden, op het landsbelang of op de ideologie, die zij zich hebben eigen gemaakt. En daar ligt de crux: de code bepaalt in de eerste plaats wat als wreedheid en vernedering moet worden aangemerkt. Gruweldaden kunnen zich dan vaak afspelen op gebieden waar wij vanuit de westerse codes gezien geen idee meer van hebben: het kan gruwelijk zijn de godheid, een heiligdom of de koning in eer en waardigheid aan te tasten. Dat er dan met heilige wreedheid wordt gereageerd is vanzelfsprekend. Zo doet JHWH in Egypte. Op een veel alledaagser, banaler terrein ligt het voorbeeld van de man-vader-echtgenoot die zich in zijn eer voelt aangetast.

[3]

Als dit alles zo is, dan blijft de vraag over of er in algemene termen binnen de menselijke cultuur sprake is van een grens tussen misdaad en gruweldaad. Het lijkt er wel op. Het begaan van misdaden kan worden begrepen en uitgelegd, het begaan van gruweldaden niet. Vroeger dichtte men deze toe aan demonen -ze gingen de mens te buiten-, nu aan sociopaten, mensen die in hun ontwikkeli ng zo zijn beknot en zo zijn verknipt dat zij tot uiterst kwaadaardig gedrag kunnen overgaan. Met in deze tijd de seriemoordenaar[63] en een tijdje geleden nog de kampbeul als icoon.
Sociopaten vertonen een sterk anti-sociaal gedrag. Opvallend is hun ongevoeligheid voor en onverschilligheid tegenover de situatie en de rol van anderen. Empathie ontbreekt: zij voelen zich in het geheel niet verantwoordelijk voor het lot van de anderen en kennen geen gevoelens van spijt, berouw of medelijden. In het dagelijkse leven zijn zij vaak moeilijk te herkennen[64], niet alleen omdat ze de heel gewone menselijke versterkers hebben, maar ook omdat zij hebben geleerd zich op een alledaagse manier te gedragen en een conventionele rol te spelen, hoeveel moeite ze ook hebben om verschillende rollen te spelen. Hun gedrag is sterk calculerend en manipulerend, met de leugen als belangrijk wapen. De regels kennen zij, ze weten wat er van hen wordt verwacht, toch wijken ze er direct van af als hun dat goed uitkomt. Hun gedrag is immoreel of zelfs amoreel. Regels hebben voor hen geen intrinsieke waarde, ze hebben ze zich niet eigen gemaakt. Maar dat is geen probleem: altijd weer weten zij hun gedrag goed te praten en te rationaliseren.

Dit gedrag komt ook beroepsmatig voor bij mensen die, hoewel ze in het algemeen een goed aangepast sociaal leven leiden, zich in bepaalde situaties of rollen op de beschreven manier (moeten) gedragen: bv in de politiek, in de zakenwereld, bij het afnemen van verhoren van de politie of in het leger. Toch is het onjuist om hier de zwaarbeladen, psychiatrische term *sociopatisch* te gebruiken. Je kunt beter van immoreel gedrag spreken: de betrokkenen weten heel goed dat zij tegen de regels ingaan en achteraf beseffen zij heel goed dat zij anderen onrecht hebben aangedaan. Toch hebben zij er geen spijt van. Op dit punt zijn zij gevoelloos, iedere empathie ontbreekt. Zij praten zij hun gedrag dan ook voortdurend goed. En een volgende keer zullen zij weer hetzelfde doen.

De term *sociopatisch* moet worden gereserveerd voor mensen die zich boosaardig gedragen. Vanuit hun gevoelloze, immorele en amorele houding zijn zij in staat hun medemensen van jong tot oud vaak zonder enige directe reden te pijnigen, te vernederen, te beschadigen, te martelen en te doden. Zomaar, zinloos en om de kick. Je kunt spreken van *ultra-violence*[65], geestelijk en lichamelijk geweld dat boven zichzelf uitstijgt. Een leraar die vanuit zijn machtspositie zijn leerlingen regelmatig tot huilens toe kan treiteren -en daar plezier in heeft- vertoont, net zoals de hoofdpersonen uit *Salo*, de *Godfather-trilogie* of de *Soprano's* sociopathisch gedrag.

Is ook iemand als Rumsfeld een sociopaat omdat hij als minister op zijn minst oogluikend toelaat dat militaire ondervragers krijgsgevangenen martelen, vernederen en doden? Je zou zeggen van niet, omdat je van Rumsfeld niet kunt stellen dat hij in zijn gewone, alledaagse gedrag immoreel en kwaadaardig is. Er is bij hem sprake van amoreel gedrag, gedrag dat zichzelf autonomie toedicht en dat zich boven iedere wet stelt. De actor weet zich almachtig, hij is God en Duivel tegelijk. Maar door niet in te grijpen is Rumsfeld -vanuit de moderne internationale ethische code- wel een oorlogsmisdadiger. En ook Milosovic zou op grond van zijn bevel om over te gaan tot etnische zuivering wel een oorlogsmisdadiger, maar nog geen sociopaat zijn. Of de uitvoerders van de bevelen van hogerhand zelf sociopaten zijn is mogelijk, maar er zijn ook mensen die hun verstand op nul zetten en gewoon aan het werk gaan omdat het nu eenmaal moet[66] of omdat ze zo grotere narigheid ontlopen. Bij afwezigheid van de controle door hun sociopatische collega's zou deze groep meelopers stoppen met hun kwade praktijken.

Een evolutionair-wetenschappelijke aanpak van het kwade concentreert zich dus op het kwade als een disfunctie die kan worden voorkomen binnen een goede opvoeding. Bedenk wel dat in iedere samenleving sociopathisch gedrag een bedreiging is van orde en vrede.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Pieron 2004 II. 11.3H. Pascal. De onzekere, ellendige toestand van de mens, id. KCF 2. Het menselijke tekort.
2. Die Geburt der Tragödie, KSA I, nr 9, blz.67. Nietzsche beweert in dit verband dat het bestaan wordt beheerst door een macht die altijd kwaad ('Böse') is. Het zijn bovendien de kwaadaardigsten ('Bössesten') die hartstocht oproepen, het nieuwe forceren en het oude ontwrichten (→ hoofdstuk 7).
3. Of bij een opera van Wagner: Unzeitgemässe Betrachtungen IV, KSA I [Richard Wagner in Bayreuth 7], blz.469. Dithyrambe: id., blz.471. De dithyrambe met haar tragische dimensie verbindt het begin en het einde van Nietzsches oeuvre.
4. Pieron 2004 II. KCF 2.3. De Griekse tragedie. Zie vooral id. 2.3.3. Tragische kennis.
5. Unzeitgemässe Betrachtungen IV, KSA I [Richard Wagner in Bayreuth 4], blz.453.
6. Unzeitgemässe Betrachtungen IV, KSA I [Richard Wagner in Bayreuth 7], blz.471.
7. Die Geburt der Tragödie, KSA I, nr 10, blz.73. Vergelijk Nachlass 1884-1885, KSA XI, 34[123], blz.461: 'Der Begriff "Individuum" ist falsch.'
8. Pieron 2004 I. 5.1. Religie (1). Het kosmische model.
9. Pieron 2004. III. Exc. X. De mythe als ritueel drama. De Eleusische mysteriën.
10. Pieron 2004 I. 5.1. Religie (2). Het Heilige.
11. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 109, blz.469.

12. Graham Greene, The end of the affair. Vintage, Londen, 2003, blz.95. Een knappe roman omdat inhoud en visie op ingenieuze manier worden weerspiegeld in vorm en stijl. Bovendien lees je haar als een trein ondanks de complexiteit. Zet deze roman maar eens in een narratief schema!
13. Greene op.cit, slotzin.
14. Pieron 2004 II. 10.37.5. De existentiële, de tragische en de pathologische dimensie.
15. In de persoonlijke sfeer is het leven van Sarah wel tragisch: wat zij ook doet -God liefhebben, maar dan haar liefde voor Bendrix terzijde schuiven, Bendrix liefhebben, maar dan haar gelofte breken- nooit is het goed.
16. Safranski 1997, blz.56-59.
17. Finkielkraut 2004, blz.27-28, blz.35-36, blz.46, blz.54-55. Finkielkraut merkt op dat Rousseau als eerste de oerzonde heeft vervangen door de oermisdaad, een misdaad die zich uit in menselijke onderdrukking en uitbuiting, een misdaad die kan worden opgeheven door de strijd hiertegen. Innerlijke spanningen worden, volgens Finkielkraut, zo niet meer dan uiterlijke tegenstrijdigheden die binnen de geschiedenis kunnen worden opgelost. Een misvatting volgens hem. Hij onderschrijft deze visie met een aanhaling uit een roman van Solzjenitsyn: '[D]e scheidslijn tussen goed en kwaad loopt dwars door ieders hart. En wie zou een stuk van zijn eigen hart willen vernietigen?' Finkielkraut 2004, blz.24-26. Dat hangt er trouwens maar van af: bij een kankergezwel in je lever zou je er toch ook niet voor terugdeinzen dit gezwel weg te (laten) halen? De metafoor faalt, en daarmee zij hele redenering.
18. Neiman 2004, blz.324.
19. Safranski 1997, blz.307-310 ('God als programmeur').
20. Voor een overzicht van de historische en hedendaagse omvattingen over de theodicee: Clack&Clack 2002, hoofdstuk 3.I. Evil. Zie ook id. blz.99-100 (Cupitt), blz. 104 (Sutherland).
21. Neiman 2004, blz.7.
22. Neiman 2004, blz.323.
23. Neiman 2004, blz.327.
24. Neiman 2004, blz.324.
25. Het is bijzonder verrassend en storend dat Neiman het werk van Safranski niet noemt. Zij heeft het blijkbaar niet gelezen. Dit is des te vreemder omdat haar boek in de lijn ligt van Safranskis betoog en daar een aanvulling op lijkt te zijn.
26. Safranski 1997, blz.13.
27. Safranski 1997, blz.268-269.
28. Safranski 1997, blz.70-71.
29. Safranski 1997, blz.246.
30. Safranski 1997, blz.14.
31. GB/USA 1998 met Julian Sands en Saffron Burrows in de hoofdrollen.
32. Safranski 1997, hoofdstuk I. Het verschil tussen de menselijke toestand voor en na het eten van de appel kan heel goed worden getypeerd met het onderscheid tussen CSB en RGB.
33. Safranski 1997, blz.57.
34. Schopenhauer: Safranski 1997, hoofdstuk V, Schelling: id., blz.76-79.
35. Gehlen bij Safranski 1997, blz.106-109.
36. Safranski 1997, blz,134. Een gedachte die op grond van de christelijke leer van de zondeval door Carl Smitt is uitgewerkt vanuit de tegenstelling vriend/vijand. Pieron 2004 I. 8.9.3.5n, id., Exc.XXIII.0.6., Safranski 1997, blz.149-153.
37. Safranski 1997, blz.143.
38. Safranski 1997, blz.177-179.
39. Safranski 1997, blz.181.
40. Safranski 1997, blz.182-189.
41. Krings 1973 I [W.Oelmüller, Das Böse], blz.258-261 (citaat: blz.260), Safranski 1997, blz.191-194. In het algemeen: Pieron 2004 I 6.7.14. Kant. Vrijheid als idee.
42. Safranski 1997, blz.234.
43. Safranski 1997, blz.241.
44. Safranski 1997, blz.229-230. Vergelijk id., blz.132: 'Als *creatio ex nihilo* hat sie [die Kunst] das Nichts als Mitgift.'
45. Pieron 2004 II. 10.10.5-9. Kunst als kritiek.
46. Neiman 2004, blz.250-58.

47. Safranski 1997, blz.271.
48. Pieron 2004 II. KCF.5.2.4.2-4. Milgram. De machtigingspositie.
49. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.5.3.2.6n. Safranski 1997, blz.274-291 met een uitstekende analyse. Vergelijk Pieron 2004 V. ADIII.3. Bijlage. Adolf Hitler over ras, cultuur en vooruitgang.
50. Het verhaal van Job wordt gekoppeld aan de theodicee van Leibniz en de reactie daarop van Kant. Waarbij bij Leibniz God, bij Kant de menselijke vrijheid centraal staat. En zo krijgt aan de hand van het laatste thema de theodicee toch nog een plaatsje toegewezen. Safranski 1997, blz.294-315.
51. Safranski 1997, blz.315.
52. Safranski 1997, blz.327.
53. Safranski 1997, blz.328.
54. Pieron 2004 IV. Exc.XII.2. Sartre.
55. In *La Nausée* laat Sartre zien dat ook voor hem het kwade een kenmerk is van het menselijke bestaan. Met Genet en Bataille als belangrijke aanknopingspunten. Vergelijk B.-H. Lévy, De eeuw van Sartre, Bert Bakker, Amsterdam,2004, blz.262-268 ('De kwestie van het kwaad').
56. Krings 1973 [W.Oelmüller, Das Böse], blz.257.
57. Maar juist het feit dat je bewust in de natuur blijft, is volgens Hegel 'das Böse'. Bij Krings 1973 [R.Spaemann, Natur], blz.965.
58. Pieron 2004 I. 5.2.1. Het Heilige als het geheel andere. Vergelijk Galling 1957 [G.Mensching, Das Böse], blz.1343. In de SF treedt het kwade naar voren in vorm van demonische hard- en software-cyborgs (The terminator I,II, The matrix). Meer in de magisch-religieuze sfeer ligt het optreden van vampiers en zombies. Morton 2004, blz.22-23, Pieron 2004 III. Exc.XVIII.2.4k.3. De cyborg.
59. Ook bij Nietzsche ligt het kwade in feite nog in de rituele sfeer. Als je je losmaakt uit de roes van rite of tragedie, sta je als individu plotseling alleen, en die situatie is *bös*. Ook herinnert Nietzsches *Dionysische Weisheit als naturwidriger Greuel* aan de numineuze trekken die de Natuur in haar *Gegensätze* toont. Unzeitgemässe Betrachtungen IV, KSA I [Richard Wagner in Bayreuth 7], blz.471.
60. Bovendien, zelfs als er wel sprake zou zijn van zo'n karaktertrek, dan nog kun je haar vanuit een naturalistisch standpunt ('Jenseits von Gut und Böse') alleen omschrijven in termen van effectiviteit.
61. *Roob, A., Alchemie & mystiek: Het hermetische museum.* Taschen, Keulen, 1997, blz.248-274 voor de vertroebelde denkwijzen waar deze ideologie zich op beroept. Zie ook *Sloterdijk, P. & Macho, T.H., Weltrevolution der Seele: ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis.* Artemis & Winkler, Zürich, 1993. Een boek dat onder het mom van objectiviteit niets anders doet dan een aantal levensgevaarlijke hersenspinsels introduceren als een remedie voor de zieke westerse wereld. Sloterdijk: '[I]n den schwersten Krisen der Welt schützten Gnosen aller Art das Leben vor der Versuchung der Anpassung an das, was kein Leben mehr wäre' (blz.24). En dat is precies wat ook Hitler dacht. Wat zou Nietzsche zich voor zijn leerling hebben geschaamd, en dat niet alleen om wat hij op deze plaats te berde brengt.
62. In dezelfde categorie ligt het *ethnische zuiveren* van de oorlogvoerenden op de Balkan. Oorlogen -op zich al een politieke misdaad, hoe en door wie zij ook worden gevoerd- zijn altijd een voortdurende bron van kwaadaardig gedrag geweest.
63. Morton 2004, blz.70-74. De seriemoordenaar is geen sociopaat -hij kan zich in bepaalde omstandigheden inleven in anderen- maar hij heeft er wel enige trekken van (id., blz.73). Een indringend beeld van een seriemoordenaar krijg je in John McNaughtons film *Henry: Portrait of a serial killer.* Nigel Floyd: 'McNaughton's compelling study of a blithe sociopath makes the flesh crawl and the mind reel.' In: Pym, J., Time out. Penguin, Londen 2004, blz.513. De aandacht die er aan dit onderwerp in de filmwereld wordt besteed blijkt uit de lijst van films op id., blz.1542 ('Psychopaths and serial killers').
64. Soms wordt aan sociopaten een robotachtig optreden toegeschreven, bv in een manier van spreken die niet uitkomt boven die van Eliza (Morton 2004, blz.99). Denk in dit verband aan de SF waarin cyborgs vaak vertegenwoordigers van het Kwade zijn.
65. De term komt uit Burgess' *A clockwork orange.* Alex en zijn bende, maar ook de links liberale schrijver plegen *ultra-violence* (Pieron 2004 II.10.H. A clockwork orange, zie vooral 10.4.8 De plot). In de filmversie worden vooral verveling en wraak gezien als een directe aanleiding tot extreem geweld. Hoe het proces van *violentization* verliep, wordt in het midden gelaten, en dat

is jammer want het zou belangwekkend zijn geweest om te zien hoe de schrijver zo van gedrag kon veranderen.
66. Zoals Eichmann redeneerde. Over Eichmann kun je beter spreken in de termen van Milgram, die gedrag als dat van Eichmann definieert als *grenzeloze gehoorzaamheid* (Pieron 2004 II. 5.2.4) dan in de termen van Ahrendt die spreekt van de *banaliteit van het kwaad* (Morton 2004, blz.80). Eichmannen in al hun moralistische beperktheid spelen nu eenmaal geen centrale rol in het drama van het kwade. Ook Ahrendts vergelijking van het kwaad met een schimmel die zich over het oppervlakte verspreidt (Neimann 2002, blz.301-302), gaat niet op. Deze benadering maakt het kwade onpersoonlijk en daarmee ongrijpbaar. En juist Ahrendt zelf legt sterk de nadruk op de persoonlijke verantwoordelijkheid. Zelfs opvattingen als die van Milgram pareert zij op grond hiervan: 'Der Einzelne ist auch für seinen Gehorsam verantwörtlich' (Safranski 1979, blz.284). Aan de andere kant: de bron van het kwade ligt wel in het banale gegeven dat sociopatisch gedrag -en daarmee het kwade- voortkomt uit de alledaagse socialiseringspraktijken die worden uitgeoefend binnen een bepaalde groep of maatschappij. Daargelaten het feit dat ook neurofysiologische factoren hun invloed kunnen uitoefenen.

13. IDEOLOGIE

Inleiding

[1]

Zonder twijfel is de laat-moderne ideologie[1] uitgehold en vervlakt. De eerste tientallen jaren na de tweede wereldoorlog heerst er bij het grote publiek, in de politieke cultuur, in de wetenschappelijke literatuur en in de media consensus over wat de westerse cultuur inhoudt en bindt. Deze ideologie wordt gedragen door een gezamenlijke politiek van Amerikanen en Europeanen, gesteund door vele oud-kolonia le gebieden. Angst voor nazisme en communisme is het psychologische bindmiddel, naast een flinke dosis politieke en economische machtswellust. Naar binnen toe betekent deze ontwikkeling de bevordering van het democratiseringsproces, de verbreiding van de welvaart en de opzet van de verzorgingsstaat. [2]
Maar het is goed om te beseffen dat de moderne ideologie voortdurend en van alle kanten is en wordt bestreden, en dan niet alleen vanuit fascistische en marxistische hoek. De westerse financiële elites hebben alleen de (economisch-liberale) vrijheid ervan lief[3], de tegencultuur bestrijdt de burgerlijke fundamenten ervan[4], de christelijke orthodoxen en fundamentalisten bevechten juist de vrijheden die ze voor bv vrouwen of homo's biedt en het eudaimonisme dat ze propageert. De uitkomsten kent iedereen: een neoconservatief christelijk-kapitalistisch conglomeraat maakt inhoudelijk een einde aan de laat-moderne ideologie, hoewel die zeker hier en daar haar sporen nalaat. Zij wordt vervangen door de globaliseringsgedachte [5] als het leidende principe van het persoonlijke en maatschappelijk-politieke handelen, met de democratie alleen nog als formeel ideaal.[6] Verdwenen zijn de humanistische waarden die juist de kern de moderne cultuur uitmaken en die haar haar uitzonderlijke kracht geven. Waarden die worden weerspiegeld in het begrip van de positief-sociale vrijheid[7], zoals dat politiek wordt uitgedragen in een sociaal-liberaal beleid.
Nu is de vraag of het laat-moderne model ooit een lang leven kon zijn beschoren. Het lijkt er sterk op dat orthodoxen en fundamentalisten zich nooit zullen kunnen verenigen met een voluit democratisch bewind, de eersten omdat zij een aantal liberale vrijheden en de postmoderne manier van leven afwijzen, de laatsten omdat zij het gehele moderne bestel met zijn rechtssysteem willen vervangen door een theocratisch regime. Bovendien zijn vage ('postmoderne') vormen van religieus bewustzijn niet erg bevorderlijk voor de ontwikkeling van een politieke houding. Integendeel zelfs, zoals John Caputo laat zien.
Tenslotte speelt er nog een beslissend argument mee dat je in bijna iedere conservatieve redenering terugvindt: het humanistische mensbeeld dat het moderne leven domineert, is veel te optimistisch. Ook al geloof je dan niet in de erfzonde, duidelijk is toch dat mensen in wezen allesvernietigende roofdieren zijn. Een van de laatsten die dit uitdrukkelijk stelt is John Gray.

Ideologie en religie

[1]

Politieke democratie is een seculier proces. Voor godsdienstige uitingen en gedragingen is in het openbare leven geen plaats, zij behoren tot de privé-sfeer. Dit betekent dat kerken zich alleen met hun gelovigen behoren bezig te houden en zich moeten onthouden van welke politiek-getinte uitspraak dan ook. Onderwijs kan niet anders dan openbaar zijn, het wordt gecontroleerd door de democratisch georiënteerde gemeenschap.
Het optreden van godsdienstige (christelijke, islamitische) partijen binnen een democratie is bij voorbaat verdacht omdat het er sterk op lijkt dat zij met een verborgen agenda werken. Niet voor niets hangen politieke partijen op godsdienstig-dogmatische grondslag vaak een formeel-democratisch ideaal aan.[8] Terwijl de vrijzinnigen binnen het godsdienstige kamp de strikte scheiding van staat en kerk vanzelfsprekend vinden, hebben de dogmatisch-orthodoxen het er moeilijk mee. Fundamentalisten bestrijden de scheiding van kerk en staat op principiële gronden, voor hen wenkt de theocratie.
Het is duidelijk dat er iets wringt. Democratie en godsdienst zijn in de grond van de zaak onverenigbaar met elkaar. En dan helpt het niet om, zoals bv Dewey en Ferrè doen, aan de godsdienst in de zin van religie[9] een bredere, seculiere betekenis toe te kennen.[10] Orthodoxe en fundamentalistische gelovigen zullen zich bij zo'n moderne aanpak alleen maar beledigd voelen. Wat hun overblijft is dat zij zich ontdoen van de heersende liberale ideologie en hun eigen weg gaat.

Een van de beslissende kenmerken van de religieuze cultuur is de scheiding tussen verlichte elites en de gewone mensen (inclusief de geestelijkheid), tussen vrijzinnigheid en leerstelligheid, tussen mystiek en piëtisme, tussen filosofie en geloof. Met de theologie vaak als bemiddelaar tussen beide groepen en de filosofie als kritische instantie die probeert de religie aan te passen aan tijd en rede.[11] In dit laatste geval blijft er dan vaak niet meer over dan een emotioneel-intuïtieve binding in omvattend-holistische zin met als doel de existentiële situatie van mensen onder ogen te zien. Uiteindelijk gaat het om de vraag *Waarom?* Een vraag die in zijn uiterste vorm zonder betekenis is.[12] Dit is een reden voor sommigen om de religie een plaats te geven *binnen* de bestaande werkelijkheid als ethisch of psychologisch principe dat als middel dient om je te oriënteren ('frames of orientation').[13] Met als gevolg dat de religie wordt terug teruggebracht tot een metafysisch-mystiek aftreksel van dat wat fundamentalisten de religieuze waarheid zullen noemen.

[2]

John Caputo pakt -op zoek naar de kern van de godsdienst- de zaken op eigen manier aan en zet de gehele moderniteit -en daarmee ook het gehele probleem rond religie, bestaanszekerheid en democratie- buiten spel. Hij probeert een verbinding te leggen tussen de hedendaagse anti-moderniteit ('de postmodernen') en de premodernen. Zijn premoderne bronnen zijn de Heilige Evangeliën, de Heilige Paulus, de Heilige Augustinus en de Heilige

Anselmus, zijn anti-moderne zegslieden zijn Kierkegaard en Nietzsche, maar daarnaast vooral Derrida. [14]
Toch zal ook Caputo de harten van de godsdienstige mensen niet weten te winnen. En dat weet hij. Want wat moeten zij met een *religie zonder religie*? Wat met een religie die geen kennis biedt, geen zekerheid kent? Wat met een religie die geen waarheid veronderstelt, maar eist dat je waarheid zelf voortdurend maakt?[15] Wat, tenslotte, met een religie die alleen maar onmogelijkheden poneert?

[3]

Religie behoort volgens Caputo bij het leven, zij is een '(basic) structural sense of life'[16] en komt voort uit de persoonlijke ervaring van Gods liefde. Deze ervaring uit zich in geloof, hoop en liefde. Met liefde als de maat van alles: 'What do I love when I love my God?' [17]
Geloof is het geloof in het mogelijke van het onmogelijke: '[W]hen our powers and our potencies are driven to their limits, when we are overwhelmed, exposed to something we cannot manage or foresee, then, in that limit situation of the possibility of the impossible, we experience the limits, the impossibility, of our own possibilities. Then we sink to our knees in faith and hope en love, praying, and weeping like mad.' [18]
Hoop is profetisch en messiaans van aard. Ook zij ligt opgesloten in God, die het onmogelijke, het absoluut nieuwe kan verwerkelijken. Maar het nieuwe kan ook komen in de vorm van het kwade.

Vanuit de christelijke traditie is het kwade uiteindelijk onderworpen aan het goede door de kracht van Jezus' offerdood. Maar mythen zijn in de ogen van Caputo alleen maar interpretaties, zij hebben geen waarheidsgehalte. Dat betekent dat hijzelf een oplossing moet zoeken voor het feit dat Gods liefde toch het kwade rechtvaardigt. Zijn oplossing is een praktische: je kunt alleen de waarheid achterhalen door actief het leed te bestrijden. En dat in naam van God die *nee* zegt tegen ieder onrechtvaardig en ongewettigd kwaad. Daarbij word je gesteund door het geloof dat er altijd iets is dat boven de botte, blinde, geesteloze natuur uitstijgt. Caputo geeft als voorbeeld *The Force* in de *Starwar-saga*.[19]

Dat alles betekent dat er werk aan de winkel is want de liefde van God heeft te maken 'the transformability of our lives, with the possibility of a transforming future, and with serving the poorest and most defenseless people in our society, with welcoming the strangers who make their way across our well-defended borders, the homeless and the abandonded, the ill and the aging.'[20]
Ons leven eist een antwoord op Gods liefde, we moeten onze verantwoordelijkheid onvoorwaardelijk op ons nemen.[21] Echte gelovigen zijn in al hun hartstochtelijke gedrevenheid het zout der aarde. [22]

Dat Caputo niets moet hebben van de koude, abstracte manier van redeneren die vaak in de moderne godsdienstfilosofie gangbaar is, is begrijpelijk. De verdediging van het bestaan van God via godsbewijzen heeft geen zin, maar ook de aanval op de godsdienst via een wetenschappelijke bewijsvoering voegt weinig toe aan de discussies rond dit onderwerp.[23]

[4]

Voor Caputo betekent religie een volstrekte overgave, een sprong in de afgrond. En daarmee komt het tot een breuk met de moderniteit en met het fundamentalisme, met de officiële godsdienst en met alle vage vormen van vaag spiritueel bijgeloof. [24]

Het probleem is wel dat Caputo werkt vanuit de christelijke traditie en die is naar antimodern inzicht ook maar een interpretatie. Andere religieuze tradities laten een heel wat mystieker en/of passiever ideaal zien. In dit verband is de vraag gerechtvaardigd waarom antimodernen als Caputo afzien van een meer algemene omschrijving van *religie* in termen van het kosmische model of van het Heilige. Het antwoord dat je kunt verwachten is dat zo'n definitie te abstract en te onpersoonlijk is. Aan de andere kant zou de werkelijke reden wel eens kunnen zijn dat er dan vanuit de religie geen specifieke morele aspiraties meer kunnen worden gedistilleerd. En toch zou juist dat binnen een richting die zich 'post-modern' noemt, groot enthousiasme moeten oproepen. Ieder zijn rondedansje.

De 'postmoderniteit' heeft in de ogen van Caputo, de weg teruggevonden naar de ware vorm van religie. [25] Deze mondt uit in het hyper-reele, in een wereld van onbeslisbaarheid en onvatbaarheid.[26] Het is de wereld van interpretatie en van de kleine verhalen, van een optreden aan de randen van het systeem, geïsoleerd van de grote, politieke wereld met zijn ideologie. En zo 'the still small voice of religion could once again be heard.' [27]
Caputo stelt dat de religieuze houding haar oorsprong vindt in de existentiële vraagstelling[28], we willen weten wie we zijn (Augustinus: 'Quaestio mihi factus sum').[29] Dat de sprong in de religie een zwaktebod kan zijn, komt niet bij hem op. Het lijkt er soms zelfs sterk op dat hij denkt dat de wereld zo chaotisch en kwaadaardig moet zijn opdat de mens zijn religieuze aard en taak kan verwerkelijken.

[5]

Binnen naturalisme en humanisme heerst de opvatting dat een leven op aarde zonder religie en godsdienst een uitkomst zou zijn. Je zou meer en meer met het elkaar tot het besef komen dat het bestaan de gemeenschappelijke bemoeienis en verantwoordelijkheid eist van alle mensen. Je kunt je dan niet meer verstoppen achter een persoonlijke religieuze ervaring of je beroepen op een persoonlijk heil dat je eens met je groepsgenoten te wachten staat. Existentiële problemen los je gezamenlijk op, maar dan wel in de wetenschap dat het leven broos is en dat een redelijk bestaan vaak heel moeilijk zal zijn te verwerkelijken. Nuchterheid en realiteitszin zijn dan ook de eerste voorwaarde voor een bredere, politieke aanpak. Aan de andere kant, afzien van politiek betekent dat je kop in het zand steekt en de mensheid in zijn sop laat gaarkoken, hoe religieus je je ook voelt en hoe menslievend je ook te werk gaat.

Ideologie en mensbeeld

> The good life is not found in dreams of progress, but in coping with tragic contingencies.
>
> [T]he worst of progress is not that it is an illusion. It is that it is endless.
>
> John Gray[30]

[1]

De kern van de moderne westerse ideologie ligt vervat in het humanisme met zijn denkbeelden over rede(lijkheid) en vooruitgang. Denkbeelden die van meet af aan fel zijn bestreden. Dit gebeurt ook in *Straw dogs* van John Gray waarin een aantal van de oude argumenten op een losse en provocatieve manier nogmaals op een rijtje worden gezet. Veel te vaak vergezeld van weinigzeggende, oppervlakkige en modieuze uitstapjes. [31]
Somberheid alom. De mens is een 'exceptionally rapacious primate' en vormt een onmiddellijke bedreiging van het leven op deze aardkloot. Hoewel, het lijkt er eerder op dat -zoals Gaia-coryfeeën als Lovelock en Margulis opperende mens op zijn plaats wordt gezet: Moeder Natuur neemt wraak via bacteriologische oorlogen, epidemieën en klimaatveranderingen. 'The earth will forget mankind, the play of life will go on.' [32]

[2]

Het meest vrije leven leefden naar de mening van Gray de verzamelaars en jagers uit het paleolithische tijdperk.[33] Een begin van de ontaarding vond plaats met de opkomst van de landbouw,- landbouwers waren de eerste nomaden die via roofbouw de natuur ontwrichtten. Maar de echte ellende begon pas bij het humanisme waarvan de opkomst gepaard gaat met de zegetocht van wetenschap en techniek. Een nieuw mensbeeld ontstaat. Dit plaatst de mens boven de natuur in plaats van er binnen. Een grote vergissing, die maar met moeite kan worden hersteld. 'Removing the masks from our animal faces is a task that has hardly begun. Other animals are born, seek mates, forage for food, and die. That is all. But we humans -we think- are different. We are *persons*, whose actions are the results of their *choices*. Other animals pass their lives unawares, but we are *conscious*. Our image of ourselves is formed from our ingrained belief that *consciousness, selfhood* and *free will* are what define us as human beings, and raise us above all other creatures.'[34] En zo vergeet het humanisme dat het menselijke gedrag in de kern niet verschilt van dat van bacteriën en insecten.
Deze kritiek is vanuit de traditie bekeken weinig schokkend, zelfs bijna redundant. In dit verband is het niet verrassend dat Gray vol lof is over Schopenhauer, wel valt op hoe scherp zijn kritiek is op Nietzsche, die hij een religieuze instelling en een utopistische visie op de mens toeschrijft. Ook in Heidegger

ziet hij een humanist, de 'postmoderniteit' is in zijn ogen een laatste humanistische bevlieging.[35]

[3]

De mens is een dier onder de dieren, dat geldt ook voor zijn morele gedrag. De evolutionaire psychologie geeft daarvoor goede aanwijzingen: strijd, wraak, bedrog en zelfbedrog zijn kenmerkend voor dierlijke én menselijke gedragingen. Mensen laten zich bovendien in hun strijd om het bestaan niet leiden door welke overwegingen van goedheid dan ook. Genocide en dodelijk verraad zijn, als de omstandigheden dat eisen, blijkbaar de gewoonste zaak van de wereld[36]: 'Humans thrive in conditions that morality condems. ./. It is not only that the good life has very little to do with "morality". It flourishes only because of "immorality".'[37]
Mensen kunnen niet leven zonder hun illusies. Het christendom leerde ons denken in termen van waarheid, het humanisme in termen van het *zelf*. Illusies die door Gray hard worden aangepakt.[38] We moeten terugkeren naar de mystieke stilte en onbepaalde leegte van het Taoïsme in de wetenschap dat het leven een droom is waaruit we ons niet kunnen losmaken. Dit betekent niet dat we ons leven met illusies moeten opgeven, maar het is wel van belang dat we experimenteel te weten komen welke ervan het beste functioneren.[39]
Het oorspronkelijke, echte menselijke leven voltrekt zich zonder doel en bedoelingen, maar zoals de omstandigheden en de menselijke natuur het aangeven: je weet gewoon wat je moet doen. *To be* en *to ought* zijn onverbrekelijk met elkaar verbonden.[40]
Sterfelijk als we zijn, moeten we leven in het heden, zonder verre doelstellingen in de toekomst. Leven betekent activiteit en daadkracht. "Action preserves a sense of self-identity that reflection dispels. When we are at work in the world we have a seeming solidity. Action gives us consolation for our existence. It is not the idle dreamer who escapes from reality. It is practical men and women, who turn to a life of action as a refuge from insignificance.'[41] Dit zonder dat deze activiteit uitloopt op arbeid die wordt gekoppeld aan toekomstige zekerheden.[42] Activiteit ('action') is een doel in zich, een activiteit die zich afspeelt in het heden als een nooit eindigend ogenblik. Een bewust leven is daarbij alleen maar een last, het kan je doen inzien dat het leven alleen maar op toeval is gebaseerd en eenzaamheid biedt. En dat is verontrustend. Bij het gewone, aardse leven behoort ook de religie, niet als geloof, maar als een vanzelfsprekende, alledaagse praktijk. Secularisme, nihilisme en atheïsme zouden zonder het christendom ondenkbare begrippen zijn geweest.[43]

[5]

Dit leven staat wel heel ver af van het leven in een moderne, neo-kapitalistische maatschappij. Daar draait alles om werk en de beloningen die daarop staan. Daar vind je een scherpe scheiding tussen arm en rijk ('Social democra-

cy has been replaced by an oligarchy of the rich as part of the price of peace')[44] met daartussen in een verveelde massa die verstrooiing nastreeft en steeds op zoek is naar nieuwe producten om aan de vaak exotische behoeften te voldoen. 'The function of this new economy, legal and illegal, is to entertain and distract a population which -though it is busier than ever before- secretly suspects that it is useless.'[45]
En de toekomst? Zonder twijfel biedt de technologie grootse vergezichten, maar de vooruitzichten blijven somber[46] 'A high-tech Green utopia, in which a few humans live happily in balance with the rest of life, is scientifically feasible; but it is humanly unimaginable. If anything like it ever comes about, it will not be through the will of *homo rapiens*.'[47] De menselijke aard houdt -ook in de moderne tijd- iedere (morele) vooruitgang tegen.

[6]

Het boek van Gray is naar omvang en inhoud een schotschrift. Toch vat het -als je de grote lijnen vasthoudt- de antimoderne tendens van deze tijd goed samen. Vreemd genoeg zonder de groten van de laat-twintigste-eeuwse antimoderniteit -Bloom, Derrida, Foucault- ook maar één keer te noemen, terwijl haar oervader, Heidegger, naar de zijlijn wordt gedirigeerd. Ook gaat Gray niet in op de post-moderne aspecten die de huidige cultuur kenmerken, waardoor zijn behandeling van de ICT marginaal blijft.
Toch is het wel begrijpelijk dat zijn betoog in brede kring indruk maakt. Hij bevestigt de pessimistische ondertoon, die het huidige culturele en politieke leven kenmerkt, plaatst de discussie in een brede context en voorziet haar van aanspreekbare argumenten. Bovendien valt zijn flirtation met de oosterse cultuur, zoals altijd in een tijd van existentiële gelatenheid, in goede aarde. Mijn betoog zal zich gaandeweg losmaken van Grays sfeeranalyse, maar de aanleiding ervan -de belabberde toestand waarin de westerse en de mondiale cultuur lijkt te verkeren- zal een leidraad zijn.
Het naturalisme en het daarmee verbonden mensbeeld dat Gray verdedigt zou je eerder hebben verwacht bij Dawkins en de evolutionaire psychologie. Menselijke lichamen zijn immers omhulsels geconstrueerd door groepen van replicatoren. Seksuele en agressieve ESS stuwen het lichaam voort met maar één doel: overleving van het genetisch materiaal ten koste van dat van andere lichamen. Dat levert dan een mensbeeld op à la Gray: de *homo rapiens*, een gewelddadig, roofzuchtig en hebzuchtig dier.
Het is in ieder geval weldadig dat Gray inziet dat je een discussie over moraal, cultuur en politiek alleen kunt aangaan als je van te voren duidelijk stelt hoe je over de mens denkt en binnen welk kader je je betoog daarover plaatst.[48] Jammer is wel dat hij niet verder gaat en nalaat zijn positie nader te beargumenteren. Zijn oppervlakkige beroep op de evolutionaire psychologie gaat voorbij aan het feit dat de aanhangers daarvan juist ontkennen dat mensen (louter) agressieve en egoïstische wezens zijn. Integendeel, over de gehele linie van operante psychologie en ethologie tot aan de evolutionaire psychologie toe, is men het erover eens dat bij mensen agressie (grotendeels) wordt

aangeleerd en context-afhankelijk is.[47] Het is dus twijfelachtig of er voor een *homo rapiens* wel plaats is binnen het evolutionaire naturalisme. En juist omdat Gray volstrekt consequent vanuit dit mensbeeld redeneert, wordt het moeilijk de neerwaartse spiraal van zijn betoog serieus te nemen. Immers, enige lichtpuntjes zijn er zeker, vooral als je bedenkt dat het leven van heel veel mensen -in het verleden en in het heden- vredig en harmonieus verloopt. Van kwaadaardigheid is niets te bespeuren. En dat is voor iemand met een aangeboren roofzuchtige en gewelddadige trek nogal bevreemdend.

Psychologie en ideologie

Een individualistische psychologie die uitgaat van het subject met zijn innerlijke, gevoelsmatige en redelijke kenmerken, legt vanzelfsprekend de nadruk op diens individuele verantwoordelijkheid. Zij zal zich dan ook prettig voelen binnen (en worden ondersteund door) een ideologie die, zoals in de moderne, westerse cultuur, humanistisch is getint en mensen persoonlijk aanspreekt voor wat zij wel en niet doen. Dit was het geval met de humanistische psychologie van Rogers en Maslow[48], het is ook nu weer zo met de cognitieve psychologie.[49] Wil je mensen veranderen of geestelijk beter maken dan zul je dus zijn gedachten en gevoelens moet bewerken. Dit komt tot uiting in de psychotherapie, die eerder leidt tot aanvaarding van de status quo en van persoonlijke, negatieve situaties dan tot een weerbare houding tegenover sociale vormen van onrecht. 'Thus, emotional problems are perceived as the result of a failure of the individual to discipline his of her thoughts appropriately; the victims of social inequity or environmental deprivation are, it seems, to blame for their condition' (Chr.Lee).[50] Een argument dat we nog meer zullen tegenkomen.

Het naturalisme

De laat-moderne ideologie valt slecht bij het naturalisme. Nietzsche zou er niets mee op hebben en zou het bestaan ervan toeschrijven aan de moralistische neigingen van de slavenkaste om de rechten van de Heersers te beperken en om de moraal in utilitaristische richting te ontwaarden. Ook zou hij, evenals Skinner, maar dan op andere gronden, het individualisme ervan hebben gehekeld. Skinner van zijn kant zou een ideologie ontleden in termen van regelgeleid gedrag om vervolgens dit gedrag in de praktijk op zijn effectiviteit te beoordelen. Zo'n analyse en oordeel zullen binnen de huidige, laatmoderne context grotendeels zeer negatief uitvallen.
Dat je Skinner ervan kunt beschuldigen dat juist de operante psychologie de moderne ideologie bevestigt, is voor een gedeelte waar: sciëntistische, fysicalistische en behavioristische inzichten zijn ontstaan binnen de moderne westerse cultuur. Toch zal Skinner volhouden dat de operante psychologie en haar methoden neutraal zijn. Zij zouden ook in een geheel ander cultureel

klimaat kunnen zijn ontstaan (bovendien behoren de methoden zelf tot meest alledaagse menselijke activiteiten). Maar dit betekent wel dat behavioristische beïnvloedingswijzen vaak zullen worden toegepast om de status quo te bevestigen.

Politiek en ideologie

Iedere discussie over politieke aangelegenheden begint bij de ideologie die achter de politieke activiteiten schuilgaat.[53] Je moet weten welke verzameling van opvattingen, overtuigingen, inzichten en denkbeelden er in een groep of samenleving leven. Alleen zo kun je onderzoeken of de bedreven politiek in overeenstemming is met de beleden ideologie of dat er andere (verborgen) denkbeelden meespelen. Dit betekent dat je een duidelijke beschrijving moet kunnen geven van de ideologie als een vaste groepsovertuiging en van het functioneren daarvan binnen een bepaalde groep of samenleving.
Deze gang van zaken moeten worden onderscheiden van een (meta-) ideologie in de vorm een filosofisch betoog[54] of van een politiek manifest. Daarin worden in een systematische vorm alternatieven in kaart gebracht. Ook worden er analyses uitgevoerd van ethische en juridische begrippen die binnen de politiek een centrale rol spelen, zoals *macht* en *rechtvaardigheid*.
Maar wat is de zin van zo'n meta-analyse? Immers, zonder dat je nu met de marxisten behoeft te stellen dat iedere ideologie een collectieve illusie (een 'Nebelbildung') is, zonder dus te beweren dat een ideologie alleen maar een verkeerd inzicht biedt in de sociale en politieke realiteit[55], kun je toch niet ontkennen dat zij haar irrationele kanten heeft, haar rationaliseringen kent en haar vooroordelen koestert. Ideologie dan begrepen 'als eine Form des dezeptiven Vorwands, der vermeintlichen oder vorgeblichen Rechtfertigung überkommener, kritisch-rational nicht begründbarer Traditionen, Usancen, Praktiken usw., kurz: als <Rationalisierung> sogenannter >irrationaler< oder >emotionaler> Positionen und Anschauungen' (Heinz Schlette).[56] Ideologieën zullen dus maar al te vaak immuun zijn voor kritisch denken en redelijk handelen. En dat is maar goed ook. Waren ze dat niet dan zouden zij een van hun belangrijkste functies verliezen: het bieden van vastheid, zekerheid en troost. Vanuit de het naturalisme, en vooral vanuit de operante hoek, zal men de neiging hebben daarom om het gehele politieke bedrijf links te laten liggen. Zeker als men bedenkt dat humanistische opvattingen de westerse, moderne ideologie doordrenken. Nietzsche van zijn kant zal bovendien de ascetische trekken ervan verafschuwen. Tegen-ideeën zijn er dan ook binnen het naturalisme (en het positivisme)[57] nauwelijks ontwikkeld. Nietzsche staat bekend als een notoir a-politiek denker, Skinner is diep teleurgesteld en trekt zich in gedachten terug in Walden Two, ver weg van de grote politiek. [58]

En Skinner was niet de enige. Denk aan Marcuses *grote weigering*.[59] Maar ook Lyotard, Rorty[60] en Foucault[61] wenden zich af van de politiek en richten zich op eigen, kleinschalige projecten aan de randen van het systeem. Het hele anti-moderne denken is trouwens doordrenkt van wan-

trouwen tegen de huidige politieke denkwereld en/of de politieke praktijk[62], inclusief feministen en communitaristen.[63]
Hardhandig was de aanpak die Sartre voorstond[64] en die o.a. door de RAF ten uitvoer is gebracht. Ook de anti-globaliseringsbeweging maakt gebruik van gewelddadige acties. Deze beweging is, met theoretische steun van F.Jameson en A.Negri, de meest actuele actiegroep die de ideologie van het huidige economisch-politieke systeem onder handen neemt.[65]

Aantekeningen en verwijzingen

1. Ideologie in de zin van een vaste groepsovertuiging die onder meer functioneert als een code voor gedrag. Pieron 2004 I. 1.11. De vaste groepsovertuiging.
2. Pieron 2004 III. Exc.XXII. 3.1. Het harmoniemodel.
3. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII. 7.3 ('homo economicus'), 7.4 ('Vrijheid').
4. Je kunt de Rechten van de Mens in feite beschouwen als een weerspiegeling van burgerlijke codes.
5. Pieron 2004 III. Exc.XXII. 3.3.4. Globalisering.
6. Pieron 2004 III. Exc. XXII. 3.2. Het formeel-democratische model. Hier wordt aangetoond dat Helmut Kohl en de zijnen reeds met alle overtuiging zo'n model voorstonden. Verder wordt er gewezen op het verband tussen dit formele model en het militaire machtsdenken.
7. Pieron 2004 III. Exc.XXII.2.1.2. Sociale vrijheid als positief begrip. Een begrip dat door Sen wordt aangevuld met vrijheden die een garantie van transparantie en bescherming inhouden. Sen 2001, blz.38-40. Sen zelf spreekt van instrumentele vrijheid en stelt deze tegenover de constitutieve vrijheid, als uiteindelijk doel van het menselijke handelen (id. blz.36-37).
8. Godsdienst is, zoals Lenin terecht opmerkt, niets anders dan ideologie. Pieron 2004 IV. Exc.XXII.10.3.2.
9. Pieron 2004 I. 5.0.2. Religie/godsdienst, id. 5.3.1. Een definitie (van religie).
10. Pieron 2004 I. 5.3.2. Religie als sociaal-psychologisch verschijnsel.
11. Belangrijk is de ontwikkeling van een alternatieve filosofie en theologie binnen het feminisme. Voor een overzicht: Clack&Clack 2002, hoofdstuk IV.3.
12. Pieron 2004 I. 2.3. De vragen *hoe* en *waarom*.
13. Clack&Clack 2002, blz.5.
14. Caputo schrijft voor insiders een helder essay en overtreft daarin zijn grote leermeester, Derrida, die niet verder komt dan wat oer-profetisch gebrabbel aan de randen van de Heideggeriaanse Kosmos, gevoed vanuit Freudiaanse Binnenwerelden. Pieron 2004 I. *Inleiding in de filosofie*, een kritiek, blz.1.
15. Caputo 2005, blz.121.
16. Caputo 2005, blz. 8-9, blz.112 ('Religie als deugd').
17. Caputo 2005, blz.3, blz.24-36.
18. Caputo 2005, blz.12. Vergelijk: 'The religious edge to experience, that notion of life at the limit of the possible, on the verge of the impossible, constitutes a religious structure, the religious side of every one of us, with or without bishops or rabbits or mullahs. That is what I mean by "religion without religion".' id., blz.11. Elders: 'To have a religious sense of life is to long with a restless heart for a reality beyond reality, to tremble with te possibility of the impossible.' id., blz.15. Dit dan tegenover een *moderne* denker als Dewey, die stelt dat mensen juist hun mogelijkheden en hun idealen tot het uiterste moeten prikkelen om zo hun zelf volledig te ontwikkelen. Religie is in zijn ogen een kwaliteit die de mens zijn eenheid geeft. Pieron 2004 I. 5.3.2.2.
19. Caputo 2005, blz.118-125 ('The tragic sense of life').
20. Caputo 2005, blz.136.
21. Caputo 2005, blz.28.
22. Caputo 2005, blz.129.
23. Zie bv Norman 2004, hoofdstuk II ('Why science undermines religion') voor een klassieke samenvatting. In dit opzicht doet de aanpak van Caputo weldadig aan.
24. Niet dat Caputo als een Verlichtingsfilosoof het fundamentalisme wil neersabelen ("I want to dance and sing, not sneer!' (Caputo 2005, blz.95)). Zijn bezwaar richt zich vooral tegen het feit dat fundamentalisten zo'n sterk gezag toekennen aan een Boek, terwijl zij kunnen weten

dat teksten aan vele vormen van interpretatie onderworpen kunnen worden. Bovendien bewegen zij zich op het gebied van de politiek -in plaats van zich direct in te zetten voor de armen en lijdenden- zonder geweld te schuwen. Daarom: 'Fundamentalism is the passion for God gone mad.' id. blz.94-108, citaat: blz.107.
25. Pieron 2005 IV. Exc.XXXIX.5.1.4. Ethiek/Bulhof.
26. Caputo 2005, blz. 127-128.
27. Caputo 2005, blz.66.
28. Pieron 2004 III. Exc.XII. 1.1. De existentiële situatie.
29. Caputo 2005, blz.18, blz.27. Vertaling citaat: 'Ik ben mezelf tot vraag geworden.'
30. Gray 2002, blz.194, blz.195.
31. Hoofdstuk IV ('The unsaved') kan voor het grootste deel worden overgeslagen en dat geldt ook voor een aantal hoofdstukjes over actuele aangelegenheden in hoofdstuk V.
32. Gray 2003, blz.151.
33. Gray 2003, blz.156-159.
34. Gray 2003, blz. 38.
35. Gray 2003, blz.38-52, blz. 54-55.
36. Gray 2003, blz. 89-96. De voorbeelden die hij geeft zijn schrijnend.
37. Gray 2003, blz.107, blz.108.
38. Gray 2003, blz.24-28 ('waarheid'), blz.69-73 ('our virtual selves'), blz.78 *('The I'),* vergelijk id. blz.196: 'But the self that struggles to master the world is only a shimmer on the surface of things.'
39. Gray 2003, blz.78-83.
40. De beschrijving die Gray geeft van een oorspronkelijke cultuur valt geheel binnen de termen van het CSB.
41. Gray 2003, blz.194.
42. In operante termen is hier sprake van RGB.
43. Gray 2003, blz.126-128, blz.174.
44. Gray 2003, blz.162.
45. Gray 2003, blz.160.
46. Gray gaat zich ook te buiten aan vergezichten, waarin de niet-menselijke wereld wordt overschreden in de richting van een 'Gaian meaning of technology' (Margulis&Sagan). Een nieuwe digitale revolutie staat voor de deur. Gray 2003, blz.188-189.
47. Gray 2003, blz.184.
48. Pieron 2004 I. 8.1.1. Het belang van het mensbeeld voor de ethiek.
49. Pieron 2004 II. KCF 3.5.3k. Agressie: een menselijk kenmerk? Van belang in dit verband is het proces van *violentization*, dat beschrijft hoe gewelddadigheid iemand langzamerhand in haar greep kan krijgen (Morton 2004, blz.36-37). Een beschrijving die ook van toepassing is op het ontstaan van de geweldsgolf in de getto's. Het is trouwens uiterst bevreemdend dat Morton zonder enige nadere bewijsvoering zijn studie over het kwade begint met de uitspraak 'Human beings committing atrocities upon another with the same enthousiasm or carelessness that has always marked our species' (id., blz.1). Later zwakt hij zijn opmerking iets af (id., blz.35). Bovendien stelt hij dat mensen een ingeboren dispositie bezitten voor samenwerking en gevoelig zijn voor eerlijkheid en bedrog (id., blz.41). Ook hier zonder enig argument. Helder is het allemaal niet. Nog vager wordt het als hij stelt dat mensen in het bezit zouden zijn van een mentaal mechanisme dat geweld zou remmen (id., blz.42-43).
50. Pieron 2004 II. KCF 6.1.1. Het zelf als innerlijke kern.
51. Het blijft natuurlijk een opvallend gegeven dat ook de cognitieven uiteindelijk een puur mechanistisch model hebben ontwikkeld dat geen enkele ruimte overlaat voor persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid. Toch worden deze toch altijd weer, en dan via beschouwingen over het bewustzijn, aan het menselijk bestaan gekoppeld. Vergelijk Pieron 2004 II. KCF 6.1.3. De mens als wetenschappelijke constructie.
52. Lee 1998, blz.109.
53. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII. 0.4 -0.6. Politieke filosofie.
54. Pieron 2004 V. AD.0.1.2. Het discours een ideologie?
55. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.11.1 De opbouw van de cultuur.
56. Krings e.a. 1973 III [H.R.Schlette, Ideologie], blz.722. Een prachtzin!
57. Vergelijk de kritiek van de neo-marxisten op de positivistische menswetenschappen, een kritiek die ook de cognitieven raakt: Pieron 2004 I. 8.0.5.2.

58. Pieron 2004 III. Exc.XX.2. Walden Twee.
59. Pieron 2004 II. KCF.6.5.1. Marcuse, De absolute weigering.
60. Pieron 2004 IV. Exc. XXXIX.7.5.3. Ethiek/Rorty.
61. Foucault gaat uiteindelijk zelfs uit van een strikt persoonlijke ethiek van de vrijheid (als zorg voor zichzelf), die louter aan de randen (impliciet) de ander nodig heeft. Michel Foucault, Breekbare vrijheid. Boom/Parrésia, 2004, blz.186-189.
62. Pieron 2004 IV. Exc. XXXIX.7.5.2. Politiek en recht.
63. Pieron 2004 I. 8.10k.1. Het communitarisme. Zie ook id. V. AD.7.1. Grotestadsleven tegenover *community*
64. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.0.5 Ideologie tegenover politiek. Foucault en Sartre.
65. Pieron 2004 III. Exc.XXII.3.3. Het radicaal-revolutionaire tegenmodel, m.n. id. 3.3.4.

14. MORAAL

Amoraliteit

> Take any action allow'd to be vicious: Wilful murder, for instance. Examine it in all lights, and see if you can find the matter of fact, or real existence, which you call vice. In which-ever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions and thoughts. There is no matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, as long as you consider the object.
>
> David Hume[1]

[1]

Dieren en mensen tonen gedrag. Zij bewegen zich op een bepaalde manier, afhankelijk van de omstandigheden. Gedrag laat vaak bepaalde patronen zien, individueel en binnen het kader van een groep. Daarbij maakt het in eerste instantie weinig verschil uit of je naar het gedrag van bijen in een bijenkorf kijkt of van mensen in een stadscentrum. Het is beide gecompliceerd, effectief en uiteindelijk doelloos.
Wat je bij nadere studie wel ontdekt is dat mensen zich veel beter weten aan te passen aan nieuwe omstandigheden dan bijen. Zij ontwikkelen nieuwe gedragspatronen -zoals het grotestadsleven- en blijven niet hangen in hun eigen prehistorische genenpool. Maar ook dit soort gedrag, hoe gecompliceerd en effectief ook, blijft zinloos.
Verrassend is dat je bij de beschrijving van beide een term als *moreel* niet behoeft te gebruiken. Het is voldoende de gedragingen te omschrijven in termen van effectief en deugdelijk. Ook zal je geen woorden nodig hebben om het gedrag te karakteriseren in termen van bv (innerlijke) deugden. Als je ziet dat mieren blijkbaar veel vrije tijd hebben, zul je niet zeggen dat ze maar een lui volkje zijn of zul je ze, als ze hun vee melken, uitbuiters noemen. Dat geldt ook voor mensen. Als het iemand niet zou lukken het taalkundig universum van een menselijke cultuur binnen te dringen zou hij het menselijke gedrag moeten beoordelen naar dezelfde criteria waarmee hij het gedrag van bijen beoordeelt. En waarom ook niet? Moraal is immers niet meer dan een benoeming van het geheel van regelmatigheden in gedrag dat iemand waarneemt. Iedere (buitenaardse) outsider zal op den duur een goede beschrijving kunnen geven van en voorspellingen maken over het doen en laten van menselijke individuen binnen hun cultuur. Zoals wij als mensen dat kunnen van diertjes binnen een mieren- of bijengemeenschap.
Het is zelfs de vraag of een mens als insider beter af is. Hij zal aan allerlei culturele bijverschijnselen de voorrang geven boven de observatie van de gedraging sec. Bovendien zullen religieuze intuïties, filosofische overwegingen, psychologische verklaringen en vooral morele uiteenzettingen van binnenuit het zicht op de alledaagse werkelijkheid verduisteren. Een amorele benadering is in eerste instantie verhelderend genoeg. [2]

Dit betekent dus in de eerste plaats dat je de situatie zo neutraal mogelijk moet observeren en beschrijven (Skinner), waarbij je moet bedenken dat Nietzsche terecht opmerkt dat iedere observatie al een interpretatie is. Hoe dan ook een nihilistische visie: zo ziet de naakte waarheid *Jenseits von Gut und Böse* en *Beyond freedom and dignity* er nu eenmaal uit.
Op grond van hun observaties van natuur en leven bieden Nietzsche en Skinner beiden vervolgens ook een naturalistisch-ethische meta-interpretatie. Nietzsche neemt de overweldigende, wrede overvloed van het leven als norm voor een vol en instinctmatig bestaan, Skinner zet zich in voor wat Nietzsche juist minacht: een klein en geduldig leven aan de randen van de natuur. Skinner onderschrijft in grote lijnen de epicuristische en utilaristische basisprincipes, Nietzsche bestrijdt ze juist met alle kracht. Maar beiden vinden elkaar in hun verzet tegen het (klassieke) humanisme met zijn verdediging van rede(elijkheid), innerlijke vrijheid en plicht als leidende moreel-ethische beginselen.

[2]

Een naturalistische visie op de moraal kan niet anders dan vanaf de nullijn werken en zal daarom *amoraliteit* als basis nemen van het onderzoek. Je beoordeelt menselijk gedrag binnen een bepaalde context in eerste instantie pragmatisch in begrippen als efficiënt, effectief, nadelig en riskant, zonder er morele oordelen aan te koppelen als slecht, zondig, goed of edelmoedig. Zoals je ook naar de gedragingen binnen een apenfamilie kijkt. Je ziet apen eten, drinken, spelen, slapen, elkaar vlooien, elkaar slaan en knuffelen, seksuele handelingen verrichten, voedsel verzamelen, gereedschappen (leren) maken, onderling geweld gebruiken (soms tot in de dood toe), tekens uitwisselen (zelfs over zeer lange afstanden). Je ontdekt kortom een gecompliceerde, hoogstaande cultuur in werking.
Het aardige is dat je de gedragingen van de apen onderling kunt plaatsen binnen een eenvoudige -en weinig verrassende- verhaalstructuur[3] om deze vervolgens nader te analyseren aan de hand van de speltheorie.[4] Binnen een bepaalde machtsstructuur speelt een subject samen met zijn bondgenoten en helpers een spel ('strategie') van wit en zwart met de tegenstander(s). Zo'n verhaal zou je nu kunnen invullen -maar niet uitleggen- met begrippen als gewelddadig, liefdevol, zorgzaam, hulpvaardig, wraakzuchtig, boosaardig, vergevingsgezind, opofferingsgezind, leergierig en nieuwsgierig, zonder dat dit inhoudelijk iets zou toevoegen aan wat je al hebt gezien. Je merkt bv op dat moeders voortdurend met hun jongen bezig zijn en noemt dat zorgzaam. Maar je gaat een stap te ver als je zegt dat de moederaap blijkbaar een zorgzaam karakter heeft. *Zorgzaam* is niet meer dan een dispositionele term, een term die een bepaalde regelmaat veronderstelt.[5]
Apen vertonen lichamelijk opgewonden ('proto-emotioneel') gedrag, en gedragen zich daarnaar. Ook hier kan de verteller zijn verhaal verrijken, hij kan bepaalde situaties omschrijven met psychologische termen als verdrietig,

woedend, blij en angstig, maar zonder dat er iets wordt gezegd over de belevingen van de apen zelf.
Je kunt het verhaal ook larderen met morele begrippen die het gedrag van de apen bv typeren als bedrog, moord en verkrachting, maar dan wel in de wetenschap dat deze begrippen niets zeggen over de houding van de apen. Je kunt hun gedrag niet omschrijven in termen van deugdzaamheid, in termen dus van goed en kwaad.[6] Het enige waar je naar moet kijken is of het genoemde gedrag -iets wegnemen van een ander, sex met geweld afdwingen, een ander doden- binnen de groep wel goed functioneert, of het wel deugdelijk is. In dit verband is het niet verrassend dat veel van de bovengenoemde dispositionele begrippen niet neutraal zijn, maar een waardeoordeel inhouden in termen van goed en slecht. Karakter en deugdzaamheid vallen in het gewone leven meestal samen.

[3]

Wat voor de apen geldt, geldt in eerste instantie ook voor mensen. Met dit verschil dat mensen door het gebruik van taal in staat zijn gedrag en de situaties waarin dit voortkomt te benoemen en te typeren.[7] Wat zij bij apen kunnen doen, doen zij in de eerste plaats bij zichzelf. Dit zou geen probleem zijn als zij hun begrippen niet zouden zijn gaan hypostaseren: regelmaat in gedrag wordt vertaald in (intrinsieke) karaktertrekken, emotionele spanning in termen van innerlijke gesteldheden, functioneel en disfunctioneel gedrag in moreel-ethische kwaliteiten van goed en kwaad ('deugden'/'ondeugden'). Er vindt binnen de westerse cultuur een verinnerlijking plaats. Mensen worden in zichzelf opgesloten, zij lijken dan vaak onbereikbaar voor de anderen. Deze hypostasering wordt nog versterkt door het denkbeeld dat mensen een rijke belevingswereld bezitten die, gevoed door intenties, opvattingen, verlangens en behoeften, van directe invloed is op hun gedrag. En zo ontstaat er een humanistische psychologie die zich keert tegen iedere naturalistische en daarmee contextualistische benadering van mensen en hun (morele) gedrag. Daarin gesteund door cognitivistische en evolutionaire psychologen die zich maar al te vaak beroepen op mechanicistische modellen. Vreemd genoeg vaak gekoppeld aan psychische kwaliteiten als intentie, keuze, verantwoordelijkheid, vrije wil en morele intuïtie.[8] Allemaal blijkbaar psychische eigenschappen die het moreel-ethische handelen van mensen mogelijk maken.

Naturalistische ethiek

[1]

Een naturalistische ethiek start vanaf de nullijn en laat een heel domein van ethische schijnrealiteiten achter zich: een domein waarin alledaagse, morele begrippen via hypostasering en universalisering worden vastgelegd als intrinsieke normen en waarden, gedefinieerd in termen van *wezenlijk* goed en een

wezenlijk slecht. Een domein waarbinnen ethische feiten worden vastgelegd in waarheidsoordelen apriori ('Het is waar dat zo'n actie slecht is') en waar negatief-emotionele situaties worden begeleid door intrinsieke gevoelens als schaamte en schuld. Die dan ook nog uitgroeien tot ethische deugden.

Deze manier van humanistisch denken vind je terug in veel academische inleidingen in de filosofische ethiek. Zo wordt in de analyse van de menselijke moraal door Darwall uitgegaan van een *agent*, van diens *actions* (die *self-directed thought and agency* inhouden) en van de normatieve redenen *(reasons)* die zijn handelingen (*actions)* sturen. Het idee van normativiteit vormt vanuit deze visie de basis van alle ethiek. Ethiek is dan ook *'the inquiry into what we ought to desire, feel, be, or do.'* Dit gekoppeld aan de vanzelfsprekende gedachte dat gevoelens en overtuigingen -ondanks de schijn die ze tegen hebben- toch waarheid en objectiviteit inhouden en nastreven. Darwall: 'In feeling indignation at the massacre, and judging it despicable, we see our judgment as portraying an objective fact.'[9] Een vreemde manier van redenering. Een massamoord wordt door de winnaars enkel gezien als een gerechtvaardigde afrekening en een waarborg voor de toekomst. Dat is het objectieve gegeven.
Ook is het vreemd om te stellen dat je iets (niet) behoort te wensen of te voelen. Het enige wat je zou kunnen opmerken is dat bepaalde wensen en gevoelens niet in overeenstemming zijn met de morele code. Maar iemand kwalijk nemen dat hij zulke wensen en gevoelens heeft, doet aan oude kloostergewoonten denken, waar zulke subjectieve opwellingen hardhandig moesten worden onderdrukt, zonder dat dit natuurlijk hoe dan ook maar lukte. Gevoelens en wensen zijn louter bijverschijnselen bij gedragingen zoals die in een bepaalde situatie tot stand komen. Alleen doordat de situatie verandert, veranderen ook de wensen en gevoelens. Zelf kun je dat niet.

[2]

In een naturalistische ethiek worden menselijke activiteiten vanuit hun natuurlijke en culturele context beschreven, geanalyseerd en geïnterpreteerd in termen van functionaliteit en automatische goedheid.[10] Goed en verkeerd zijn functionele kwalificaties: soms kan een leugen van voordeel zijn, soms niet.

Liegen is een middel om je doel te bereiken, zeker tegenover je concurrenten en vijanden. Mackie: 'Truth-telling naturally goes along with cooperation; it is not obviously reasonable to tell the truth to a competitor or an enemy.'[11] Een standpunt dat vanuit de speltheorie direct duidelijk wordt: zwart spelen betekent dat je mag liegen, wit spelen dat je elkaar de waarheid behoort te zeggen en dat je elkaar vertrouwt. En zo lijkt het erop dat het zakenleven niets anders dan leugen en bedrog kan uitlokken.
Aan de andere kant maakt ook een teveel aan leugens het bestaanonleefbaar. Mackie stelt dan ook: 'A prudent man wil not squander his limited stock of convincing lies, but use it sparingly to the best effect'.[12] Een teveel aan leugens maakt dat je ongeloofwaardig wordt.

Een objectieve beoordeling van leugenachtig gedrag in intrinsieke termen van goed en kwaad is onmogelijk, ook omdat menselijk gedrag zich afspeelt binnen een web van activiteiten, je kunt er niet zomaar een activiteit uitnemen en daarop je ethische pijlen richten. Bedrog en verraad zijn vaak het resultaat van een complexe samenloop van omstandigheden en behoeven vanuit zo'n context niet bij voorbaat als slecht te worden afgedaan.
Het is duidelijk dat vanuit een naturalistisch kader de traditionele, moreel-ethische en humanistische terminologie in een nieuw licht komt te staan. Ook mentale strategieën als intentie en een vrije, bewuste keuze, intrinsieke belevingen als schuld en schaamte, ethische deugden als verantwoordelijkheid

en plichtsbetrachting worden terzijde geschoven of opnieuw gedefinieerd.

Als ik beweer dat ik het in mijn *bedoeling* lag om te helpen, zeg ik daarmee niet meer dan dat ik me min of meer bewust als doel had gesteld mijn vriend te hulp te schieten. Ik kan vervolgens alleen maar aantonen dat ik iets werkelijk met bedoeling (of met opzet) heb gedaan als ik *zichtbare* bewijzen heb van het feit dat ik doel en middelen tegen elkaar heb afgewogen.[13] Maar zo'n toevoeging maakt eigenlijk voor de situatie zelf weinig uit: het gaat om het getoonde gedrag of dat nu een automatisme of een (afgewogen) keuze is.
Keuzes zelf zijn niets anders dan afwegingen in de vorm van een implicatie, die is geplaatst binnen een schema van wensen/versterkers en context. Of ik een beoordeling in termen van goed of slecht geef, is afhankelijk van de effectiviteit van mijn keuze in de gegeven situatie, niet van ethische intuïties die mij de weg wijzen.[14] Ik kan beslissen om een bepaald voorwerp niet te stelen (en dus eerlijk te zijn), omdat ik de risico's te groot acht of omdat mij van jongs af aan is ingeprent dat stelen op den duur niet effectief is. Maar niemand kan uitmaken of ik me deugdzaam gedroeg omdat ik bang was voor de gevolgen of omdat mijn eerlijkheid een (ingeslepen) dispositie is. Deugden berusten op inprenting, maar zijn meer dan een gewoonte of gewenning. Deugdzaam gedrag berust op een afweging vanuit kennis van en inzicht in een bepaalde situatie. Zo kun je iets nalaten wat voor jou erg versterkend en/of belangrijk is, omdat het (op langere termijn) redelijk en verstandig is. Deze afwegingen van doel, middel en effect vallen binnen het argumentatie schema met versterkers als de bron van het gedrag. Dit zou tot de conclusie kunnen leiden dat deugdzaamheid bestaat uit een juiste argumentatieve afweging (op meta-niveau). Toch legt een behaviorist als Carpenter meer de nadruk op deugden als 'strong patterns of behavior that produces reinforcement for other persons. ./. [V]irtue is a stable or enduring trait that is manifested as a means of rewarding others without expectancy of any immediate payment in kind.'[15] Een denkbeeld dat je in verband kunt brengen met de verantwoordelijkheid die mensen voor elkaar dragen: je weet dat anderen sterk afhankelijk zijn van de positieve versterking die er van jou uitgaat, je bent verantwoordelijk voor hun gedrag. Deugd en verantwoordelijkheid gaan samen.
Hoe dan ook, vaststaat dat deugden zijn gebonden aan context en code. Je kunt ze niet veralgemenen. Dit tegenover de humanisten die een deugd als eerlijkheid innerlijk en intrinsiek zullen noemen.[16] Een deugd wordt in hun opvatting voortgebracht door een persoonlijkheid met karakter en wilskracht (ten goede), plichtsbetrachting[17] en verantwoordelijkheidsgevoel. Een wel heel bevlogen visie, die naturalisten terugbrengen tot een wat aardser impact. Carpenter: 'Traits such as honesty, dependability, courage, love, and the like cannot become fully serviceable unless they are developed in strength. That is, they become most useful only when firmly established as habitual. Therefore, they require a history of intermittent reinforcement plus broad support in the social community. If children grow up to think that impulsiveness, violence, self-centeredness, and dishonesty are more productive of rewards than what we call the virtues, they will fail to acquire the latter. And such learning will dilute the cohesive elements that give society its integrity.'[18]
Verantwoordelijk gedrag kun je gelijkstellen aan deugdzaam gedrag, ook dit berust op zelfbeheersing, afweging en versterking. 'When a particular act is part of a pattern and the reinforcement for it is obvious, we are inclined to say it was done on purpose and that the person should be held responsible for it. ./. [T]alk about responsibility is talk about the desirability or usefulness of imposing consequences. To say we hold someone responsible is to say we hope to change the person's behavior by punishing or reinforcing it' (Baum).[19]

→ I.5 Wetenschappelijke analyse [4]

Een van de meest vreemde wendingen binnen de westerse ethiek, tenslotte is, de stelling dat emotionele reacties als *schaamte- en schuldgevoel* deugden zouden zijn. Eerder het tegengestelde is het geval.[20] Zij zijn overblijfselen van het oude religieus-tragische mensbeeld en worden in de moderne tijd een middel om binnen de socialisatie individuen op negatieve manier moreel vast te pinnen. Schaamte- en schuldgevoel maken je tot willoos slachtoffer van morele intimidatie[21], zij staan een zelfstandig en verantwoord oordeel in de weg. Iets anders is het dat je weet dat je, ook in eigen ogen, een ander schade hebt aangedaan en dat je dat kan worden aangerekend en verweten. Je weet dan wat je te doen staat. Ook zul je een straf niet als onjuist beschouwen.

[3]

Een naturalistische ethiek is in staat naar de gegeven omstandigheden en in specifieke gevallen een passend oordeel te vellen, zonder zich vast te pinnen op waardeoordelen apriori.

Het is juist dat de (theoretische) natuurwetenschap niets over ethiek kan zeggen. Dit alleen al op meta-gronden. Putnam: '[F]or fundamental physics cannot explain the possibility of *referring to* or *stating* anything, including fundamental physics itself.'[22] Een stelling die iedere contextualistische denker zal beamen. Maar vanuit een reïstisch standpunt is het aan de andere kant mogelijk een gematigder standpunt in te nemen in de verhouding van wetenschap-werkelijkheid-ethiek. Zo liggen volgens de gedragswetenschap de uiteindelijke 'waarden', in de vorm van versterkers als feiten vast, hoewel deze 'waarden' neutraal en dus amoreel van aard zijn. Je kunt bv versterkt worden door het pijn aandoen van dieren en daar niets kwaads (maar ook niets goeds) inzien. Dat je dit gedrag als verkeerd gaat beschouwen, ligt aan je opvoeding. Veedrijvers bv kunnen hun dieren afbeulen zonder dat zij dat als mishandeling zien.
Het doden van mensen is een veelvoorkomend feit, maar of er in zo'n geval sprake is van moord, dus van verkeerd gedrag[23] hangt volledig af of dit gedrag binnen een bepaalde context wordt *gerechtvaardigd*. Denk aan de executie van gevangenen, mensenoffers, euthanasie, lynchpartijen, abortus, oorlog.
Wreedheid is, evenals *doden*, een neutraal begrip. Ik kan objectief beschrijven wat wreedheid is en duidelijk maken waarom ik dit gedrag wreed (= 'hard') noem. Deze hardheid kan ook een versterker zijn. Zo verdedigt Nietzsche wreedheid als een verfijnd genot, dat naar zijn mening alleen wordt afgewezen door zwakke en angstige mensen. Deze versterker wordt in moderne samenlevingen als moreel onjuist afgewezen, hoewel wreedheid soms, openlijk of niet, als een uiterste middel wordt gebillijkt wanneer de veiligheid van de maatschappij in gevaar lijkt te komen. Morele oordelen zijn rule-governed behavior en context-gebonden. Zij bezitten een feitelijke component. Denk aan negatieve versterkers als pijn en armoede. Wel zal het moeilijk zal zijn deze feitelijke gegevens vanuit de complexiteit van het persoonlijke en openbare leven los te weken van hun emotionele context en van de subjectieve kijk van mensen op de wereld.[24] Terecht kun je dan ook opperen dat een romanschrijver, veel beter dan de moraalfilosoof deze psychisch-sociale wereld kan analyseren en interpreteren in morele termen.[25]

→ II.10. De verhalenverteller.

Morele oordelen zelf berusten op argumentatieve vormen van redelijkheid, waarbinnen emoties en doelstellingen samenkomen in de context van alledag en worden geplaatst binnen feitelijke, morele en ethische verbanden. Oplossingen zijn praktisch van aard, de redelijkheid ervan is rekkelijk en berust zeker niet op waarheidsvinding. Lorenz Krüger: 'I think that the field of rationality is much wider than that of truth, and that this circumstance is of vital importance for the survival of rationality.'[26] Je komt niet verder dan *rational acceptability* [27], schijnbaar een zwak wapen in de strijd tegen de overvloed aan codices die vol staan van retorisch getinte, autoritatieve geboden en bevelen (hoewel ook die uiteindelijk op een, vaak goddelijke, logica zijn gebaseerd). Toch is deze benadering van rationaliteit de enige om de rationaliteit maatschappelijk te redden.
Ook het naturalisme houdt vast aan een zwakke vorm van rationaliteit -zo legt men binnen de operante psychologie nadruk op argumentatie als regelgeleid gedrag-, maar de consequenties ervan voor de moraal zijn onbepaald: zowel een utilaristische als een nietzscheaanse ethiek kunnen er de uitkomst van zijn.

[4]

Humanisten gaan verder en verbinden redelijkheid met een intern psychisch realisme, dat een waarborg is zijn voor een aangeboren vorm van menselijk rationeel handelen. Mensen zijn dan -ook ethisch-onafhankelijke denkers[28]

die inzien dat het onmogelijk is om te aanvaarden dat mensen zich in bepaalde omstandigheden *te goeder trouw* uiterst gewelddadig, boosaardig en wreed gedragen. In humanistische ogen weten mensen best dat zij verkeerd handelen en zullen zij zichzelf vanzelfsprekend als misdadigers beschouwen. Een misvatting, zoals Nietzsche heeft aangetoond. De wereld van geweld, wraak en wreedheid is een feitelijk gegeven, waarmee je moet leren leven. Zij heeft een eigen functionaliteit die begripsmatig wordt vertaald in het jungleprincipe.[29] Dit principe geldt bv binnen legers, jeugdbendes, criminele groepen en verzetsgroepen. Dat er -in speltheoretische termen- voortdurend zwart wordt gespeeld is te danken aan de omstandigheden waarin de deelnemers verkeren. In deze wereld heb je geleerd naar buiten toe voortdurend wreed, nietsontziend zwart te spelen en dat ervaar je als *goed.* Een welwillende houding tegenover je vijand zal als *slecht* worden beoordeeld, omdat het doel van de groep zo niet wordt gediend (en dit soort gedrag hardhandig wordt afgestraft).
Even objectief is het gegeven dat mensen meestal vreedzaam binnen het samenhangende en georganiseerde geheel van familie, stam en volk samenleven. Het bestaan wordt geordend en ingericht op grond van het principe van wederkerigheid (wit wordt met wit, zwart met zwart beantwoord). Emotionele situaties en conflictsituaties worden op een redelijke en verantwoorde manier benaderd. Geweld en wraak worden ingeperkt. De leden wordt geleerd dat waarheid spreken en je aan afspraken houden voordeliger is dan het tegendeel. Daarbij worden de begrippen *goed* en *slecht* ingevoerd als sturende begrippen ('mands'), die aangeven wat er van de leden wel of niet wordt verwacht.

[5]

Het jungleprincipe en de Gulden Regel lopen in iedere groep en samenleving door elkaar heen en in elkaar over. In een geordende samenleving blijken geweld en wraak onuitroeibaar te zijn, maar ze worden op een redelijke manier ingetoomd, bv via de rechtspraak. Binnen gewelddadige horden zijn aan de andere kant de onderlinge verhoudingen tussen de leden gebaseerd op onderling vertrouwen en eerlijkheid. Schort het daaraan dan volgt de catastrofe, zoals binnen de jeugdbende van Alex in *A clockwork orange.*[30]
Je kunt stellen dat het jungleprincipe gericht is op de vijand buiten, wat betekent dat iedere horde, stam of gemeenschap dit principe in beginsel met zich draagt. Het principe van wederkerigheid op zijn beurt stuurt de verhoudingen naar binnen toe en wordt gekenmerkt door welwillendheid. Deze principiële tweespalt verklaart ook dat er binnen (democratische) samenlevingen persoonlijke en collectieve neurosen kunnen ontstaan, omdat het jungleprincipe het op het slagveld[31], in de gevangenis en op het politiebureau als vanzelfsprekend wint van het beginsel van redelijkheid en matigheid.
In chaotische en conflictueuze tijden of in existentiële noodsituaties zal, tenslotte, het jungleprincipe zegevieren. Je kunt alleen je leven redden door in de

aanval te gaan en de ander, die niet je vijand behoeft te zijn, onderuit te halen. Doe je dit niet dan zal je weerloos ten onder te gaan. Dat je je leven hoe dan ook, probeert te redden zal je in deze negatieve omstandigheden niet als kwaad of slecht omschrijven. Of je je achteraf schaamt en schuldig voelt, hangt af van de codes die je hebt meegekregen. Ben je opgevoed in de modern-westerse cultuur, dan zul je weten dat je je misschien anders had kunnen gedragen, maar leef je in een nietzscheaans-aristocratische of criminele traditie dan zal je hebben geleerd hoe dan ook voor je zelf te vechten. En je zal je pas schamen en schuldig voelen -als je die gevoelens tenminste hebt meegekregen-indien je actie is mislukt omdat je je niet krachtig genoeg hebt geweerd.
Juist het jungleprincipe maakt het onmogelijk om uit te wijken naar een ruistige toestand. Zelfs een korte wapenstilstand is in beginsel onhaalbaar. Het ahimsaprincipe is niet van toepassing in dit soort negatieve situaties, vooral ook omdat dit voorschrijft dat je op een vreedzame manier *meester* wordt van de toestand. Maar die is er niet naar met al die professionele zwartspelers. Vanuit een naturalistische ethiek zal er in eerste instantie geen voorkeur worden getoond voor een van welke code dan ook, pas een uitvoerig onderzoek zal misschien kunnen uitmaken welke code uiteindelijk het beste het voortbestaan van mens, gemeenschap en cultuur kan bevorderen.

Regels

[1]

Spreken van karaktertrekken, emoties en deugden is, mits je ze niet tot innerlijke entiteiten verheft, gemakkelijk en nuttig. Met begrippen als ijverig, verdrietig en eerlijk vat je bepaalde situaties samen en maakt het mogelijk ze kort te omschrijven. Zij komen van pas binnen de communicatie en zijn erg geschikt als onderdeel van (morele)regels. Iedereen leert wat de woorden ijver, trouw en eerlijkheid zo ongeveer inhouden en op welke gedragssituaties ze slaan. Je kan dan via regels -instructies, voorschriften, geboden en verboden- laten merken wat je van anderen verwacht dat ze zullen doen in het soort situaties waarop deze begrippen vaak slaan. Het leven wordt op deze manier overzichtelijker en doelmatiger. [32]
Toch betekent het niet dat deze conceptualisering en (morele) regelgeving vanzelfsprekend passen bij het leven van mensen. Integendeel, morele regels staan in feite vaak los van een direct versterkende (= 'contingency shaped') omgeving. Ik volg ze niet omdat de situatie dat als vanzelfsprekend vraagt, maar omdat ik weet welke straf er op staat als ik ze niet volg. [33]

Het is de vraag of deze situatie zo paradoxaal is als Catania suggereert: 'Yet the contingencies that mantain the effectiveness of control by instructions have a paradoxical effect: Rule-governed behavior inevitable becomes behavior that is insentisive to contingencies.'[34] Stel je bent aan het wandelen en komt aan bij een stuk bos waar je uit ervaring van weet dat het er gevaarlijk is omdat er waakhonden rondlopen. Je wijkt uit. Hetzelfde zou je doen als er een bordje stond waarop voor waakhonden wordt gewaarschuwd. Dit gedrag staat ook onder invloed van dezelfde contin-

genties: de opzichter die je kunt tegenkomen, of zijn loslopende honden. Opvallend (maar niet paradoxaal) is natuurlijk het gegeven dat je zelf nog nooit aan zulke contingentiers hoeft te zijn blootgesteld, terwijl je je er vaak wel naar gedraagt als je zo'n bordje ziet.. Bij het vastleggen van dit soort van gedrag ligt er volgens Skinner een taak voor logici: 'One behaves logically by following rules which describe contingencies; at other times one might been behave in the same way after been exposed to the contingencies. The business of the logican is deriving new roles from old and arriving at descriptions of contingencies to which no one has necessarily yet been exposed.'[35]

[2]

Het gebruik van regelgeleid gedrag heeft verregaande consequenties gehad binnen de menselijke geschiedenis. Skinner: 'With the advent of verbal behavior and the possibility of the transmission of behavior by rules rather than by imitation and modeling, the human species moved rapidly toward effective cultures, but cultures that continue to rely on rule-governed behavior are less efficient than those in which contingencies of reinforcement derived from the fysical environment and from face-to-face interaction in social environments can take over. Cultures of the latter kind do not need to mantain the contingencies under which rules are followed.'[36] Het gaat om een uiterst kritische opmerking met verregaande consequenties, die indirect verwijst naar opvattingen als die van Rousseau en Tönnies over het verschil tussen (leef)gemeenschap en maatschappij.[37]
In een gezin zullen ouders en kinderen van jongs af aan hun gedrag op een natuurlijke manier op elkaar afstemmen. Er zijn wel regels, maar die worden als vanzelfsprekend nageleefd, en als dat niet gebeurt worden de consequenties direct voelbaar.

Er wordt binnen dit kader vaak veel nadruk gelegd op de eis dat je moet leren je in te leven en en je in een ander te verplaatsen.[38] Deze benadering hangt sterk samen met de humanistische tradities in het westen waar aan het subject een innerlijke belevingswereld wordt toegedicht die bovendien voor subject en buitenstaander (cognitief) inzichtelijk en doorzichtig zou zijn. Dit is ondenkbaar, eerder verdwijnen insider en outsider samen in een volstrekt ondoorzichtig moeras van vage en strijdige emoties, gekoppeld aan verhaalflarden zonder enige samenhang en organisatie. Juist daarom faalt iedere psychotherapie. Een heel ander chapiter is het dat je leert mee te leven met de ander (je belt en helpt hem) of leert mee te denken met hem om zo oplossingen te bieden voor zijn problemen. Maar medelijden is uit den boze.

Ook in (kleine) leefgemeenschappen zal het meeste gedrag op elkaar zijn afgesteld, zonder dat expliciete regels noodzakelijk zijn om het leven ordelijk en naar algemene tevredenheid te laten verlopen. Wel zal er vanaf het begin alles aan worden gedaan om de leden te leren bepaalde emoties en verlangens te onderdrukken die een gevaar betekenen voor hun persoonlijke ontwikkeling binnen de groep. Je kunt niet zo maar boos worden of driftig uitvallen, ook moet je leren sommige pleziertjes op te geven in de wetenschap dat je er later beter van wordt.[39] Je leert jezelf dus te beheersen, en in het verlengde hiervan met elkaar samen te werken. Rachlin: 'Whatever causes a person to sacrifice present pleasures for his or her own good at future times may also cause a person to sacrifice individual good for social good. The idea underlying the analogy is that cooperating with others *generally* results in

greater long-term good for the individual (although it may not do so all the time).'[40] Een van de kerngedachten van het utilarisme.
Nu zullen bij een opvoeding tot zelfbeheersing aan kinderen soms gemakshalve vuistregels worden meegegeven, maar dan wel zonder dat deze regels buiten de context van het leven van alle dag komen te liggen. Bovendien is de directe persoonlijke controle heel groot en wordt het daarmee gemakkelijker de juiste maatregelen te nemen om afwijkend gedrag te voorkomen. Geen seks voor het huwelijk? Zorg voor een goede scheiding van de seksen!
Later als de sociale situatie onoverzichtelijker wordt[41], zullen de regels worden vastgelegd, uitgebreid en vaak van een goddelijk keurmerk worden voorzien. En zo vervangt het goddelijk oog de ogen van moeder en buurvrouw. Een bijzonder hachelijke ontwikkeling.

Sociale controle

[1]

Kenmerkend voor mensen is dat de groep hun leven als individuen controleert.[42] Om een samenleving zo functioneel mogelijk te laten verlopen krijgt ieder individu zijn rollen toebedeeld. Je bent als vrouw een moeder voor je kinderen, een minnares voor je man, een hoedster van het huishouden, een zorgzaam en gehoorzaam kind van en voor je ouders (en een vertrouwde vriendin voor de andere vrouwen). [43]
Rollen zijn op hun beurt verbonden met een positie binnen de hiërarchische geleding. Hoe hoger de positie, hoe meer respect je mag verwachten. Iedere rol en iedere positie kent zijn eigen regels en eigen deugden. Een fraai voorbeeld van posities en de houdingen die je behoort aan te nemen, vind je in de *gezags(ver)houdingen* die werden uitgewerkt door Confucius. [44]
Rollen en posities bepalen voor een belangrijk deel in welke mate mensen invloed op elkaar kunnen uitoefenen. Een dochter is voor het verkrijgen van positieve versterking veel afhankelijker van haar moeder dan omgekeerd. De laatste heeft bovendien ook nog de negatieve versterkers in handen (maar onderschat de mogelijkheden van het kind niet: nachtelijk lang huilen en een plotselinge allerschattigste glimlach kunnen wonderen verrichten).[45] Een man heeft meer invloed dan een vrouw, een zoon meer dan de dochter. In groepsverband hebben stamhoofden en priesters gezien hun positie de mogelijkheid veel invloed uitoefenen op de gang van zaken.[46] Vaak wordt in dit verband *invloed* vertaald in termen van *macht*, maar dit is alleen toegestaan als er sprake van dwangmaatregelen die gepaard gaan met de dreiging van lichamelijk geweld.[47] Geld en bezit zijn dus geen primaire, maar afgeleide vormen van macht.[48]

[2]

Sociale controle, dat blijkt, bestaat in het ideale geval uit een evenwichtig toedelen van persoonlijke en sociale versterkers, naast een doordachte socialisering, waarbij iedereen ook zijn eigen rollen en posities -en daarmee verantwoordelijkheid- krijgt toegewezen.[49] Veel hangt er in dit verband vanaf of een groep of samenleving het coöperatieve model[50] als code aanhangt met hulpvaardigheid[51] als kenmerkende deugd en vertrouwen als kenmerkende houding. In een samenleving met het conflictmodel als basis overheerst de strijd om invloed en macht. Een evenwichtige aanpak op ieder gebied zal dan ontbreken omdat de verhoudingen niet zijn gebaseerd zijn op samenwerking, maar op onderdrukking en uitbuiting. Naast eerzucht, heerszucht, hebzucht als karaktertrekken tref je kenmerkende deugden aan als strijdbaarheid en gewelddadigheid.
In de moderne tijd krijg je te maken met het (burgerlijke) concurrentiemodel. Dit houdt het midden tussen beide genoemde modellen: er bestaat een gezonde wedijver tussen individuen, ieder met hun eigen belangen, zonder dat zij de wederzijdse belangen uit het oog verliezen ('do ut des').[52] Men gaat vriendelijk en fatsoenlijk met elkaar om. Welwillendheid wordt beschouwd als een kenmerkende houding. Over deugden wordt weinig gesproken. Het is de code van de grote, open wereld, de code van de grote stad.

Ontaarding en verval

De bovenstaande analyses van het menselijke sociale gedrag hebben een naturalistische inslag: kijk om je heen en probeer het sociale leven op eenvoudige en neutrale te beschrijven zonder je te begeven op het gebied van de psychologie. Een gedragsanalytische en sociologische benadering biedt genoeg houvast om een bevredigende interpretatie te geven van de de sociale feiten.[53] Een voorbeeld hiervan is Elijah Andersons boek 'The code of the city' dat een nauwkeurige en subtiele beschrijving geeft van het leven in een getto, met zijn strijd tussen fatsoen en de code van de straat. Een ethisch-politieke benadering van dezelfde soort problematiek wordt gegeven door Theodore Dalrymple. Hij gebruikt zijn beschrijvingen om een rechtstreekse aanval te doen op het functioneren van de verzorgingsstaat en zal een aanpak als die van Anderson eenzijdig en bevooroordeeld vinden. Als eerste komt Dalrymple aan het woord.

[1]

In zijn het boek *Life at the bottom* geeft Dalrymple vanuit het gezichtspunt van een langdurige psychiatrische praktijk korte beschrijvingen van het leven van de blanke onderklasse in GB, een leven van onderling geweld -vooral binnen relaties-[54], van mishandeling, verkrachting, zelfmoord en zelfmoordpo-

gingen. Ontelbaar zijn de onechte kinderen, de ongeschoolde en alleenstaande moeders, de steeds weer wisselende stiefvaders, de zwervers, hoeren, verslaafden, drugshandelaren en andere criminelen die aan je oog voorbijtrekken.
Het dagelijkse bestaan is vol gevaar en zonder enig perspectief, het leven voltrekt zich zonder enige diepgang, speelt zich af in een eeuwig heden [55], het is ontaard en verveeld. Mensen staan in een cultuur waar iedere hiërarchie van waarden ontbreekt[56], waar vorming en onderwijs het laten afweten, waar persoonlijke relaties, huwelijk[57], gezinsverbanden en religieuze bindingen zijn verdwenen. Dalrymple concudeert dan ook: '[I] have little hestitation in saying that the mental, cultural, emotional, and spiritual impoverishment of the Western underclass is the greatest of any large group of people I have ever encountered anywhere.' [58]
Het is zo langzamerhand het overbekende beeld dat je de laatste jaren van alle kanten wordt voorgezet, in je krant, Nova, SBS, films en soaps. Voor velen een schrijnend en verontrustend beeld. Toch ligt niet daar de kern van Dalrymples boek. Het doel ervan is om te laten zien dat niet de omstandigheden de mens maken, zoals de *liberals* jevoortdurend voorhouden, maar dat mensen een bewuste, vrije wil bezitten en dat zij in staat zijn, in welke omstandigheden ook, hun eigen keuzes te maken.[59] Zij kunnen en mogen hun verantwoordelijkheid niet op anderen afschuiven maar moeten zelf tot actie over te gaan. Of zoals een Nike-slogan het zegt: 'Just Do It.' [60]
Op de achtergrond van deze zienswijze staat het humanistische mensbeeld[61] met zijn specifieke denkbeelden rond betekenis en bedoeling: 'Human behavior cannot be explained without reference to the meaning and intentions give to their acts and omissions.'[62] Aan de andere kant -en dat klinkt nogal paradoxaal- heeft het linkse wereldbeeld volgens de schrijver de onderklasse wel gemaakt tot wat zij nu is, omdat het haar heeft aangezet zich te verweren tegen het verwijt dat zij haar rampzaligheid en verdorvenheid aan zichzelf heeft te danken.

[2]

Nu zijn denkbeelden altijd de weerspiegeling van wat er zich in een cultuur afspeelt. Bovendien kunnen deze als onderdeel van de culturele omstandigheden in de vorm van gedragsregels de ontwikkelingen binnen een samenleving versterken of afremmen. Dat de linkse elite -indirect- invloed heeft uitgeoefend op het gedrag van dat wat Dalrymple de onderklasse wenst te noemen zal niemand willen ontkennen. De vraag is dus alleen maar of de intellectuelen gelijk hebben als zij beweren dat de omstandigheden bepalen hoe mensen zich ontwikkelen of dat zij die omstandigheden voor een belangrijk deel aan hun eigen inzet hebben te danken.[63] Kijk je om je heen, verdiep je je in de wetenschappelijke discussie of bezin je je op het conservatieve erfgoed dan zeg je het eerste -de omstandigheden maken de mens-[64], lees je de klassieke, links-liberale literatuur -maar niet Marx- dan zeg je het laatste: je weet intuïtief

dat je een vrij wezen bent. En weer plaatst Dalrymple je voor een paradox: als conservatief verdedigt hij het linkse gedachtegoed om zo de denkbeelden van de conservatieven te bestrijden. [65]
Inhoudelijk poneert Dalrymple het *eigen schuld, dikke bult.* Dit tegenover het standpunt dat iemand alleen maar zoveel aankan als de omgeving hem toestaat. Bovendien kun je vanuit dit standpunt alleen verantwoordelijk worden gesteld voor de gang van zaken binnen je omgeving als je ook hebt geleerd er verantwoordelijk voor te zijn. Niet voor niets staat verantwoordelijkheid in het verlengde van zelfbeheersing (en het leren samen te werken). Je kunt iemand niet verantwoordelijk achten voor het feit dat hem niet geleerd is zich zelfbeheerst en verantwoordelijk te gedragen. En zelf gedraag je je bijzonder onverantwoordelijk als je de schuld legt bij de personen zelf en niet bij de samenleving die verantwoordelijk is voor de (re)socialisering van haar leden. Het is in dit verband dan ook uiterst kortzichtig om te veronderstellen dat de leden van de onderklasse op eigen kracht hun bestaan zouden kunnen verbeteren. De omstandigheden zullen moeten meezitten. Je kunt echt niet zomaar beweren dat 'the Real Me is an immaculate conception, untouched by human conduct: it is that unassailable core of virtue that enables me to retain my self-respect whatever I do. What I am is not at all determined by what I do; and insofar as what I do has any moral significance at all, it is up to others to ensure that the phenomenal me acts in accordance with the Real Me.'[66]
Natuurlijk erger je je aan het feit dat de slachtoffers van een systeem voortdurend roepen dat zij onschuldig zijn omdat zij, stellen zij, nu eenmaal in dat systeem zitten opgesloten. En zeker als je merkt dat het systeem dit verontschuldigende gedrag in stand houdt en jij zelf op dat moment niet in staat bent er werkelijk iets aan te doen om de mensen uit het moeras te helpen. In dit opzicht snijdt -ondanks al zijn gemopper en gejammer- Dalrymples kritiek op de huidige samenleving vaak hout. Maar daarin staat hij niet alleen. Van vele kanten en sinds vele decennia klinkt -ook uit sociaal-liberale hoek- de roep om een aanpak van de uitwassen van de moderne verzorgingsstaat. Van Dalrymple, en van het humanisme dat hij verdedigt, hebben we evenwel niets te verwachten: een mentaliteitsverandering -en dat is toch het enige waar hij primair aan kan denken- heeft nog nooit iets in of aan de wereld veranderd.

Burgerlijk fatsoen en de code van de straat

[1]

Vanuit de etnografie ziet een getto er heel anders uit dan vanuit de praktijk van een ziekenhuis- en gevangenispsychiater. Deze laatste krijgt voor het grootste deel te maken met slachtoffers van het systeem. Hun verhalen zijn vanzelfsprekend (te) negatief, terloops en eenzijdig. Nauwkeurige waarnemingen als die van Anderson tonen al snel aan dat er onder de oppervlakte

van een *slum* niet alleen sprake is van barbarij, integendeel er wordt vanuit de code van burgerlijk fatsoen ('code of civility') een voortdurende, vastberaden strijd geleverd tegen dat wat *de code van de straat* wordt genoemd. 'The culture of decency is characterized by close extended families, low incomes but financial stablility, deep religeous values, a work ethic and desire go get ahead, the value of treating people right, and a strong disapproval of drug use, violence, and teenage pregnancy. The street represents hipness, status based on ones appearance, and contempt for conventional values and behavior, which are easily discredited because of their association with whites. These behaviors can include doing well in school, being civil to others, and speaking Standard English.' [67]

De strijd tussen beide codes wordt onder de druk van de economische en politieke omstandigheden de laatste jaren meer en meer in het voordeel van de straatcode beslist. Dit geldt zowel voor Philadelphia, waar Anderson zijn onderzoek deed, als voor, maar dan in ietwat andere omstandigheden, de getto's in de andere grote steden van de USA en van Europa. Gemakshalve ga ik hier met Anderson uit van de situatie van de negerbevolking in de 'inner cities' van de VS.

De welvaart dreigt onder druk van de globalisering -en de opkomst van grote oosterse economieën- terug te lopen. Vooral voor lager geschoolden is er op den duur minder werk te vinden, zeker als je daarbij als neger al een slechte naam hebt in de grote wereld. En zo ontstaat er uit onmacht en frustratie in de getto's al gauw een ondergrondse economie die criminaliteit aan drugshandel koppelt.[68] Bovendien worden de getto's bestuurlijk maar al te vaak aan hun lot overgelaten. Er heerst een sfeer cynisme, corruptie, onwil. Maar het ergste is nog wel dat aloude instituties als gezin en school worden ondermijnd. Ieder gezag ontbreekt (ook al omdat de politie haar eigenlijke taken verwaarloost en vaak corrupt is), opvoeding en scholing gaan verloren.[69]
Dit maakt dat de mensen gedemoraliseerd raken. Terecht zijn zij erg bezorgd voor de toekomst. Nu al lopen er vuilnisbelt-kinderen rond. De kans dat Afro-Amerikaanse kinderen volwassen worden is kleiner dan die van kinderen in China of Sri-Lanka[70], bovendien is het sterftecijfer onder de Afro-Amerikanen schrikbarend hoog, wat gezien de miserabele toestand van de gezondheidszorg in de VS niet te verwonderen valt.[71] Er ontstaat dan ook een diepe haat tegenover het systeem en de malaise waaraan dit schuldig is.[72] 'According to the code [of the street], the white man is a mysterious entity, a part of an enormous monolythic mass of arbitrair power, in whose view black people are insignificant. In this system and in the local social context the black man has very little clout; to salvage something of value, he must outwit, deceive, oppose, and ultimately "end-run" the system.' [73]

[2]

Voor een buitenstaander is het vaak verrassend dat juist de negerbevolking in de grote steden zich van ouds wenst te houden aan de *Code van burgerlijk fatsoen*. Een code die binnen de blanke mainstream de vaste norm is voor deugdzaam gedrag. Van je wordt verwacht dat je je aan de regels houdt, autoriteit respecteert, welwillend en beleefd bent, je verantwoordelijkheid op je neemt. Het gezin staat in het centrum, met de man aan het hoofd en de vrouw in een zorgzame rol. Er heerst orde en tucht.[74] Met in alles de kerk als stut en steun. De wil om te leven vanuit de normen van fatsoen ('code of

civility') is een overwegende wens die, zelfs nu nog, tot diep in het hart van het getto reikt.[75]

Deze traditie wordt vooral gedragen door de man en vader ('decent daddy'). 'He tends to carry the weight of the race on his shoulders and represents his community to outsiders. He is highly principled and moral and tries to embody what to him are the best features of the wider society. ./. Moreover he stands for propriety, righteousness, religion and manhood, and is considered as a blessed man. The well-being of his familiy is his testament. Socially conservative, independent, strong, God-fearing, he believes in the work ethic.'[76]
En in tijden van onrust en moeilijkheden zijn daar nog altijd de grootmoeders. Zij staan 'strong, independent, willful, wise, and omniscient matriarchs who were not afraid to compete with men when was necessary.'[77] Zij treden als het moet hard op tegen de boze buitenwereld en houden de gezinnen (en de gemeenschap) bij elkaar. Hun rol is op dit moment bijna uitgespeeld, omdat ook zij niet tegen straat/crack-cultuur zijn opgewassen.

Binnen de openbare ruimten van het getto heerst nu een allesoverheersende en bikkelharde strijd om respect, macht en rijkdom. Een tegencultuur van geweld beheerst het gehele leven.

Het is buitengewoon cynisch dat een grote corporatie als Hilfiger juist dit leven neemt als model voor de rijke blanke jeugd en voor de Aziatische jongeren. Naomi Klein: 'Like so much of cool hunting, Hilfiger's marketing journey feeds off the alienation at the heart of America's race relations: selling white youth on their fetishization of black style, and black youth on their fetishization of white wealth.'[78] Even cynisch is het als blijkt dat Nike via binding aan zijn merk er de oorzaak van is dat veel jongeren in de getto's alles zullen doen -tot drugs verhandelen en moord toe- om in het bezit te komen van Nike-spullen. Nog schrijnender is het als je weet dat het juist de corporaties zijn die er door hun beleid van *outsourcing* ervoor hebben gezorgd dat de werkeloosheid en daarmee de armoede in de getto's enorm toenam.[79]

De macht op straat ligt bij groepen, die op hun beurt soms directe banden hebben met families die 'are known to be down with the street'. Deze maken de dienst uit.[80]
Persoonlijk kun je je binnen deze cultuur alleen handhaven als je je *macho* gedraagt in houding, gezichtsuitdrukking, gebaren, kleding, versieringen, sierraden en wapenbezit. 'A primary value is physicality and a willingness to resolve disputes through violence. Authority is asserted through conflict, and shouts, bites, punches, knife cuts, and gunshots are traded. It is very important to be bad, to be mean, because to be mean is also to be cool and highly regarded. It is essential *not* to be square or to emulate the wider society through behavior or sympathy.'[81]
Nee, je leeft snel, met lef, hardvochtig en roekeloos tot in de dood. Het lijkt er zelfs op dat je leven pas zin krijgt als je voortdurend wordt geconfronteerd met de mogelijkheid van een snel ophanden zijn van de dood.'[82]
De leefstijl op de straat wordt gereguleerd via een eigen gedragscode ('code of the street') die is gebaseerd op het conflictmodel en daarmee op het jungle-principe.[83] Iedereen kan deze code leren, er vertrouwd mee raken en ernaar handelen. In die zin is zij rechtvaardig.[84]

Het leven van de straat met zijn code van geweld dringt ook de huizen en gezinnen binnen. Er heerst chaos op elk gebied. Persoonlijke relaties verruwen en verharden. Jongeren worden ver-

waarloosd, de manier van opvoeding is agressief, het gedrag is overwegend destructief: kinderen worden seksueel misbruikt, alcohol en drugs beheersen vaak het gehele bestaan. De algehele sfeer is er een van herrie, irritatie, ruzie.

De code van de straat legt de regels van het openbare leven vast, geeft ieder zijn rol en plaats, en zorgt er in die zin voor dat het geweld beperkt blijft: 'The code works to organize publicly the community, limiting violence and street crime. It thus serves as a kind of policing mechanism, encouraging people to trust others with certain respect or to face the consequences.'[85] Dit betekent bv dat een jongen uit een fatsoenlijk ('decent') gezin verschillende rollen moet leren spelen[86] en zijn positie op straat goed moet kunnen inschatten.
Het bestaan in het getto ('the inner city') speelt zich af in een sfeer van dreiging, angst en wantrouwen, zeker nu het leven op straat de laatste jaren wordt beheerst door de handel in crack -een zeer naargeestige[87] maar ook lucratieve business-[88] en nog veel harder is geworden. Ook ouderen dragen nu uit noodzaak een wapen. [89]
Het leven van de straat heeft grote aantrekkingskracht op de jongeren -het bezit een 'magical magnetic quality'-[90], niet alleen omdat het je de kans biedt aan de armoede te ontkomen, maar ook omdat het je avontuur belooft en vooral omdat het je respect oplevert.

Fatsoenlijke ouders staan voor een dilemma: de straat is gevaarlijk, maar ook aantrekkelijk. Daarom moeten ze het spel wel meespelen, bv door voor hun kinderen dure kleren te kopen die passen bij het straatleven. Zo worden ze tenminste niet in verleiding gebracht om mee te gaan doen om op die manier aan hun spullen te komen.[91] Toch is de invloed van thuis beperkt: 'The neighborhood and the surrounding environmental influences, including available social and economic opportunities and how the child adapts to this environment, are key.'[92] Bovendien is de *peer group* het belangrijkste ijkingspunt voor sociaal gedrag binnen de gemeenschap. En mocht worden ontdekt dat je witte aspiraties hebt ('that you are acting white'), dan staat een harde aanpak je te wachten.[93]

En zo wint de straat het op alle fronten. Het burgerlijke principe van wederkerigheid *('do ut des')* gaat ten onder, het jungleprincipe zegeviert. De beschaving is weer terug bij af. Hobbes' oertoestand[94] wordt op een moderne manier aanschouwelijk gemaakt.

Aan de andere kant is het van belang te weten dat de meeste leden van subculturen die worden geregeerd door de straatcode geen sociopathisch gedrag vertonen. Je vindt er bv veel warme, emotioneel geladen vriendschappen. Bovendien weten de leden heel goed wat de conventionele code eist en kunnen zij zich schuldig voelen als zij niet aan de eisen ervan hebben voldaan. Zinloos geweld zal ook door hen meestal als boosaardig worden afgewezen. Hun gedrag is eerder immoreel dan amoreel. De vervreemding van de maatschappij en van de traditionele cultuur binnen de getto's heeft hun morele en emotionele persoonlijkheid niet in de kern aangetast.

Mensen in het getto ervaren de existentiële situatie weer aan den lijve.[95] Iedere dag heeft genoeg aan zijn eigen lijden, kwaadaardigheid en dodelijke incidenten. Het leven verliest zo alle zin en betekenis. Bovendien voelen veel (oudere) getto-bewoners zich alleen maar beschaamd en schuldig, omdat zij de ramp niet hebben weten te voorkomen. Zij worden in dit gevoel gesterkt door het

denkbeeld dat mensen zelf verantwoordelijk zijn voor de situatie waarin zij terecht komen.[96] 'These people believe that whatever success they have achieved in their own lives has been the result of personal determination, and thus they are inclined to blame those who have not been successful for not having made enough of an effort. Not to blame the victim would be to make it too easy for those victims of inner-city problems. And it would give the decent people no way of distinguishing themselves from the street people.'[97] Een passage die geheel in de lijn ligt van de visie van Dalrymple. Mensen zijn zelf verantwoordelijk voor hun gedrag, het wordt niet veroorzaakt door de structurele fouten van het systeem.[98] Een stelling waar Anderson het niet mee eens is: het is volgens hem duidelijk dat vooral de economische omstandigheden (en het politieke beleid) debet zijn aan de teruggang in de getto's, met juist de meest misdadige elementen als zwaarste slachtoffer.[99]

Aanpassing en verzet

De burgerlijk code heeft een grote invloed op het gedrag van mensen binnen de westerse maatschappij: vertrouw op de genade van God, op de interne kracht van het gezin en op de vrije wil als basis van persoonlijke verantwoordelijkheid. Voor 'decente' negers is de code een noodzakelijke voorwaarde voor een waardig bestaan binnen het wijdere, blanke systeem. Geen moment zal er bij hen twijfel opkomen aan het bestaan van God of aan de beslissingskracht van de menselijke vrije wil (en daarmee aan de eigen verantwoordelijkheid), noch zal je er horen hoe beperkt en eenzijdig het leven binnen het gezin eigenlijk is.[100] In de ogen van getto-bewoners is de code bovendien de enige mogelijkheid je te verweren tegen de gevaren van de straat.
Vanuit naturalistische hoek zal men deze stand van zaken met zorg bezien. De godsdienst werkt fatalisme in de hand -uiteindelijk ligt het leven in Gods hand- en functioneert vaak als een narcoticum.[101] De stelling dat mensen persoonlijk verantwoordelijk zijn voor de situatie waarin zij zich bevinden, maakt je blind voor het feit dat je samen onderdeel uitmaakt van een omvattend sociaal-economisch systeem dat het leven van iedereen beheerst. Daarbinnen zijn slachtoffers echt slachtoffers.
De burgerlijke code berust op het *do ut des*. Dat betekent dat het *wit* spelen als uitgangspositie wordt genomen, maar dan alleen als de ander ook met *wit* reageert. Speelt hij *zwart*, dan zal je direct terug moeten slaan (TT), hoewel je op grond van je ervaring misschien nogmaals *wit* kunt spelen (T2T). Je reageert in eerste instantie dus altijd welwillend en soms zelfs geduldig, maar je laat je niet in de hoek drukken. Met vrijheid en verantwoordelijkheid heeft dit gedrag niets te maken.
Nu is binnen democratieën *zwart* spelen in de openbare ruimte aan het politieke systeem zelf voorbehouden. Faalt dit systeem -en dat is hier aan de orde- dan houdt het TT je voor dat je voor jezelf moet opkomen. Doe je dat niet, dan kom je in een neerwaartse spiraal van rechteloosheid terecht. En hier

werkt de burgerlijke code averechts omdat zij van je eist dat je hoe dan ook gehoorzaamheid verschuldigd bent aan de -door God gegeven- overheid. En zo raakt het getto verdeeld -de harde straat tegenover het decente gezin- en vernietigt zichzelf. Alleen eenheid en een militante inzet kunnen in zulke situaties redding brengen. Een parallel met het Warschau-getto is schrijnend maar ook tekenend. Daar was het de honger, hier zijn het de drugs maar in beide gevallen vooral het quiëtisme die de organisatie van het verzet belemmerden.

Aan de andere kant, waarom zou je in verzet komen als het systeem zelf alle macht in handen heeft en je bovendien vermoedt dat dit systeem je als een etterende wond beschouwt die beter uitgesneden dan genezen kan worden. Burgers en arbeiders in negentiende eeuw waren tenminste nog loten van dezelfde -Dietse, Duitse of Franse- stam. Bovendien was hun strijd gericht tegen het systeem in zijn geheel en werd gedragen door een meerderheid van de bevolking. In het geval van de getto's is dit niet aan de orde. Men strijdt zijn eigen strijd, geïsoleerd van een systeem, dat zich democratisch noemt, maar juist op dit punt laat merken hoe diep het faalt.

Onzin, zullen de Dalrymples zeggen. Het systeem biedt persoonlijke en sociale vrijheid, iedereen kan hiervan profiteren. Mits je ook de mogelijkheden daartoe biedt, zullen hun liberale tegenstanders er aan toevoegen. En daarbij zijn we in de politieke realiteit van alledag beland. Dat betekent dat de liberalen met wel heel radicale oplossingen zullen moeten komen, willen zij de situatie meester worden. Maar alleen zo'n radicaliteit al maakt dat zij nooit de verkiezingen zullen winnen. En daarmee is de democratie dankzij zichzelf ten dode gedoemd, want het opruimen (of weer leefbaar maken) van de getto's is de lakmoesproef waar iedere democratie voor staat. [102]

Het negatieve beeld dat in de boven gegeven analyses wordt getoond, maakt duidelijk dat je alleen vanuit de gegoede middenklassen van de westerse samenleving nog kunt volhouden dat het sociale leven op aarde de moeite waard is. Elders heerst er grote verwarring die gepaard gaat met verval en pessimisme. En dat dicht in de buurt: te beginnen in het hart (of juist in de suburbs) van de grote steden van het westen.

Der Freigeist

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n -
Wohl dem, der jetzt noch - Heimat hat!

Nun stehst du starr,
Schaust rückwärts ach! wie lange schon!
Was bist du Narr
Vor Winters in die Welt - entflohn?

Nietzsche[103]

Voor Nietzsche zouden de analyses van Dalrymple en Anderson de bevestiging zijn geweest van zijn opvatting dat een democratische staat blijkbaar alleen de belangen van de burgerklasse dient en tot de ondergang van aristocratische culturen moet leiden, -culturen die in tegenstelling tot de democratische uitgaan van creativiteit, genialiteit, uitzondering, experiment, gevaar en nuance.[104]

Nietzsche -dat valt niet te verwonderen- heeft een sterke voorkeur voor hiërarchische staatsvormen. De democratie kan hij in eerste instantie niet anders zien dan een uitwas van de slavenmoraal die wordt gevoed door de leugenachtige leuze dat alle mensen gelijk zijn.[105] Sterker nog, slavernij is in de grond van de zaak onontbeerlijk voor een culturele-kunstzinnige ontwikkeling.[106] Later gaat Nietzsche de democratie zien als een bondgenoot in de strijd tegen de godsdienst.[107] Het betekent dat mensen de macht zelf in handen nemen en op een redelijke wijze moeten gaan uitmaken hoe zij hun bestaan zo draaglijk mogelijk kunnen maken.[108] Zonder dat hij de illusie heeft dat iedereen een plezierig leven zal zijn beschoren.[109] Wel zorgt de democratie ervoor dat mensen worden beschermd tegen tirannie en dat zij hun eigen leven kunnen inrichten. Zelfs merkt hij in *Jenseits von Gut und Böse* terloops op dat binnen de (huidige) democratie het Herentype en het Slaventype zich (ten goede?) vermengen.[110]
Aan de andere kant verzet hij zich hevig tegen het idee dat lagere (en zwakke) mensen de heerschappij in samenleving zouden kunnen verkrijgen. Democratie kan in zijn ogen geen politiek project zijn.[111] Mensen hebben beslist geen gelijke politieke rechten. Nee, de zeer strijdbare-nietzscheaanse elites van de filosoof-kunstenaar-heersers zullen autonoom de macht uitoefenen.[112] Er is in Marcuses termen sprake van (een vorm van) *repressieve* tolerantie.[113]

Iedere staat, ook de democratische, ondermijnt de hogere cultuur van de filosoof-kunstenaar-strijder als een vrije geest ('Freigeist'). Deze gaat ongebonden -vanuit een verfijnd heroïsme[114]- zijn weg op zoek naar nieuwe mogelijkheden.[115] Hij leeft vanuit een overvloed aan plastische, genezende, nabootsende en opnieuw herstellende krachten -tekens van een grote gezondheid- die hem de kans bieden zich in een avontuurlijk leven te storten, vol strijd en oorlogen, veroveringen, gevaar en droefheid.[116] 'Das, woran die zarteren Menschen zu Grunde gehen würden, gehört zu den Stimulanz-Mitteln der grossen Gesundheit.'[117]
Ook als filosoof gaat een vrije geest tot het uiterste.[118] 'Philosophie ./. ist das freiwillige Leben in Eis und Vorgebirge -das Aufsuchen alles Fremde und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann gethan war.' Het is de weg naar alles wat verboden is, een weg die soms zeer zwaar kan vallen.[119] Maar je herkent juist de sterke geest aan de mate

waarin hij deze waarheid aankan. Daarbij zijn hardheid en list waarschijnlijk de enige manieren om die waarheid te achterhalen. Ook kwaadaardigheid en ongeluk -of de combinatie van kwaadaardigheid en geluk!- kunnen je vaak een beter inzicht geven in belangrijke delen van de waarheid dan goedaardigheid en gemakzucht.[120] Niet voor niets wordt de filosofie gedreven door de driften en is uit op macht.[121] 'Das Ungewisse vielmehr, das Wechselnde Verwandlungsfähige Vieldeutige ist unsere Welt, eine gefährliche Welt -: mehr noch sicherlich als das Einfache, Sich-selbst-Gleich-Bleibende, Berechenbare, Feste, dem bisher die Philosophen, als Erben der Heerden-Instinkte und Heerden-Werthschätzungen, die höchste Ehre gegeben habe. In viele Ländern des Geistes bekennt und umhergetrieben usw.' [122]
Voor Nietzsche zijn analyses als die van Dalrymple en Anderson onderdeel van de moderne kijk op mens en samenleving. Ze raken kant noch wal omdat ze zijn ingekapseld binnen een burgerlijke slavenmoraal. Samenlevingen worden naar zijn mening uiteindelijk gedragen door het jungleprincipe. Dit is in de kern de drager van alle moraal, zoals je ook in de getto's kunt zien met hun straatcode: het kwade ('das Böse') is dat wat terecht vrees oproept.[123] Niet dat de invulling hiervan Nietzsche ook maar enigszins zal bevallen -ze mist alle drang naar verfijning, grootsheid en het nieuwe-, toch zal hij volhouden dat de wil tot macht hier op een heel eigen wijze functioneert. [124]

Een diepe bron van verachting voor Nietzsche is de moderne vorm van de slavenmoraal, het utilarisme[125], dat plezier, gemak, voordeel, nut en belang stelt vóór de wil tot macht. De redelijke, maar platvloerse code van het *do ut des* richt zich tegen die van noblesse en karakter. Vanuit deze laatste code laat je je niet leiden door doelen, maar leeft uit de overvloed van je instincten. Juist het onnutte en een zwaar leven bieden de sterke zijn perspectief. Goedheid staat volgens de moderne code gelijk aan het nuttige, het is een leefwijze aangepast aan de omstandigheden, passief en passieloos. Maar 'Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht: sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften -alle geordnete Gesellschaft schläfert die Leidenschaften ein -, sie weckten immer wieder den Sinn der Vergleichung, des Widerspruchs, der Lust am Neuen, Gewagten, Unerprobten, sie zwangen die Menschen, Meinungen gegen Meinungen, Musterbilder gegen Musterbilder zu stellen. Mit den Waffen, mit Umsturz der Grenzsteine, durch Verletzung der Pietäten zumeist: aber auch durch neue Religionen und Moralen!'[126] En eerlijk gezegd, aan deze eisen voldoen Mills *Genie* en Skinners *Frazier* helemaal niet.[127]

In het verlengde hiervan zou een wetenschappelijke benadering van de gettoproblemen Nietzsche met afgrijzen hebben vervuld. Alles wat hij in de slavenmoraal verwerpt, wordt door bv Skinner juist als het fundament ingebracht voor een wetenschappelijk-evolutionair model van een samenleving. Met *Walden Two* als zijn voorbeeld van een eenvoudig, aangepast leven van mensen binnen een geordend groepsverband. De bezwaren van Nietzsche liggen voor de hand. De temming van mensen, zoals in Walden Two, is in zijn ogen onmogelijk: de natuur is daarvoor nu eenmaal veel te sterk.[128] Je ontkent het leven in al zijn overvloed, irrationaliteit, toevalligheid en dionysische natuurlijkheid. En dat zal zich wreken. Alleen een samengaan van het apollinische en dionysische geeft culturen een werkzame grondslag.[129] Daarbij krijg je sterk de indruk dat Nietzsche elke samenlevingsvorm zou accepteren

als de elites zich maar politiek en cultureel naar eigen inzicht voluit kunnen ontplooien. Een bepaald concept heeft hem niet voor ogen gestaan, hoewel voorbeelden uit het verleden hem zeker voor ogen zweefden. [130]

Deze voorbeelden zijn niet te vinden in het werk van de anti-moderne Nietzscheaanse school. Daar vind je het gehele interpretatieve apparaat van Nietzsche terug -met al zijn onzekerheden en tegenstrijdigheden- maar nergens wordt ingehaakt op het kernprobleem van diens filosofie: hoe is het mogelijk in de toekomst de positie van de politieke elites te vrijwaren en aan hen de positie toe te kennen die hun overeenkomstig hun karakter en voornaamheid toekomt? Integendeel je krijgt de indruk dat je het beste aan de randen van het systeem aan het werk kunt gaan zonder je te bekommeren om de wezenlijk politiek-ideologische aspecten van de samenleving.

Conclusie

Dit alles betekent eigenlijk dat je binnen het naturalisme in eerste instantie Nietzsche moet beschouwen als een criticaster die maar al te vaak in alle duidelijkheid de zwakten van de moderne cultuur aan de kaak heeft gesteld zonder dat hij anderen ervan kon overtuigen dat het in de natuur en de cultuur werkelijk zo toegaat als hij veronderstelt. En overtuigen moet je.
Bovendien de enige strijdbare elites van deze tijd -de leiders van drugs- en straatbendes, van guerrillagroepen, van grote bedrijven en sociaal-politieke instellingen- voldoen volstrekt niet aan de eisen die Nietzsche aan hen zou stellen.
In het derde deel keren we dan ook terug naar de nuchterheid van het evolutionair-wetenschappelijke naturalisme om zo te proberen enig inzicht te krijgen in de problemen die vooral door Anderson zijn opgeroepen en die grootste uitdaging vormen voor een samenleving die zich democratisch en verlicht meent te mogen noemen.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Hume 1985, blz.468.
2. Pieron 2004 II.10.38.4. Amoraliteit.
3. Pieron 2004 II.10.26. De verhaalstructuur.
4. Pieron 2004 IV. Exc.XXVII.3. Het strategische spel: de sociaal-psychologische achtergronden.
5. Pieron 2004 III. Exc.XIV.7. Dispositie.
6. Pieron 2004 II. KCF. 4.1.1. De oorsprong van het begrip aretè.
7. Pieron 2004 V. AD.V.4C. Emoties. Op deze plaats Karin Spaink sprankelend over de samenhang taal/denken en emotie.
8. Volgens Mackie is er bij morele intuïtie sprake van een wel heel wereldvreemde manier van kennis: 'a special sort of intuition' is a lame answer, but it is the one which the clear-headed objectivist is compelled to resort'. Mackie 1990, blz.39 ('The argument of queerness').
9. Darwall 1998, blz.4, blz.5 (citaat), blz.19, blz.25 (citaat).
10. Pieron 2004 III. Exc. XXI.1.2.3. Automatische goedheid.
11. Mackie 1990, blz 182.
12. Mackie 1990, blz.183.
13. Voor een zuiver operante benadering: Baum 2003, blz.77-79 ('One could say in this sense that operant classes are defined in terms of their purpose', id., blz.77).

14. In dit verband is het van belang nogmaals te benadrukken dat de versterking zelf moreel-ethisch neutraal is en blijft.
15. Carpenter 1974, blz.180.
16. Over deugd: Goldie 2004, blz.36, blz.41-43, blz.71, blz.98 (met een sterke relativering). Vergelijk Pieron 2004 II. KCF 4.1. Virtus/aretè.
17. Mackie 1990, blz.64-77 (met een bespreking van Searles argumentatie rond het denkbeeld van de verplichting naast een afwijzing van een intrinsieke betekenis van het *ought*).
18. Carpenter 1974, blz.182-183.
19. Baum 2003, blz. 170-171, Skinner 1965, blz. 341-342. Vergelijk Mackie 1990, blz.164-167, blz.208-215.
20. Niet dat emoties of 'emotionele gevoelens' ooit (on)deugden zouden kunnen zijn. Emoties overkomen je (je kunt je er niet voor schamen), gevoelens als schaamte zijn belevingen, je kunt niet van deugdzaam gedrag spreken. 'Schaam je!' is trouwens een onzinnig gebod, in feite betekent het: 'Wat dom van je, je had beter kunnen weten, doe zoiets de volgende keer niet weer!'
21. Zie bv Harré&Parrot 1996 [J.Demos, Shame and guilt in Early New England], hoofdstuk IV.
22. Nussbaum&Sen 2005 [H.Putnam, Objectivity and the science-ethics distinction], blz.154.
23. De bewering '*moord is verkeerd*', is een pleonasme. Toch wordt dit gesteld door Vivian Walsh en uitvoerig geciteerd door Putnam ,maar zonder commentaar. Nussbaum&Sen 2005 [H.Putnam, Objectivity and the science-ethics distinction], blz.143.
24. Haack 2003, blz.60-68 ('Warrant - the personal conception').
25. Nussbaum&Sen 2005 [H.Putnam, Objectivity and the science-ethics distinction], blz.145-146.
26. Nussbaum&Sen 2005 [L. Krüger, Commentary on Putnam], blz.160.
27. Nussbaum&Sen 2005 [L. Krüger, Commentary on Putnam], blz.159, blz.163.
28. Vergelijk Nussbaum&Sen 2005 [L. Krüger, Commentary on Putnam], blz.162-163.
29. Pieron 2004 II.10.38.5. Drie basisbeginselen: het jungleprincipe, de Gulden Regel, het ahimsa-principe.
30. Pieron 2004 II.10.40-46.
31. Dit ondanks alle oorlogsrecht. De term oorlogsrecht houdt dan ook niet voor niets een contradictie in.
32. Pieron 2004 I.8.2. De groep en haar regels.
33. BSS/CH 1984 [Skinner, Response to Place], blz.577.
34. BSS/CH 1984 [Catania, Summing up], blz.713.
35. BSS/CH 1984 [Skinner, Response to Place], blz.577.
36. BSS/CH 1984 [Skinner, Reply to Catania], blz.718.
37. Pieron 2004 II.10.38.3D. De sociale orde.
38. Zelfs bij Mackie 1990 (blz.92-97).
39. In moderne tijden maakt deze afweging van *de gevolgen op de lange(re) termijn* deel uit van de praktische argumentatie. Binnen deze vorm van argumentatie is men er op uit om wensen en behoeften binnen een redelijk kader te plaatsen. Pieron 2004. I. 9.10.2. De centrale formule.
40. Rachlin 1991, blz.284.
41. Vanuit deze beschrijving is het niet noodzakelijk een contracttheorie als basis van menselijke samenlevingen te veronderstellen. Integendeel, het lijkt er sterk op dat de sociaal-morele verhoudingen als vanzelfsprekend zijn ontstaan, ook als groepen en stammen zich verenigen in volken.
42. Pieron 2004 III. Exc.XXI.1.2.2. Skinner, Het zelf (met het onderscheid tussen de groep als *controlling* en het individu als *controlled self*). Vergelijk de strijd tussen collectivisten en atomisten: Pieron 2004 I. 8.3.3.3.
43. Voor de positie van de vrouw en de (vermeende) verschillen met de man: Pieron 2004 IV. Exc.XLVI. Over nieuw hersenonderzoek: N. Korteweg, Anders maakt eender. NRC W&O 08/09-10-05. Zie ook id. 2.2.2. Sarah Hrdy, waar een genuanceerd beeld wordt gegeven van de vrouw als moeder.
44. Pieron 2004 V. AD.VI.7.1. Confucius. Vijf relaties en tien houdingen.
45. Pieron 2004 II. KCF.5.2.1. Invloed en overwicht.
46. Pieron 2004 II. KCF.5.2.2. Persoonlijk overwicht.
47. In die zin voldoet de invloedrijke definitie die Foucault van *macht* geeft niet aan de eisen. Pieron 2004 II. 5.2.0.2.
48. Pieron 2004 II. KCF.5.2.5. Macht, id. 5.2.7. Conclusie (Gezag, autoriteit, macht).
49. Pieron 2004 II. 5.2.3. Sociale controle.

50. Samenwerking zit beslist niet in de genen, maar moet worden aangeleerd en bovendien blijvend worden versterkt, omdat zij erg gevoelig is voor een specifiek menselijk gebrek: iedereen zal het prima vinden dat mensen samenwerken, maar dat betekent nog niet dat hij vindt dat hij daarbij betrokken behoeft te zijn. Voortdurend zullen mensen dan ook proberen zich aan het coöperatieve proces te onttrekken. Rachlin 1999, blz.284-285.
51. Pieron 2004 III. Exc.XXII.2.3.2.1. Wederzijdse hulpvaardigheid.
52. Pieron 2004 IV. Exc.XXVII. 3.1.2. Drie modellen. Het conflictmodel huldigt het jungleprincipe als gedragscode, het concurrentiemodel het *do ut des*. Pieron 2004 II. 10.38.3D. De sociale orde. De tegenstelling tussen beide codes wordt vaak geïllustreerd aan de hand van het Dilemma van de gevangene: het conflictmodel speelt overwegend zwart, het *do ut des* overwegend wit. Pieron 2004 IV. Exc.XXVII.3.4.
53. Pieron 2004 I.8.3.3.1n. Sociale feiten.
54. Dalrymple 2001, blz.45-46.
55. Dalrymple 2001, blz. 70.
56. Dalrymple 2002, blz.166, blz.184, blz.187.
57. Ook hier wordt de beschuldigende vinger weer eens gericht op de linkse intellectuelen die de sex vrij zouden hebben gemaakt van persoonlijke binding en verplichtingen. Een loze opmerking, die een meer ontspannen zienswijze op sex verwart met een amorele benadering ervan. Dalrymple 2001, blz.xi, blz.40-41. Vergelijk Pieron 2004 V. AD.II.6. Sex. Het esthetisch-ethische model.
58. Dalrymple 2001, blz.viii.
59. Dalrymple 2001, blz.124-133. Met een voortdurende verwijzing naar het gevaar dat je de mens als een automaat gaat zien (zie bv id., blz.206).
60. Klein 2002, blz.271.
61. Met een (eclectisch) uitstapje naar de cognitieve psychologie: Dalrymple 2001, blz.157 ('de mens als een probleem creërend en een probleem oplossend wezen').
62. Dalrymple 2001, blz. ix, vergelijk id., blz.24.
63. Het is duidelijk dat Dalrymple op deze manier de noest werkende en hoog-culturele Britse middenklasse (en hogere klasse) vrijpleit van alle ellende in deze wereld. Hij vergeet daarbij dat deze klasse(n) door een team van etnografen ook aan mootjes kan (kunnen) worden gereten. Vergelijk de discussie over de vraag of je niet aan iedereen crimineel gedrag moet toeschrijven. Dalrymple 2001, blz.209-211.
64. Het conservatisme ontkent juist dat mensen een vrije autonome persoonlijkheid bezitten, zij zijn onderworpen aan de sociale omstandigheden. Alleen de elite is vrij in haar handelen. Pieron 2004 III. Exc.XXII. 2.0. Het aristocratische ideaal, id. Exc.XXIII. 4. Conservatisme als ideologie.
65. Dalrymple zou zich met enige argumentatieve handigheid uit deze valstrik kunnen verlossen, maar het probleem is dat hij filosofisch weinig doordacht te werk gaat en de problemen waar hij zichzelf voor stelt, blijkbaar niet doorziet. Zo geeft hij voortdurend aan dat mensen worden aangetrokken door versterkers in de omgeving, maar noemt deze positieve versterking dan een (vrije) keuze. Zie bv Dalrymple 2001, blz.120-121, blz.202.
66. Dalrymple 2001, blz10.
67. Anderson 1999, blz.287.
68. Anderson 1999, blz.110, blz.145, blz.234, blz.315.
69. Anderson 1999, blz.36, blz 320-321.
70. Sen 2001, blz.6.
71. Sen 2001, blz. 21-24, blz.96-98.
72. Anderson 1999, blz.204-205, blz.315.
73. Anderson 1999, blz.313-314.
74. Moet er worden gestraft -en dat is vaak het geval-, leg dan uit waarom je het doet. Anderson 1999, blz.42.
75. Anderson 1999, blz.35-36, blz.312.
76. Anderson 1999, blz.180-187, citaten: blz.180, blz.182.
77. Anderson 1999, blz.208.
78. Klein 2002, blz.76.
79. Klein 2002, blz.369-371. Vergelijk id. hoofdstuk IX-XI ('No jobs'), blz.195-275.
80. Anderson 1999, blz.73.
81. Anderson 1999, blz.286.

82. Anderson 1999, blz.92, blz.134-136.
83. Het conflictmodel heeft een speltheoretische achtergrond heeft, het jungleprincipe een ethische. Vergelijk Anderson 1999, blz.179.
84. Anderson 1999, blz.91-92.
85. Anderson 1999, blz.105. Vergelijk id., blz.9-10.
86.Voor de buitenstaander wordt het zo wel heel moeilijk om te zien wie er nu *decent* is of *street.*
87. Anderson 1999, blz.235, blz.273-274.
88. Anderson 1999, blz.215.
89. Anderson 1999, blz.23.
90. Anderson 1999, blz.235.
91. Anderson 1999, blz.42, blz.53.
92. Anderson 1999, blz.68.
93. Anderson 1999, blz.65.
94. Pieron 2004 II. KCF3.5.1.1. Hobbes.
95. Pieron 2004 I. 5.1.1 (Existentiële kenmerken), Exc.XII.1.1. De existentiële situatie.
96. Met het probleem dat je vanuit de sterk godsdienstige achtergronden van de *civility code* in moeilijke omstandigheden toch sterk de neiging hebt je te beroepen op de goddelijke voorbeschikking. Vergelijk Anderson 1999, blz.147-148.
97. Anderson 1999, blz.324.
98. Anderson 1999, blz.213.
99. Anderson 1999, blz.315, blz.36.
100. Pieron 2004 II. 6.3. Het gezin als opvoedingsinstantie. De idealisering van het beeld van huwelijk en gezin wordt versterkt door de conservatieven, vooral in de VS. James Q. Wilson, Wie trouwt heeft een langer leven, betere seks en fatsoenlijke kinderen. NRC 22/23-10-05.
101. Pieron 2004 I. 6.4. De discussie rond religie.
102.Hendrik Hertzberg -een linkse liberaal- stelt in zijn *Politics* het hele scala van sociaal-politieke (en culturele) onderwerpen aan de orde, met uitzondering van de positie van de negers en de rampspoed die zich in getto's afspeelt. Terwijl hij de democratie toch een goed hart toedraagt. Hertzberg, H., Politics. Observations & arguments, 1966-2004, Penguin, New York, 2004.
103. Nachlass 1884-1885, KSA XI 28[64], blz.329. Uit het gedicht *Der Freigeist, Abschied.* Vergelijk Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 377, blz.628-631 ('Wir Heimatlosen'). Zie verder Ottmann 2000 [C.Zittel, Einsamkeit], blz.218. De wandelaar speelt niet voor niets een opvallende rol in het werk van Nietzsche (en binnen de romantiek).
104. Nachlass 1885-1887, KSA XII 9[139], blz.414. Nietzsche acht in het algemeen de staat een bedreiging voor de cultuur (en van de filosofie). KSA I, G.Colli, Nachwort, blz.907.
105. Nachlass 1884-1885, KSA XI 26[364], blz.247 ('die grosse Lüge "Gleichheit der Menschen").
106. Der griechische Staat, KSA I, blz.767. Vervolgens zou Nietzsche, althans volgens Campioni, een ontwikkeling hebben voorzien in een sterk technologische en procesmatige richting. Deze mondt naar (post)moderne inzichten uit in een samenleving als een FT-systeem, waarin ieder zijn eigen rollen en posities volautomatisch (als in een raderwerk) inneemt. In Nietzsches visie kan in zo'n situatie de energie spaarzaam worden gebruikt en dat geeft elites de kans hun leven in overvloed uit te leven. Ottmann 2000 [G.Campioni, Aristokratie], blz.193. Huidige interpretaties van deze ontwikkeling wijzen evenwel in een heel andere richting: juist het (elitaire) machtscentrum zal wegvallen. Culturen komen in een leegte terecht. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.7.5.2. Guéhenno ('Het zachte geronk van de machine wordt een doel op zich'). Dat Nietzsche trouwens ook maar enigszins in de richting zou hebben kunnen denken van de samenleving als organisme of (mechanistisch) systeem lijkt me twijfelachtig.
107. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 245, blz.205. Vergelijk id., nr 472 ('Religion und Regierung'), blz.302-307.
108. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 438, blz.285.
109. KSA I, G.Colli, Nachwort, blz.907.
110. Jenseits von Gut und Böse , KSA V, nr 261, blz.213.
111. Ottmann 2000 [U. Marti, Demokratie], blz.215-217. Vergelijk de kritische zienswijzen op de moderne democratie van een Dahl, Bachrach (Pieron 2004 III. Exc.XXII, 1.1.1.) en Michels (Pieron 2004 III. Exc.XXII, 1.1.2 + ref.).
112. Pieron 2004 I. 8.7.2.4. De nieuwe mens, id. 8.7.2.3n (democratie).
113. Pieron 2004 II. KCF 5.2.7.3.

114. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 291, blz.234 ('Vorsicht der freien Geister'). Zie verder Ottmann 2000 [G.Campioni, Freigeist], blz.235-237.
115. Nachlass 1875-1879, KSA VIII 17[44], blz.304.
116. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, Vorrede 4, blz.18, Zur Genealogie der Moral II, KSA V, nr 24, blz.336. Maar dit alles wel in gebondenheid en stijl (Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 290, blz.530-531 ('Seinem Charakter "Stil" geben')). De stijl van de sterke weerspiegelt zijn natuurlijke voornaamheid, die zich uit in een amorele houding. En dat op grootse wijze: verkwistend en onverschillig Dit alles in overeenstemming met de voornaamheid die de natuur zelf kenmerkt. Jenseits von Gut und Böse , KSA V, nr 188, blz.109.
117. Nachlass 1885-1887, KSA XII 2[79], blz.108. Vergelijk de uitspraak: './. [I]ch lernte erst aus der Einsamkeit heraus die zusammengehörigen Begriffe "freier Geist" und "Gesundheit" ganz zu Ende denken.' Nachlass 1884-1885, KSA XI 40[59], blz.658.
118.In een meer afgezwakte (en traditionele) vorm ziet Nietzsche aanvankelijk in de vrije geest iemand die kritisch en op afstand beziet wat er zich in de wereld van de wetenschappen afspeelt en die de leiding op zich neemt om de weg te wijzen naar wat cultuur behoort in te houden. Menschliches, Allzumenschliches I, KSA. II, nr 282, blz.231. In deze periode ziet hij de vrije geest zich nog rustig aan de randen van het systeem bewegen -in een weinig opvallend baantje- om daar in een *verfeinerten Heroïsmus* zijn werk te doen. Id., nr 291, blz.235.
119. Ecce homo, KSA VI [Vorwort 3], blz.258-259, citaat: blz.258. Het lijkt onweersprekelijk dat Nietzsche hier ook aan zijn kernboodschap denkt.
120. Jenseits von Gut und Böse , KSA V, nr 39, blz.56-57.
121. Jenseits von Gut und Böse , KSA V, nr 7, blz.20.
122. Nachlass 1884-1885, KSA XI 40[59], blz.658.
123. Ottmann 2000 [S.Günzel, Herrenmoral - Sklavenmoral], blz.254.
124. Hoe dan ook, de wil is altijd, in alle omstandigheden aanwezig: 'Und, um es noch zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...' Zur Genealogie der Moral II, KSA V, nr 28, blz.412.
125. Pieron 2004 I. 8.6. Het utilarisme. Voor Nietzsches bestrijding van het utilarisme: Ottmann 2000 [H.Kerger, Moral], blz.285.
126. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 4, blz.376. Met een beroep op de oude mens die de oude gedachten in de diepte begraaft ('Nur das Alte is das Gute').
127.Voor Mill over de geniale man: Pieron 2004 I. 8.0.3.2. Skinners Frazier, de stichter van Walden Two, heeft het zelf nogal moeilijk met zijn ijdelheid (waarover trouwens ook Nietzsche heeft geschreven, Jenseits von Gut und Böse , KSA V, nr 261, blz.212-213), maar hij schikt zich tenslotte in zijn eigen leer dat alles -ook zijn genie- voortkomt uit en is onderworpen aan de omstandigheden (Pieron 2004 III. Exc.XX. 2.7.2n).
128. Nachlass 1887-1889 KSA XIII 14[133], blz.315.
129. Ottmann 2000 [V.Caysa, Natur, das Natürliche], blz.290 ('die natürlich gebildete Kultur').
130. Nietzsche denkt bv aan de Manu en aan de eeuw van Descartes, maar ook aan de oude Grieken. Ottmann 2000 [G.Campioni, Aristokratie], blz.192-194. Zelf heb ik het idee dat Hadrianus heel dicht in de buurt van Nietzsches ideaal komt, dit in tegenstelling tot iemand als Nero of Claudius.

DEEL DRIE

15. CULTUURKRITIEK [1]

> Weil gegen den >Humanismus< gesprochen wird, befürchtet man eine Verteitigung des In-humanen und eine Verherrlichung der barbarischen Brutalität. Denn was ist >logischer< als dies, dass dem, der den Humanismus verneint, nur die Bejahung der Unmenschlichkeit bleibt?
>
> Martin Heidegger[2]

> The organized attack made from time to time against science and against technology as inherently materialistic and as usurping the place properly held by abstract moral precepts -abstract because devorcing ends from the means by which they must be realized- defines the issue we now have to face.
>
> John Dewey[3]

Inleiding

De moderne westerse cultuur is seculier van aard. Religie, spiritualiteit en godsdienst verliezen voortdurend meer invloed en verdwijnen langzamerhand naar de randen van het systeem. Hun plaats wordt in de loop der tijd ingenomen door ideologieën als het humanisme, het existentialisme en het marxisme. Deze richten zich alle zuiver op het menselijke bestaan.
De eigenlijke, sturende instanties zijn intussen de natuurwetenschappen geworden. Zij zijn uiteindelijk de basis van het vertrouwen dat mensen krijgen in rede en verstand. Samen met de technologische ontwikkelingen bepalen zij het gezicht van de moderne tijd en bieden mensen zicht op een veiliger en welvarender toekomst.
Nu zijn de natuurwetenschappen naturalistisch van inslag en daarmee hebben zij een sterk nihilistische trek. En deze trek maakt dat veel mensen zich juist van de wetenschap afwenden of haar op een religieuze of speculatieve manier proberen bij te stellen. Naast materiele zekerheid eist het bestaan voor velen, lijkt het, vastheid en doel, geborgenheid en troost, een duidelijke scheiding tussen goed en kwaad. [4] En zo wordt het moderne project weer afgezwakt of onderuit gehaald en wordt het vertrouwen in het kunnen van mensen steevast ondermijnd.
De gevoelens van wantrouwen en onzekerheid worden in deze tijd nog verder versterkt door de golf van globalisering die vanaf het einde van de jaren negentig van de vorige eeuw de aarde overspoelt. Een analyse van de (post-) moderne cultuur heeft alleen maar zin als zij bij deze ontwikkeling begint. Van daaruit kan dan worden bezien hoe een vernieuwde, neo-moderne cultuur vorm kan krijgen.

Begripsanalyse

[1]

Voordat de discussie wordt voortgezet, is het nodig begripsmatig enige duidelijkheid te scheppen door een drietal globale onderscheidingen te maken:

-binnen *het nihilisme* tussen de wetenschappelijk-evolutionaire benadering en de visie van Nietzsche,
-binnen *de moderne tijd* tussen moderniteit en antimoderniteit [5],
-binnen *de moderniteit* tussen de linkse moderniteit, met haar vertrouwen in wetenschap, technologie en marktwerking (WTE) en de rechtse moderniteit, met zijn beschouwende, humaniserende instelling. [6]

In de ogen van Nietzsche is het natuurwetenschappelijke nihilisme onvolmaakt en zwak omdat het de traditie niet opgeeft en de negatief-ascetische waarden in stand houdt.[7] Daartegenover poneert hij het volkomen nihilisme dat de ontplooiing van de wil tot macht en de wil tot waarheid voorstaat. Je moet het leven niet ontkennen, maar het juist bevestigen in zijn tragisch-dionysische aspecten. Hij droomt van een duizend jarig rijk, met de Übermensch als de verpersoonlijking ervan.[8]
Nietzsche wordt later een van de belangrijkste voormannen van de huidige antimoderniteit[9], maar dan wel met een belangrijke beperking: de antimodernen zijn in het algemeen niet naturalistisch[10] georiënteerd en hun vertoog vertoont vaak zelfs vaag-religieuze trekken.
Nietzsches stelling dat de moderniteit[11] naturalistisch is, geldt alleen voor de linkse moderniteit. De rechtse moderniteit probeert juist te ontkomen aan het nihilisme (en daarmee aan het naturalisme) door de nadruk te leggen op bv rationaliteit en intentionaliteit. Alleen een wetenschappelijk denken zal met Nietzsche kunnen zeggen: 'Kurz: die Kategorien "Zweck", "Einheit", "Sein", mit deren wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen - und nun sieht die Welt werthlos aus.'[12] Voor het humanisme geldt dit zeker niet en het zal Nietzsches definitieve vorm van nihilisme niet kunnen onderschrijven, een nihilisme dat een zuiver naturalistische inslag heeft: 'Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat, so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den Unglauben an eine metafysische Welt in sich sliesst, - welche sich den Glauben an eine wahre Welt verbietet. Auf diesem Standpunkt giebt man die Realität des Werdens als einzige Realität zu, verbietet sich jede Art Schleiwege zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten - aber erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will ...'[13]

[2]

In de laat-twintigste eeuw doen vervolgens de termen *postmoderniteit* en *postmodernisering* hun intrede. Met alle verwarring van dien. Dit vooral omdat allerlei antimoderne stromingen zich met de nieuwe modieuze termen gaan tooien. Voor alle duidelijkheid: de postmoderniteit[14] komt voort uit het proces van postmodernisering[15], een proces dat op zijn beurt samenvalt met de ontwikkeling van de nieuwe informatie- en communicatie middelen (ICT).
Postmodern heet ook de manier van leven ('pomo') die wordt gekenmerkt door wat Lawrence Grossberg *inauthenticteit* noemt.[16] Er ontstaat een uitbundige, hedonistische cultuur, soms afgeremd door meer epicuristische inzichten, een cultuur die moderne en anti-moderne trekken heeft.
De termen modernisme[17] en postmodernisme[18], ten slotte, slaan op de belangrijkste kunstzinnige ontwikkelingen in de twintigste eeuw.

Maatschappij-kritische analyse

Aan de huidige situatie binnen de westerse samenlevingen hoeven weinig woorden te worden besteed.[19] Iedereen kent de problematiek die wordt ingegeven door een libertaire moderniteit: de werking van de markt met zijn commercialisering van de hele publieke invloedssfeer, de invloed van de multinationals ('corporaties') op het culturele leven, de strijd om het evenwicht tussen economische groei en het behoud van de natuur, de diepgaande tegenstellingen tussen arm en rijk, de verloedering van de nationale en internationale politiek, de controversen tussen de seculiere en de religieuze domeinen, het gevecht tussen traditie en vooruitgang, het verval van de oude natie-democratieën, de opkomst van een pluriforme samenleving, de vervlakking teweeggebracht door de massamedia en door de 'amerikanisering'[20], de fragmentarisering en morele ontwrichting in gang gezet door de opkomst van een postmoderne cultuur en leefwijze ('pomo'). En zo voort.
Blijkbaar is alle kritiek die in de jaren zestig van de vorige eeuw de samenleving geselde, nog steeds van kracht, ondanks de pogingen om te doen alsof deze kritiek na de val van de muur eigenlijk alleen nog maar als ouderwetse mallotigheid kan worden afgedaan. Een kijk die door de draai van Habermas alleen maar werd versterkt: de kritiek werd salonfähig gemaakt, getheoretiseerd en geliberaliseerd. En de postmodernen? Zij zien de postpolitieke maatschappij niet meer als een centraal gestuurd systeem maar als een virtueel weefsel, waarbinnen van een gerichte, politieke activiteit geen sprake meer kan zijn.[21]
Bijkomend is het probleem dat het einde van de westerse suprematie niet zal betekenen dat de situatie zal veranderen. Eerder zullen internationale wendingen naar een andere leefwijze kunnen samenvallen met veel strijd en uitlopen op een mondiale chaos zonder uitzicht op een verbetering daarna.

Het filosofische discours

> Why should my future goals matter more than those I have now?
>
> At bottom, we know that nothing can make us proof against fate and change.
>
> John Gray[22]

[1]

De bijdrage van de filosofie aan de culturele ontwikkelingen is marginaal, omdat haar discours per definitie immanent is. Dit discours speelt zich af in een afgesloten domein, het voldoet aan eigen wetten en heeft zijn eigen ideologie in de vorm van denkbeelden (zoals een doordacht mensbeeld) en een specifiek begrippenkader.[23] Zijn werkwijze bestaat in eerste instantie uit definiëring, begripsanalyse en interpretatie, ingebed in een samenhang van uiteenzetting, beschouwing en betoog.[24] Het kan dan ook nooit de bedoeling

zijn zich in zo'n discours over de sociaal-politieke werkelijkheid van alledag uit te spreken: filosofische uiteenzettingen spelen zich immers af op abstract niveau. Feiten en gebeurtenissen fungeren dan op zijn hoogst als illustratie of dienen als opzetje. Dit geldt in eerste instantie ook voor de cultuurfilosofie.

In feite heeft Heidegger gelijk als hij staande houdt dat alle filosofie in feite draait om de vraag naar het zijn (in zijn nog steeds ongedachte vorm). De rest is allemaal metafysische interpretatie (of kan, kun je er aan toe voegen, worden ondergebracht bij de natuurwetenschappen en bij de formele disciplines). 'Das *έστι γὰρ εἶναι* ['es ist nämlich Sein'], des Parmenides ist heute noch ungedacht. Daran lässt sich ermessen, wie es mit dem Fortschritt der Philosophie steht. Sie schreite, wenn sie ihr Wesen achtet, überhaupt nicht fort. Sie tritt auf der Stelle, um stets dasselbe zu denken. Das Fortschreiten, nämlich fort von dieser Stelle, ist ein Irrtum, der dem Denken folgt als der Schatten, den es selbst wirft.'[25]

[2]

Nu kan iedere filosoof zich als gewoon burger op een meer aards niveau mengen in het culturele en politieke gedruis van alledag. Maar een essayistische analyse die bv aandacht besteedt aan een dagelijks probleem als de discriminatie van de joden in het hedendaagse Frankrijk -en dat in samenhang met de positie van Israël in het Midden-Oosten- stijgt, ook al is zij geschreven door een gerespecteerd filosoof en gekruid met filosofische termen, niet uit boven een willekeurig intellectueel-politieke overdenking. Overdenkingen die evenals het zuivere filosofische discours praktische oplossingen eerder in de weg staan dan bevorderen.

Je kunt dus stellen dat filosofen zich bij hun leest moeten houden, maar dat zij, als ze zich inlaten met de dagelijkse, morele werkelijkheid, in ieder geval hun filosofisch-immanente werkterrein weten te overstijgen door op zijn minst concrete mogelijkheden te suggereren voor de praktische problemen die zich voordoen. Ze mogen *als filosofen* dan niet blijven hangen in het luchtledige van het intellectuele discours. Sommigen van hen zagen daarom ook in dat zij *persoonlijk* tot actie moesten overgaan: Plato ging naar Sicilië om zijn staat te verwerkelijken, Sartre ging de straat op, Dewey bouwde zijn school.
Toch handelen filosofen vaak in strijd met deze voorwaarden. En dat is bijzonder verwarrend. Een voorbeeld. Finkielkraut en Sloterdijk zijn gerespecteerde filosofen. In die functie storten zij zich in een intellectueel discours onder de titel *Les battements du monde* over moderne , culturele en politieke vraagstukken. Maar al gauw merk je -en dat is niet ongewoon voor een intellectueel discours- hoe ver beide wijsgeren *in wezen* afstaan van de actuele werkelijkheid, hoewel hun voorbeelden daar vaak aan worden ontleend. Maar hoe kan het ook anders? Zo stelt Sloterdijk dat het zoeken naar zuiver bespiegelende kennis heilzaam zou kunnen zijn, juist omdat denken niet hetzelfde is als handelen.[26] Een conclusie die op haar beurt wordt gevolgd door een scherpe, maar ook modieuze, uitval van Finkielkraut tegen het engagement en het activisme van Sartre.[27] Beiden sluiten zich op in hun filosofische wereld.
Geef je bv een sprekende typering geven van de tegenstelling conservatief-progressief[28], dan zul je aan de hand van een prototype als de getto's in ieder geval een suggestie moeten doen in welke richting een praktische oplossing kan worden gezocht voor de problemen. Je had anders *als filosoof* dit discours niet hoeven aan te gaan. Het blijft bij leeg gepraat. Je verwacht van een filosoof dat hij doorziet dat zijn handwerk uitgaat boven de uitingen van een intellectueel. Mengt hij zich in een actuele discussie, dan mag je erop rekenen dat de uitkomsten ervan ook in praktisch opzicht een ontdekking zullen zijn.[29] Maar het tegendeel is het geval. In Finkielkrauts perceptie is de mens namelijk een raadsel dat blijvend moet worden onderzocht en niet een probleem dat moet worden opgelost.[30] En zo sluit hij zich, evenals Sloterdijk, op binnen een vage, bijna amateuristische vorm van filosofie. En dat blijft zo, of beiden het nu hebben over het gevaar van de

atomisering van de westerse cultuur, het verlies van de natie en van de volkscultuur (een puur romantisch thema!), over de spektakelmaatschappij, de commercialisering van de samenleving, de roep om beschavende deugden, het verlangen naar de aloude academische ruimte, de problemen in het onderwijs, het denken in ruimten en grenzen, de globalisering, de oproep tot een vernieuwd handelen. Geen enkele maal overstijgen hun wel erg clichématige (en conservatieve) beschouwingen de grenzen van het mogelijke. En dat is nu juist waar de lezer naar uitkijkt als hij een werk met zo'n uitdagende titel, geschreven door twee toonaangevende wijsgeren, ter hand neemt.
En daar blijft het niet bij. Zo blijkt later in dit deel dat het werk van Sloterdijk en Safranski over de globalisering weinig of niets toevoegt aan de huidige discussies.

Conclusie

[1]

Cultuurfilosofie heeft pas zin als zij uiteindelijk een sprong maakt naar de praktijk. Uiteenzettingen, beschouwingen en betogen moeten worden gevolgd door praktische voorstellen (en niet door vage plannen en ontwerpen). Het prototype van deze benadering is Dewey, maar ook het werk van Marx en Marcuse kan als voorbeeld dienen. Beiden zagen in het opkomende verzet tegen de gevestigde orde een rechtvaardiging om op te roepen tot een revolutie. Daarna zou de vervreemding wijken. Marx was volledig betrokken bij de sociaal-politieke situatie van zijn tijd en schreef zijn werk met het oog op de verwachte revolutie. Ook Marcuse schreef tegen de achtergrond van een sociaal-culturele noodsituatie. Maar zijn voorstellen tonen zijn onmacht om werkelijk analytisch en wetenschappelijk denkend verder te komen. Een oproep tot pacificatie doet sympathiek, maar ook naïef aan en is bovendien gebaseerd op een niet-doordacht mensbeeld .[31]
Een schrijnend tegenvoorbeeld van een vergeefse en lege kritiek is Allan Blooms *The closing of the American mind*, waarin de auteur zware kritiek uitoefent op de gang van zaken op de Amerikaanse universiteiten zonder zelfs maar een enkele suggestie te doen in welke richting en op wat voor manier een uitweg zou kunnen worden gevonden uit de impasse. [32]

[2]

Het (radicale) behaviorisme is een cultuurfilosofie die, evenals de marxistische, wordt gekenmerkt door utopistische trekjes. Toch verschilt zijn positie grondig van de marxistische omdat het behaviorisme wordt ondersteund door de gedragsanalyse, die op haar beurt op alle niveaus wordt geijkt. Dat houdt in dat je in de praktijk begint om pas daarna bij de cultuurfilosofische vragen en eisen terecht te komen. Politici uit elke richting, maar ook therapeuten en pedagogen, schoolleiders, gevangenisdirecteuren en bedrijfsleiders, allen kunnen gebruik maken van de resultaten van het gedragsanalytische, experimentele onderzoek. Met evenveel kansen op resultaat.
In dit opzicht is de positie van het behaviorisme uniek. Het enige wat je ter beschikking staat zijn beheersbare gedragseenheden die als middel kunnen

worden ingezet om bepaalde doelen binnen een gegeven context te bereiken. In iedere nieuwe situatie zal het nodig zijn om pragmatische procedures[33] te ontwikkelen. Dit gebeurt op grond van praktische argumentatie, die op haar beurt wordt gekoppeld aan ethische en moraalgebonden vormen van argumentatie.[34] Een belangrijk voordeel is dat op deze manier ook de discussie over mondiale problemen veel inzichtelijker wordt.

Aantekeningen en verwijzingen

1.Pieron 2004 III. Exc.XXX. 3. Cultuurkritiek.
2. Heidegger 2005, blz.90. Zie verder Pieron 2004 III. Exc.XXX. 3B. Je kan trouwens met even veel gemak het woord *humanisme* vervangen door het begrip *religie*. Ook atheïsme wordt vaak, en zeker in de VS, gezien als een bron van barbarij. Vergelijk de aantekening van P. Van Os ('Het grootste gevaar') in GA 07/04/06, blz.7. Dit naar aanleiding van studie van P.Edgell, J.Gertels en D.Hartmann vanuit de Universiteit van Minnesota, in de The American Sociological Review, april 2006. Edgell: 'Our findings seem to rest on a view of atheists as self-interested individuals who are not concerned with the common good.'(http://www.ur.umn.edu.).
3. Dewey 1946, blz.27.
4. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.7.7. Moderne filosofie en menselijke existentie. Een kritiek ('Maar van de filosofie is geen troost te verwachten').
5. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.4.1noot c. Moderne tijd, id. Exc.XXXIX.4.1. De moderniteit. Een nieuwe samenhangende visie, id. Exc.XXXIX.5. Anti-moderniteit.
6. Pieron 2004 IV. Exc XXXIX.4.2. Scepsis contra beschouwing. Linkse en rechtse moderniteit ('Modern rechts denkt en discussieert, modern links gaat tot actie over').
7. Nachlass 1885-1887, KSA XII. 10[42], blz.476, id. 9[35], blz.351.
8. Ottmann 2000 [E.Kuhn, Nihilismus], blz.293-298, id. [M.C.Fornari, Nachlass 1885-1888], blz.147-148.
9. Pieron 2004 IV. Exc. XXXIX. 4.5. De overgang naar de anti-moderniteit. Nietzsches project.
10. Met Foucault als een belangrijke uitzondering.
11. Nietzsche geeft trouwens eerder een kritiek op verschillende aspecten van *de moderne tijd* dan op de moderniteit als nauwkeurig omschreven stroming (Magnus&Higgis 1996 [R.B. Pippin, Nietzsche's alleged farewell: the premodern, modern, and post-modern Nietzsche], blz.255-260). Zo valt Nietzsche de moderniteit aan terwijl hij de Verlichting bedoelt (id., blz.255) en bestrijdt hij de decadente en doorgeslagen romantische trekken in de (moderne) muziek van Wagner (Ottmann 2000 [M.Brusotti, Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem], blz.127-128) in de woorden waarin de modernist de post-modernist zou kunnen bekritiseren.
12. Nachlass 1887-1889 KSA XIII 11[99], blz.48.
13. Nachlass 1887-1889 KSA XIII 11[99], blz.48. Vergelijk Götzen-Dämmerung, KSA VI, Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde, blz.81-82 ('[M]it der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!').
14. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX. II. De postmoderniteit.
15. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX. 7. Postmodernisering.
16. Pieron 2004 IV. Exc. XXXIX.6. De postmoderne leefwijze (6.1. Inauthenticiteit).
17. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX. III. Het modernisme.
18. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX. IV. Het postmodernisme.
19. De haarscherpe analyse van Carpenter uit 1974 laat zien hoe lang dezelfde jeugdproblemen zich op psychologisch en sociaal gebied al voordoen. Carpenter 1974, blz. 195-196 (-199).
20. Friedman 2000, blz. 294-305, blz.368-405, Barber 2000, blz.87.
21. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.7.5.2. Politiek en recht.
22. Gray 2003, blz.105, blz.107. Het Oude Testament heeft het over de leliën des velds en de Tao Te Tsjing over *wei woe wei*.
23. Pieron 2004 V. AD. 0.6. Twee filosofische teksten. Deze korte teksten -van Kierkegaard en Schopenhauer- geven de immanentie van het filosofische betoog aan.
24. Pieron 2004 V. AD. 0.1.1. Uiteenzetting, beschouwing, betoog.

25. Heidegger 2005, blz.65-66.
26. Finkielkraut&Sloterdijk 2003, blz.16.
27. Finkielkraut&Sloterdijk 2003, blz.18-19. Vergelijk id., blz.175, blz 224-225, blz.236-237. Finkielkraut kan ook verklaren dat niets zo rampzalig is als een helder inzicht. Ik bedoel maar. Finkielkraut 2004 [G. Groot, De val van het universele], blz.16. Op dezelfde bladzijde stelt Groot dat Finkielkraut maar weinig benul heeft hoe bv een cultuur in werkelijkheid zou moeten functioneren. Hetzelfde speelt als hij de tegenstelling van specifieke en universele cultuur aan de orde stelt. Het blijft bij vage (communitaristische) toespelingen zonder welke concrete aanwijzing dan ook.Vergelijk id., blz.18-19, blz.45, waar het wapen van paradox en ironie wordt verdedigd. Met de vraag of het ironie is als hij stelt dat miljoenen mensen kunnen worden opgeofferd als dat tenminste ten goede komt aan een mensheid die haar eigen geschiedenis kan maken (id., blz.19).
28. Finkielkraut&Sloterdijk 2003, blz.14.
29. Zo wordt een ideaalbeeld opgeroepen van de vroegere universiteiten zonder dat men zich een moment bezint op het grote voordeel dat een nieuwe internet-academie zou kunnen hebben voor de mensheid. Finkielkraut&Sloterdijk 2003, blz.58-59. Zie Ohmae 2005, blz.208-210.
30. Finkielkraut&Sloterdijk 2003, blz.23.
31. Pieron 2004 II. KCF 6.5.1. Het onechte bewustzijn, id. III. Exc. XI.3.4. Marcuse: Eros en cultuur.
32. Pieron 2004 IV. Exc. XXXIX. 4.4. Allan Blooms aanval op de late moderniteit.
33. Pieron 2004 I. 9.10.1. Hedonisme en pragmatisch model.
34. Pieron 2004 I. 9.11.1. Ethische en moraalgebonden argumentatie.

16. EEN GEDRAGSANALYTISCHE BENADERING

Inleiding

[1]

Als de filosofie op sociaal-cultureel en politiek gebied enige voortgang wil boeken, dan zal zij moeten vertrekken van de nullijn en zich tevreden moeten stellen met een neutraal mensbeeld dat voorlopig de morele begrippen 'goed'/ 'welwillend' en 'verkeerd'/'vijandig' tussen haakjes zet. Mensen worden beoordeeld naar de effecten van hun gedrag, niet naar hun deugdzaamheid of naar hun 'innerlijke eigenschappen'/'intrinsieke kwaliteiten'. Een naturalistisch uitgangspunt.
Een wetenschappelijk naturalisme zal zich aan de andere kant niet mogen onttrekken aan de ideologie waarbinnen het werkt, omdat anders iedere uitwerking loos blijft. Als je nieuwe praktijken ontwikkelt, dan moeten ze ook direct in de praktijk uitvoerbaar zijn.[1] Zo'n instelling valt niet mee, omdat je je juist buiten die ideologie zou willen opstellen en/of haar zou willen bestrijden. Dit laatste niet in het minst omdat de democratische groepsovertuiging in de huidige praktijk veel wezensvreemde kenmerken heeft. Zo staan gevangenissen binnen huidige moderne samenlevingen soms onder het regime van een gematigde vorm van het jungleprincipe. Dat geldt ook voor instellingen als politie en leger. Toch zul je je moeten inspannen om de praktijken in bv gevangenissen stapje voor stapje te verbeteren, en dat is mogelijk omdat de huidige ideologie op dit punt niet in botsing komt met functionele doelstelling die het evolutionaire naturalisme nastreeft.
In je analyses kun je je ook niet onttrekken aan het (post-)moderne leven, aan de mediacultuur, aan ICT, aan het arbeidsethos en aan de consumptieve houding die het hele laat-moderne leven domineert.
Zeker kun je je niet onttrekken aan het grotestadsleven dat het bestaan op aarde meer en meer gaat domineren. Met zijn rijkdom en welvaart, armoede en misdaad, met zijn bibliotheken, paleizen, universiteiten, zijn overvloed aan vermaak, met zijn sex-industrie, maar ook met zijn lijden, eenzaamheid en verveling, en daarmee met zijn immense verschillen in houding en gedrag. Anderson geeft een boeiende beschrijving van de *Germantown avenue* in Philadelphia. Deze loopt van Chestnuty Hill naar het diepst van het getto. Chestnutt Hill biedt een ideaal beeld van een pluriforme *suburb*: welvarend, wellevend, vriendelijk en gezellig. Maar als je de weg afgaat naar het centrum van de stad wordt de situatie al rommeliger, armoediger, en dreigender. Totdat je in het eigenlijke getto terecht komt. Daar regeert de code van de straat. De verloederde wereld van Dalrymple.

[2]

Een analyse als deze laat zien dat het nodig is dat het wetenschappelijke naturalisme een eigen ideologie ontwikkelt en die toetst aan de gangbare codes. Zo'n ideologie zal uitgaan van de toestand waarin mensen zich dagelijks bevinden: is hun leven versterkend/plezierig of aversief/vervelend. Met als criterium dat zoveel mogelijk mensen zich in een positief-versterkende positie zouden moeten bevinden. Dat is op zichzelf al een plezierige gedachte. Het utilitaristische principe van het grootste geluk (PGG), hoe moeilijk ook te definiëren, stuurt het onderzoek. In dit principe ligt opgesloten dat de belangen van individuen in het algemeen stroken met die van de samenleving in haar geheel[2], want in het voortbestaan van een samenleving ligt het lot van individuen besloten. In dat opzicht is het democratische harmoniemodel -hoe dan ook opgezet- de eerste organisatievorm waaraan je denkt. [3]
En zo zijn er voor het wetenschappelijke naturalisme, en dan in zijn gedragsanalytische vorm, genoeg aanknopingspunten met de huidige seculiere ideologie, maar dan los van iedere humanistische connotatie. [4]

De humanisten zijn in dit opzicht de tegenpool van Gray cs. Hun mensbeeld is veel te optimistisch. Zij menen dat mensen redelijk, zorgzaam en respectvol van aard zijn, een aanleg voor samenwerking hebben en zich van nature kunnen inleven in de belevingswereld van anderen. Gedragsanalitici zullen hiertegen inbrengen dat geen van deze karaktertrekken is aangeboren, maar moet worden aangeleerd in een bijzonder intensief proces.
Humanisten stellen zich de menselijke geest bovendien veel te complex en te verinnerlijkt voor. Dit wordt goed weerspiegeld in de volgende uitspraak van Norman: '"Respect" means respect for other people's sense of themselves, for their dignity, for their autonomy, for the space which they need in order to create meaningful lives for themselves. ./. Human beings are affected by the actions of other people, they are the recipients of benefits and harms conveyed by others. Humans beings are also conscious subjects who have their own emotions and beliefs, who make their own choices and shape their own lives, for good or ill.'[5] En juist deze complexiteit ontbreekt, volgens Norman, bij de utilaristen. Gelukkig maar, zou je zeggen.[6]

De gedragsanalytici zullen zich tenslotte positief uitlaten over de voortgang van het secularisatie-proces, hoewel zij het met Norris&Inglehart eens zullen zijn dat alleen een welvarend bestaan de godsdienst naar de zijlijn zal verwijzen: 'The modernization process reduces the threats to survival that are common in developing societies, especially among the poorest strata; and this enhanced sense of security lessens the need for the reassurance religion provides. The most crucial precondition for security, we believe, is *human* development even more than purely *economic* development: it involves how far all sectors of society have equal access to schooling and literacy, basic healthcare, adeqaute nutrition, a clean water supply, and a minimal safety net for the needy.' [7]

Politiek

> Prescriptions for action and commendations of policies or institutions depend on factual estimates of their consequences and on evaluations.
>
> S.I.Benn[8]

> What is needed is not a new political leader or a new kind of government but further knowledge about human behavior and new ways of applying that knowledge to the design of cultural practises.
>
> B.F.Skinner[9]

[1]

De democratie past aan de ene kant als programma goed binnen een gedragsanalytische interpretatie omdat zij zich bezig houdt met de manier waarop mensen elkaar wederzijds beïnvloeden. Het aristocratische programma is gebaseerd op de verhouding tussen heer(ser) en onderdanen. Hoewel er zeker veel versterkende elementen in die verhouding aanwezig zijn (zoals groothartigheid en verering) ligt de macht uiteindelijk in handen van één kleine groep. In een democratie ligt de kern van het sociale gebeuren in het subtiele spel van controle en tegencontrole.[10] Alles in de politiek draait om de gebundelde wensen van de bevolking die door een verkozen groep van bestuurders -zelf ook niet meer dan gewone burgers- zo goed mogelijk moet worden verwerkelijkt op straffe van acties, stakingen en een nederlaag bij de volgende verkiezingen.[11]
Democratie vertaalt zich in politiek-ethisch gedrag.[12] Politiek vereist op haar beurt regelgeleid gedrag, zij werkt via het woord, via argumentatie, via regels en wetten. Dat betekent bij voorbaat afstandelijkheid: directe beloningen en straffen worden niet gegeven. En een biechtvader ontbreekt. Voor een gedragsanalist is dit in feite -en dat is de andere kant van de zaak- een onmogelijke situatie, omdat hij alleen kan werken in een omgeving die direct onder zijn controle staat.

[2]

Toch zal de gedragsanalyse zich niet aan het politieke bedrijf mogen onttrekken. Haar ontleding van politieke methoden en de interpretatie van politiek-ethische begrippen kan een ontnuchterende en bevrijdende uitwerking hebben op de huidige ideologie en de dagelijkse praktijken die daaruit voortvloeien. Bovendien zal zij een aantal praktijken via experimenten kunnen verbeteren en meer in overeenstemming kunnen brengen met de eisen die een democratische maatschappij stelt. Dit dan wel zonder dat er wordt ingegaan op sociaal-psychische (pseudo-)aspecten, die vaak een rol spelen in humanistische en (neo-)marxistische bespiegelingen, bespiegelingen die vaak vol zitten van uiteenzettingen over omvattende verschijnselen als projectie, gelukkig bewustzijn en vervreemding.[13]

Een operante analyse veronderstelt dat de omgeving, en alleen de omgeving verantwoordelijk kan worden gesteld voor en schuldig is aan bepaalde negatieve ontwikkelingen als armoede, misdaad, verslaving of oorlog. En dat geldt ook voor positieve ontwikkelingen als gezondheid, rijkdom en fatsoenlijk gedrag. Het is zinloos om iemand persoonlijk er de schuld van te geven dat hij arm is of iemand er van te beschuldigen dat hij rijk is.[14] Het heeft wel zin om uit te zoeken wat maakt dat mensen arm zijn en arm blijven. En dan blijkt dat je alleen verbeteringen kunt aanbrengen door de omgeving aan te pakken, want door de versterkingscontingenties aan te passen, verandert ook het gedrag van mensen. Armoede roei je uit door voor een leefbare (= positief-versterkende) omgeving te zorgen, waarin scholing wordt aangeboden en er voldoende mogelijkheden zijn om werk te vinden. Je kunt alleen van mensen vragen hun verantwoordelijkheid op zich te nemen als de mogelijkheden er zijn om dit te doen en als zij geleerd hebben te herkennen wanneer deze mogelijkheden zich voordoen.
Indien je mensen in het westen er persoonlijk van beschuldigt dat zij een gelukkig bewustzijn hebben[15], vergeet je dat hun is ingeprent om in belang van de samenleving en van zichzelf allerlei aversieve zaken te rationaliseren. Om uiterst negatief-emotionele gevoelens van angst en zinloosheid te voorkomen en te ontlopen is het bv nuttig allerlei negatief-sociale verschijnselen te vertalen in termen van ruis: iedere samenleving, hoe goed ook georganiseerd, zal gebreken vertonen die onvermijdelijk zijn.[16] Corruptie, misdadigheid, sloppenwijken, bureaucratie, martelpraktijken, gevangenissen, mishandelingen, straffen, ze zijn nu eenmaal, dat weet toch iedereen, structureel en onuitroeibaar. Vanuit dit standpunt gezien stelt Adam Morton dan ook terecht dat 'Each actual society depends for its stability on factors that are of dubious moral status. ./. We learn strategies for not noticing that our actions lead to atrocity.' Maar het vervolg is dubieus: 'And then our actions are evil. In this way most decent well-meaning responsible people are complicit in evils of which they are dimlly aware.'[17] Dubieus, omdat de gedachte van de sociale ruis (als afleidingsmanoeuvre) van buiten af is opgelegd en omdat juist deze strategie voorkomt dat mensen zich schuldig, verantwoordelijk of medeplichtig kunnen voelen. Hun daden kun je dan nooit kwaad noemen en hun gedrag niet medeplichtig. Pas als je leert de situatie kritisch te analyseren -en dat hoort in de opvoeding ingebakken te zijn- en je gaat merken dat je iets aan de situatie kunt veranderen, gaat het denkbeeld -meer is het niet- van de verantwoordelijkheid meespelen. Verantwoordelijkheid toon je pas als je tot actie overgaat, maar dit gebeurt alleen als je wordt versterkt in dat gedrag. En dat is een kwestie van je omgeving. Een gedachte waar humanisten en christenen van gruwen. Tenslotte, het idee van de sociale ruis zal altijd samengaan met rationaliseringen in de trant van 'Mensen in de getto's zijn lui en hebben vaak een sociopatische aanleg, ze wonen daar niet voor niets!' Kwaad en schuld liggen bij de ander. Ook zo'n pseudo-argument moet je leren doorzien. En dat lukt zelfs Dalrymple niet.

[3]

Nee, nogmaals, mensen zijn het product van hun omgeving[18], hieraan ontlenen zij een complex geheel van versterkers, hierbinnen leren zij op grond van persoonlijke en sociale versterking hun weg te gaan. Zo eenvoudig is het nu eenmaal. Dat betekent dat je, als je binnen een democratische samenleving het gedrag van bestuurders en bestuurden bestudeert, je bij ieder van hen stuit op eenvoudige, doorzichtige gedragingen. Ook het politieke bedrijf kan, hoewel het zeer complex van opzet en uitvoering lijkt[19], in zijn geheel worden herleid tot versterkingscontingenties.
Vervolgens kun je met de praktische argumentatie als basis de moreel-ethische problematiek benaderen in termen van doel/middel en effect.[20] Daarbij speelt vooral de afweging van korte- en langere termijnsversterking een cruciale rol. Je moet vaak afzien van direct gemak en plezier om in de toekomst daarvan te profiteren. Ook als samenleving in zijn geheel. De narigheid is dat het heel moeilijk is om op een wetenschappelijk onderlegde manier de

toekomstige problematiek te overzien. En dan blijft het nog alleen maar bij gissingen.[21] Denk alleen maar aan de milieu- en klimaatsvraagstukken.

Hedonisten zullen dan ook met Skinner stellen dat het leven aan mensen leert dat, wat primair versterkt, ook goed is. En zij zullen naar dit idee leven zolang het mogelijk is: de toekomst ligt immers ver weg en de weg ernaar toe wordt bevolkt door onheilsprofeten. Dus neem het er maar van en geniet als iemand die weet dat hij nog maar kort te leven heeft. Ook dan ga je niet je leven plannen op grond van de gevolgen op langere termijn.
Dit gaat in tegen de denkbeelden van de epicuristen. Niet het genot (een lekker glas bier) maar het geluk (een leven zonder zorgen) vormt volgens hen de kern van de ethiek.[22] Dat betekent ook dat er nu een ander soort versterkers gaat meespelen. Je mag je vrienden niet bedriegen, doe je dat wel dan zal hun reactie bij ontdekking aversief zijn. Bovendien kun je hun vriendschap verliezen. Binnen de cultuur van een epicuristische groep van vrienden wordt het leven door regels geleid, in die van de hedonist door directe versterking.
De utilaristen breiden tenslotte het epicuristische principe uit tot de gehele mensheid. Dit betekent in de eerste plaats dat je negatieve versterkers als honger, armoede en ziekte moet bestrijden en mensen de mogelijkheden moet bieden om op positief-versterkende manier hun leven in te richten. Zo'n programma vereist grootscheepse planning en kan alleen worden uitgevoerd door overkoepelende instituties en organen. Bovendien verwacht je dat mensen het nut van dit programma zullen inzien, want directe, korte-termijn-versterkers levert het niet op, integendeel. Inzicht en begrip komen alleen tot stand op grond van praktische argumentatie, zoals die -vaak indirect- binnen de opvoeding wordt doorgegeven. Er is sprake van regelgeleid (verbaal) gedrag waar geen directe versterking op staat.[23] Voor utilaristen is het individu het centrum van de ethiek. Alles draait om *zijn* geluk. Wel proberen zij duidelijk te maken dat dit geluk zeker op de langere termijn afhankelijk is van de manier waarop de grote buitenwereld mondiaal is georganiseerd. Voor radicale behavioristen gaat het niet in de eerste plaats om het individu, maar om de groep. Skinner stelt dat sociale versterkers het winnen van de persoonlijke omdat het (voort)bestaan van de cultuur evolutionair vooropstaat. Baum stelt dan ook: '[B]ecause we are products of natural selection, our happiness tends to coincide with the fitness of our genes. For most people, happiness (reinforcement) derives from conditions in themselves and others (reinforcers) ultimately tied to fitness: personal survival en comfort, the welfare of children, the welfare of family members and other relatives, and the welfare of non-relatives with whom we have mutually beneficial relationships - spouse, close friends, members of a community.'[24] Toch, zelfs al zou de samenhang tussen genen en gedrag zo intensief zijn als door Baum wordt gesuggereerd, dan gaat deze niet op voor de sprong van individu (en zijn naaste groep) naar samenleving en maatschappij. Het belang daarvan kan individuen alleen worden duidelijk gemaakt in de termen van rule-governed behavior. De verfijning van het contingency-shaped behavior ontbreekt. De activiteiten van wetgever en bestuurder hebben veel minder impact dan die van ouders, begeleiders in de kindercrèche en de juf in een klas van de basisschool.

[4]

Het pragma(tis)tische naturalisme komt in botsing met het elitisme van de nietzscheaanse aanpak. Voor Nietzsche gaat het om de machtsuitoefening van een *grote politiek* die in staat is grootse dingen tot stand te brengen. Om dat te bereiken denkt hij aan het tot standkomen van een wereldregering die bestaat uit de klasse van filosofen. Plato en Machiavelli zijn zijn grote voorbeelden. Deze politiek zal zich vooral moeten richten tegen de kleine politiek van de democratieën, met hun ascetische vormen van onderdanigheid. Er is sprake van een politiek van wraak en harde discipline[25], een politiek die er hoe dan ook toe zal leiden dat de een kleine groep heersers de macht naar zich toe zal trekken.[26]

Begripsanalyse

[1]

Het is in het belang van een democratische politiek dat zij gebruik maakt van eenvoudige en doorzichtige woorden om regels op te stellen en af te bakenen. Vage en complexe begrippen maken de communicatie[27] ondoorzichtig en leiden er gemakkelijk toe dat mensen de regels niet begrijpen of dat ze proberen ze via een eigen interpretatie te ontlopen.
Iedere regelgeving baseert zich bovendien indirect en meestal onuitgesproken op sociaal-psychologische begrippen als gender, seksualiteit en agressie of op politiek-ethische begrippen als vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid. Dat betekent dat je in de opvoeding doorzichtig zult moeten maken hoe er over deze begrippen wordt gedacht en hoe ze in de regels worden verwerkt.

[2]

In het voetspoor van de analytische filosofie zal de gedragsanalyse dit soort begrippen -maar dan in termen van een behavioristische vaktaal- ontleden en uitleggen. Dit geldt met name voor de politieke-ethische termen.
Zo zal men zich bij het begrip *macht* aansluiten bij een atomistische theorie als die van Homans. Machtsverhoudingen beoordeel je dan in eerste instantie in termen van invloed en overwicht. Invloed kan wederzijds zijn, maar bij overwicht sluipt er een aspect van *ongelijkheid* binnen.[28] Ouders controleren als vanzelfsprekend op grond van hun gezag en autoriteit op eenzijdige manier het gedrag van hun kinderen. Zonder dat de kinderen weerloos zijn, zij oefenen op eigen, ontwapende of intimiderende wijze invloed uit. Via tegencontrole wordt de ongelijkheid zo voor een deel ongedaan gemaakt. [29]
Via positieve versterking kun je je overwicht zo uitbouwen dat je een ander kunt *uitbuiten*. Vraag je iemand die zich in negatieve omstandigheden bevindt en die geen uitwijkmogelijkheden heeft om voor je te werken dan zal hij zich, ondanks het feit dat de beloning die hij krijgt onevenredig laag is, daar prettig bij voelen, en doen wat je van hem wenst. Ook al is hij vrij om weg te gaan.[30]
Pas daar waar geweld de doorslaggevende factor wordt, kan er worden gesproken van macht, tegencontrole is dan alleen mogelijk door ook zelf geweld toe te passen. Macht leidt vaak tot *onderdrukking*. Maar ook dan is er sprake van een relatief verschijnsel: altijd dreigen verraad, verzet en opstand. Geen tiran kan ooit met een gerust hart gaan slapen.
Gelijk zijn mensen als ze elkaars gedrag niet als negatieve controle ondergaan, *vrij* zijn zij als zij zich in hun persoonlijke en maatschappelijke leven vrij weten van negatieve controle. *Rechtvaardigheid* betekent dan dat tenminste aan de eisen van gelijkheid en vrijheid moeten worden voldaan.[31] Orthodoxe christenen, joden en moslims zullen stellen dat in hun gezinnen rechtvaardigheid heerst, ondanks de onderdanige rol die vrouw er speelt. Behavioristen zullen haar zien als een gelukkige slaaf.

Gelukkig wordt hier gebruikt in de subjectieve betekenis: zo kan een behoeftige en alleenstaande invalide hebben geleerd zich met zijn lot te verzoenen en scoort hij hoog op de vraag of hij gelukkig is.[32] Deze subjectivistische opvatting van geluk is vaak in strijd met de objectieve betekenis ervan: geluk wordt dan beschreven in termen van het goede leven[33], een leven waarin het iedereen vrij staat zijn eigen keuzes te maken en zijn bestaan op langere termijn kan inrichten. Dit alles in de lijn van Aristoteles, het epicurisme en het utilarisme. Ja ook het utilarisme. Terecht stelt James Griffin dat de utilitaristen maar al te vaak teveel in de subjectivistische hoek worden gedrukt en dat hun een veel te beperkt begrip *utility* wordt toegedicht.[34]

[3]

In moderne samenlevingen komen de seculiere eisen van rechtvaardigheid in het politieke debat voortdurend aan de orde. De strijd tegen onderdrukking, uitbuiting en vernedering staan in veel landen hoog op de politieke ladder. Maar dat is te gemakkelijk. Door deze vormen van onrecht te benadrukken ontloop je een veel stekender vorm van onrecht. Deze uit zich in onverschilligheid en verwaarlozing, geleid door irrationele vormen van pseudo-argumentatie (à la Dalrymple). Je laat mensen aan hun lot over, mensen die binnen je eigen gemeenschap in abominabele omstandigheden leven en waarvoor je met zijn allen (althans binnen een democratie) de zorg op je hebt genomen. Maar voor deze omstandigheden kun je gemakkelijk je ogen sluiten, omdat het sociale vangnet (of een aanvullende vorm van menslievendheid) in je ogen voorkomt dat er onrecht wordt aangedaan. Een rationalisering! Nee, hier helpt geen vangnet, geen christelijke filantropie of persoonlijk initiatief, alleen een grootscheepse, radicale aanpak kan dit onrecht uitroeien.

Het ontwerpen van cultuur

> But are there nonpunitive alternatives? Can we design an environment in which people will treat each other well, keep size of the population within bounds, learn to work and work productively, preserve and enhance the reinforcing character of the world, explore and analyze that world, limit the use of ressources and keep the environment safe for future generations, and do all this because the results are positively reinforcing?
>
> B.F.Skinner[35]

> For human beings, the reinforcement prniciple can be used not only for teaching lessons and classroom material to children, but also for teaching good study habits, general problem-solving skills, and such less tangible behaviors as patience, perseverance, self-control, courage, cooperation, and ethical behaviors.
>
> John Platt[36]

[1]

De omstandigheden ('contingencies') maken de mens. Skinner: 'Human behavior is the joint product of (1) contingencies of survival responsible for natu-

ral selection, and (2) contingencies of reinforcement responsible for the repertoires of individuals, including (3) the special contingencies maintained by an evolved social environment.'[37] Dit uitgangspunt betekent dat je ervan overtuigd bent dat je als je de omstandigheden aanpakt ook het menselijk gedrag daarbinnen kunt veranderen. Verander je de omstandigheden binnen een gezin, gevangenis, psychiatrische instelling, verzorgingshuis of school, dan zul je zien dat ook het gedrag verandert. Een algemene wijsheid.
Als je er dan ook nog van overtuigd bent dat je deze veranderingen systematisch naar je hand kunt zetten en dus het gedrag van mensen naar je eigen voorkeur kunt sturen -en je wilt dat in de praktijk toepassen- komt de gehele humanistische traditie in opstand. Wat bleek uit de felle maar vaak onheuse kritiek op Skinners *Walden Two* en *Beyond freedom and dignity*.
Maar juist vanuit zijn analyses van de westerse cultuur en zijn vaak meedogenloze kritiek op de welvaartsstaat is het begrijpelijk dat Skinner in Walden Two een (utopistisch) ideaal blijft zien: 'It's describes a minimally consuming, minimally polluting, maximally socializing culture. It is not a bad start toward restoring the place of small communities in modern life.'[38] Nog idealistischer -en zelfs tegennatuurlijk- zal het velen toeschijnen als Skinner ook nog beweert dat het mogelijk moet zijn de aversief-straffende aspecten van de menselijke cultuur uit te roeien. Voor hem ligt het hart van de strijd rond de menselijke vrijheid juist in de vervanging van aversieve controle door positieve versterking.[39]

[2]

De vraag is of je nog ooit, ook als je dat nog steeds wenselijk vindt, vanuit de grotestadsculturen die nu al de hele aardbol vullen, zult kunnen terugkeren naar de kleine, autarke gemeenschappen waar Skinner aan denkt. In ieder geval lijkt het voorlopig efficiënter je te concentreren op de huidige situatie. Is het mogelijk op een geleidelijke manier verbeteringen aan te brengen die voldoende zijn om het goede van de democratie in de vorm van de verzorgingsstaat te handhaven zonder dat het tot een volledige ineenstorting komt van het sociaal-economische systeem? Skinner betwijfelt dit omdat de moderne leefwijze onverbrekelijk is verbonden met consumptisme, met geld en met bezit. Factoren die samen met de overmatige aanwezigheid van regelgeleid gedrag en van 'niet-contingente' versterkers een dodelijke bedreiging vormen voor een functionele manier van leven en daarmee voor het voortbestaan van de westerse cultuur.

Contingency shaped behavior, vergezeld door een aantal vuistregels, is veel effectiever dan regelgeleid gedrag.[40] Zeker als de versterking positief van karakter is, er een *face to face*-situatie bestaat en er (dus) tegencontrole aanwezig is. 'A social environment functions most successfully for the individual, the group, and the species if, so far as possible, people directly control people.'[41] Versterkers die niet aan een contingentie zijn gebonden en die dus niet dienen om in een bepaalde samenhang een bepaald, gewenst gedrag op te roepen, zijn, als ze veel en regelmatig worden aangeboden, uiterst negatief van aard. Dit omdat ze maar al te vaak tot verveling, oppervlakkige afleiding en erger leiden. 'Noncontingent reinforcers keep the group from most fully developing

the capacities of its members and threaten the strength of the culture and presumably its changes of survival.'[42]
Dit betekent ook dat de verzorgingsstaat in een kwaad daglicht komt te staan omdat zij zich niet richt op het aanleren en vasthouden van bepaald gewenst gedrag, maar dit juist verzwakt door hulp te bieden in de vorm van bv goederen of uitkering en bijstand. 'The recipients of bountiful help are rather in the position of those who live in a benign climate or possess great wealth.' En zo komen ze er niet toe bepaalde belangrijke vormen van gedrag aan te leren. Integendeel zij geven zich meestal over aan geestelijk en lichamelijk inferieure vormen van versterking.[43] Een complicatie is bovendien dat geld in de menselijke cultuur als vanzelfsprekend wordt aanvaard en wordt beschouwd als een buitengewoon handig en onmisbaar middel van economische communicatie, terwijl het niets meer is dan een kunstmatige ('contrived') versterker is, die maatschappelijk onbruikbaar is omdat zij de band tussen gedrag en directe beloning doorbreekt, en zo tot vervreemding leidt.[44]

[3]

Ondanks al deze kritiek zal de wetenschappelijke psychologie zich, al is het vaak tegen beter weten in, toch moeten inzetten op alle maatschappelijke gebieden waar zij via haar methodes van positieve versterking ('behavior modification') aan de hand van systematisch opgezette, kleinschalige *face to face* projecten verbeteringen kan doorvoeren in bv de gezondheidszorg, de psychiatrie en psychotherapie, het gevangeniswezen, de ouderenzorg, de opvoeding en het onderwijs.[45] Je levert dan strijd tegen dat wat Habermas de kolonisering van de leefwereld noemt.[46] En dat is in ieder geval een stap in de richting van een *experimental society*, zoals Skinner die voor ogen staat. Zonder in de fout te vervallen van het humanistische individualisme: 'The age-old mistake is to look for salvation in the character of autonomous men and women rather than in the social environments that have appeared in the evolution of cultures and that can now be explicity designed.'[47] En zonder, zoals bv het communitarisme graag doet, de discussie af te leiden in een ethische richting: 'We may design a culture in which the same results will be achieved much more efficiently by shifting our attention from ethical problem solving or moral struggle to the external contingencies.'[48] Een pragmatistisch uitgangspunt dat verandering en verbetering van gedrag op het oog heeft: '[B]ehavior modification is primarly a way of making people more effective, not in ruling others, but in maintaining and improving the social environments in which they live.'[49]

Het gezin als protoype

[1]

Wil je werkelijk enige kijk krijgen op de onderlinge verhoudingen van mensen binnen groep of samenleving, dan moet je beginnen met een onderzoek naar de meest eenvoudige gedragseenheden en de manier waarop die tot stand komen. Dit onderzoek kun je het beste doen binnen het moderne gezin. Daar heersen als het goed is een vanzelfsprekende wisselwerking ('interaction') tussen ouders en kinderen op grond van wederzijdse versterking.

Moderne ouders zullen meestal proberen tijdens de opvoeding[50] hun kinderen via positieve versterking te leren wat zij nodig vinden dat goed voor hen is (met het gevaar van verwenning). Maar zij kunnen ook straffen of dreigen met straf. In dit laatste geval krijgen kinderen de mogelijkheid om aan de straf te ontkomen door te doen wat er van hen wordt gevraagd (waardoor zij op hun beurt het dreigende gedrag van de ouder versterken).

Skinner is er in *Beyond freedom and dignity* nog van overtuigd dat aversieve controle in de vorm van positieve en negatieve straf weinig zin had[51], hoewel hij ook stelt dat een samenleving op grond van een rigide aversieve controle stand kan houden. Staddon, Rachlin en Baum op hun beurt beweren zelfs uitdrukkelijk dat positieve en negatieve controle even effectief kunnen zijn. Dwang kan goed werken, ondanks de negatieve reacties die het oproept. Baum: 'Those who suggest that coercion is ineffective are mistaken, for, trained properly, human beings are exquisitely sensitive tot potential aversive consequences, particularly disaproval and social isolation.'[52] Bovendien is aversieve versterking gemakkelijker toe te passen en minder tijdrovend. Om kinderen af te leren om op hun nagels te bijten, kun je gemakkelijker aversief optreden, dan belonend.[53] Toch is straf op welke wijze dan ook een negatief verschijnsel, en niet alleen omdat zij -evenals bij dieren- agressief gedrag oproept. Dit laatste gebeurt trouwens ook als je positieve versterking aan dieren en mensen onthoudt.
Vast staat ook dat, zoals Lattal&Laipple stellen, de zin van straffen context-afhankelijk is: als je de gevolgen op korte termijn bekijkt is het vaak effectief, maar op de langere termijn schadelijk.[54] Met straffen loop je dus in de *contingency trap*. Voor behavioristen een doodzonde.

Belangrijk is dat binnen interacties niet-verbale tekens van goedkeuring (een klopje op de schouder, een knikje) of genegenheid (een glimlach, een aaitje) al heel gauw de werking van de versterkers kunnen vervangen en bovendien een veel sterkere uitwerking hebben. [55]

Kinderen leren niet alleen via operante (en klassieke) conditionering, maar ook via observatie en imitatie.[56] Je ziet iemand iets doen en doet dat na (aanvankelijk automatisch, later vooral omdat het op allerlei manieren versterkend werkt). Of je neemt een bepaald (belangwekkend) gedrag waar -je ziet iemand zijn bril poetsen- en neemt dat in je op. Vooral imitatie is een belangrijke aanvulling van de operante manier van leren. Je hoeft alleen maar te denken aan de identificatie van veel jongeren met ouders, sporthelden, mannequins, pop- en filmsterren.
Bovendien heb je in de opvoeding ook direct te maken met het verschil contingency shaped behavior en gedrag dat plaats vindt op grond van verbaal gedrag en regels. Het eerste is beslissend voor de beginfase van het leven. Het omvat onder meer het niet-verbale gedrag dat door Sapir wordt omschreven als 'gesture' en dat later in de opvoeding spanningen kan opleveren met expliciete (= verbale) vormen van communicatie.[57]

[2]

Ouders worden al snel geconfronteerd met directe wensen van hun kinderen: bepaalde vormen van versterking trekken hen aan, andere juist niet. Een van de belangrijkste taken van de ouders is om in dit verband kinderen te leren de *contingency trap* te ontlopen.[58] Zij moeten hun leren directe versterkers af te wijzen omdat ze, als ze daar van afzien, er in de toekomst beter van kunnen worden. Niet teveel snoepen, niet direct al je geld uitgeven, niet uitgaan als je je huiswerk nog moet maken of nog moet trainen, niet roken. Kinderen moeten leren zichzelf te beheersen. [59]

Zelfbeheerst ben je ook als je je emoties in toom weet te houden. Op de langere termijn versterkt zelfbeheersing je meer dan een woedende uitval, bovendien heeft beheerst gedrag vaak meer effect op de omstanders.[60] Omgekeerd werkt het aversief om kinderen op te schepen met emoties als schuldgevoel en schaamte. Een handige truck om kinderen (en volwassenen) te binden zonder dat je enige verandering van gedrag tot stand brengt. Ook niet in de toekomst.
Op iets latere leeftijd, tenslotte, leer je via argumentatie om doel en middelen beter op elkaar af te stellen. Dat gebeurt door de neveneffecten, de risico's en de gevolgen op langere termijn af te wegen. [61]

Dit argumentatieve gedrag wordt in de loop van de tijd verinnerlijkt. Je kan in en voor jezelf nagaan of je effectief hebt gehandeld en bij jezelf te rade gaan hoe je zult handelen. In termen van Foucault gaat het dan om een zelftechniek.[62] Denk aan Seneca die -in de woorden van Foucault- stelt dat iemand 'zichzelf niet berispt vanwege echte fouten, maar veeleer vanwege zijn gebrek aan succes. Zijn fouten zijn van strategische, niet van morele aard. Hij wil de discrepantie tussen zijn voornemens en zijn feitelijke daden opheffen. Hij wil de gedragsregels nieuw leven in blazen, en niet zijn schuld aan het licht brengen.'[63] Het gaat om een persoonlijke gedragsanalyse, niet om een vorming van je identiteit[64], niet om een ontleding (en beheersing) van je belevingen en gedachten, niet om een gewetensonderzoek dat gefundeerd is in plichtsbetrachting en dat gepaard gaat met gevoelens van wroeging en schaamte. Laat staan dat het zou gaan om verinnerlijkte vormen van ascese (in de vorm van een onderdrukking van verborgen en verboden begeerten) en van geestelijke zuivering.

Praktische argumentatie is ook vaak het enige middel om de emoties in bedwang te houden als er binnen een gezin tegengestelde belangen zijn ('Wat gebeurt er deze vakantie?').[65] Maar dan moeten de ouders wel een open houding (durven) aannemen en de argumenten zelf laten spreken. Een open ('democratische') houding van de ouders betekent trouwens niet dat zij hun autoriteit zouden moeten inleveren. Integendeel, zij blijven de bron van gezag en houden de touwtjes in handen.[66] Wel is het jammer dat er in gezinnen geen scheiding der machten bestaat.
En zo is het gezin in zijn gedragsmatige processen het prototype voor alle andere -ook politieke- instellingen. Het motto van Benn aan het begin van de paragraaf over de politiek geeft dat goed weer: ook de politiek is gebaseerd op argumentatie en waardebepaling. Met gedragsbeheersing als doel.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Lee 1998, blz.100-102.
2. Het omgekeerde is niet waar: het voortbestaan van een samenleving kan heel goed worden gediend door leden en vreemdelingen in grote groepen als slaven te laten werken. Hun persoonlijke belangen worden dan helemaal niet gediend.
3. Pieron 2004 IV. Exc.XXII.3.1. Het harmoniemodel.
4. Pieron 2004 IV.Exc.XXXIX.4.2.3. Links-modernen contra rechts-modernen.
5. Norman 2004, blz.90-110, citaten: blz.101, blz.106.
6. Aan de andere kant menen de behavioristen dat ook het utilarisme veel te gemakkelijk met speculatieve begrippen als *rationaliteit, welwillendheid* en *sociale aard* schermt.
7. Norris/Inglehart 2004, blz. 53.

8. Edwards 1972 VI [S.I.Benn, Nature of political philosophy], blz.388.
9. Skinner 1978, blz.66.
10. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII. 0.4. schema.
11. Dit klinkt mooier dan het is. Vooral de meerderheidsregel is een bijzonder zwakke schakel in het democratische systeem. Niet voor niets verzuchtte Skinner eens dat zijn hart uitging naar de eeuwige minderheid (Pieron 2004 III. Exc.XX.2.7m), een minderheid die vaak niet gaat stemmen, in haar verdeeldheid geen actiegroepen en lobby's achter zich heeft staan, bovendien sterk is achtergebleven in ontwikkeling en welvaart. Vergelijk Sen: '[I]t is perhaps just as well that the majority rule is not only nasty and brutish, but also short in consistency.' Sen 2002, blz.276, verder id., blz.67, blz.75-77, blz.328-336 met een technische behandeling van dit vraagstuk.
12. Voor het begrip *politiek*: Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.0.5n. Hannah Arendt/Aristoteles.
13. In tegenstelling tot het humanisme is de cognitieve psychologie a-politiek en onderschrijft door haar subjectivistische mensbeeld de huidige status quo. Lee 1998, VIII ('The politics of cognition: on the fatal attractiveness of cognitive models'). Skinner op zijn beurt wijst op het schadelijke effect dat theorieën van de geest kunnen hebben, omdat zij de praktische kennis van alledag vertroebelen. Skinner 1978, blz.77.
14. Wel kun je iemand verwijten dat hij te weinig aan zijn situatie doet (en met voorstellen komt om die te veranderen) of verwijten dat hij te veel zijn geld oppot (en best wat meer met zijn geld voor anderen kan doen). Verwijten hebben, ondanks hun emotioneel-agressieve lading en hun negatief-versterkende werking een positief element en richten zich op een mogelijke verandering van gedrag. Beschuldigingen gaan over gedrag uit het verleden en hebben een louter aversieve werking.
15. Pieron 2004 III. Exc. XVIII.3.3.3. Marcuse. Gelukkig bewustzijn. Vergelijk id. Exc.XXII.3.3.2.
16. Het is goed te bedenken dat hier gebruik wordt gemaakt van de cognitivistische manier van uitdrukken. Gedragsanalitici zullen terecht volhouden dat het hier om contingenties gaat, waarvan de gevoelens alleen maar een bijverschijnsel zijn. Baum 2003, blz.201-202.
17. Morton 2004, blz.57-58, vergelijk id., blz.66-67.
18. Pieron 2004 II. KCF 6.1.2. Het zelf als product van zijn omgeving.
19. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.0.4 schema.
20. Vickie Lee probeert zelfs de gehele psychologie te vangen onder een 'means-end hypothesis'. Lee 1988, blz.167-172. Met het gevaar van hypostasering. Je kunt alleen over de doel-middel-effect-relatie spreken in samenhang met regelgeleid gedrag. De poging van Lee om hypostasering te voorkomen schiet te kort (id., blz.57-60).
21. Baum 2003, blz.237-239.
22. Pieron 2004 I.8.1.4. De materialistische invalshoek. Het epicurisme.
23. Van enorm belang is dat van de godsdiensten met name het christendom zo'n programma vanuit zijn eigen ethiek zal steunen, hoewel de oogmerken in veel opzichten zullen verschillen.
24. Baum 2003, blz.242.
25. Ottmann 2000 [U.Marti, Grosse Politik], blz.248-250.
26. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.4.5.2D. Nietzsches geheime strategie, id. 4.5.3. De links-nietzscheaanse verleiding.
27. *Communicatie* wordt in dit boek gedefinieerd als wederzijdse gedragsbeïnvloeding/behavior control. Pieron 2004 I. 4.0.4. Twee vormen van menselijke communicatie.
28. Pieron 2004 II. KCF 5.2. Macht (2): een begripsmatige analyse.
29. Baum 2003, blz. 189-190 ('Power').
30. Baum 2003, blz. 179-180.
31. Binnen het behaviorisme wordt rechtvaardigheid ('equity') met Homans soms in termen van profit en investment uitgelegd. Baum: 'If two people in a relationship have equal profit/investment ratios, the relationship is equitable.' Baum 2003, blz.182-185, citaat: blz.183. Zie verder Pieron 2004 I.9.11. De rationeel-ethische code.
32. Nussbaum&Sen 2005 [J.Annas, Women and the quality of life: two norms or one?], blz.282, id. [M.M.Valdés, Commentary on Annas], blz.299-300).
33. Pieron 2004 I.8.0.3, Nussbaum&Sen 2005 [J.Annas, Women and the quality of life: two norms or one?], blz.282n.
34. Nussbaum&Sen 2005 [D.Brock, Health care and medical ethics], blz.96, id. [J.Griffin, Commentary on Dan Brock], blz.136-137.
35. Skinner 1978, blz.7.

36. Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz. 30.
37. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Selection by consequences], blz.477.Baum doet Skinner in dit opzicht tekort. Baum 2003, blz 223. Zie ook BBS/CH 1984, blz.478.
38. Skinner 1978, blz. x, blz.191. Zie verder Pieron 2004 III. Exc.XX.2. Walden Twee. Een korte samenvatting van dit boek en de (bekende) bezwaren ertegen: Baum 2003, Walden Two ('Skinner's vision'), blz.242-249.
39. Skinner 1978, blz.11.
40. 'Behavior which consists of following rules is inferior to behavior shaped bij contingencies described by rules.' Skinner 1978, blz.12.
41. Skinner 1978, blz.15.
42. Skinner 1978, blz.12-13, citaat: blz.13.
43. Skinner 1978, blz. 36-37, citaat: blz.37.
44. Skinner 1978, blz.23. Skinner gebruikt het begrip *vervreemding* met een directe verwijzing naar Marx (id., blz.11-12.) Vergelijk Pieron 2004 IV. Exc.XXIII. 10.1. Marx. Economische vervreemding. Hoe dicht Skinners idealen bij die van Marx liggen, blijkt bij het lezen van id. 9.3.4. Marx. Het rijk van de vrijheid ('Communisme = volmaakt humanisme = naturalisme'). Voor een kritiek op het begrip vervreemding als een verwijzing naar een bewustzijnstoestand: Skinner 1978, blz.90.
45. De aandacht van de behavioristen gaat vooral uit naar vijf groepen die in de samenleving eeuwenlang slecht zijn behandeld en zich niet konden verweren: jongeren, ouderen, gevangenen, krankzinnigen en zwakbegaafden (en, niet te vergeten, de invaliden). Skinner 1978, blz.53-55.
46. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.7.6n.
47. Skinner 1978, blz.54-55.
48. Skinner 1978, blz.52.
49. Skinner 1978, blz.14.
50. Pieron 2004 II. KCF.6.2.1. De vier aspecten van de opvoeding.
51. Pieron 2004 III. Exc.XX.2.4.0.
52. Baum 2003, blz.153-155, citaat: blz.154, Rachlin 1991, blz.126, blz.152-156 (voor de automatische, soort-specifieke reacties van organismen op negatieve versterking), Staddon 2001, blz.108-110.
53. Vergelijk Wheeler 1973, blz.10.
54. Lattal&Chase 2003 [K.A.Lattal&J.S.Laipple, Pragmatism and behavior analysis), blz.53-55. Voor een praktische uitwerking van *straf*: D.Blackman, Punishment: an experimental and theoretical analysis. In J.McGuire & B.Rowson, Proceedings of a conference organized by the Institute for study and treatment of delinquency, Londen, 1-2 nov. 1995, caput VII. Blackman benadrukt dat straffen alleen zin heeft als het wordt toegepast direct na de verkeerde actie. En dat is maatschappelijk natuurlijk nogal een probleem.
55. Baum 2003, blz.173.
56. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Selection by consequences], blz.478.
57. Pieron 2004 I.4.0.2. Niet-verbale communicatie.
58. Baum 2003, blz.157-160.
59.Als klassiek voorbeeld: Walden Twee. De opvoeding. Pieron 2004 III. Exc.XX.2.4. Zelfbeheersing mag je wel, zoals Baum doet, vertalen in termen van keuzes, maar dan wel binnen het kader van verbaal gedrag en praktische argumentatie. Baum 2003, blz.158. Rachlin vertaalt dit 'denken' op langere termijn trouwens in termen van teleologie en spreekt van teleologisch behaviorisme. Lattal&Chase [H.Rachlin, Privacy], blz.194 ('[L]ook for reinforcers in the long term patterns into which the smaller units fit').
60. Frijda verwart emoties met versterkers als hij opmerkt dat redelijke overwegingen over doeleinden of uitkomsten evenzeer op emotie stoelen als de emotie zelf. Versterkers zijn meestal niet-emotioneel van aard en hebben al helemaal geen emotionele grondslag. Gelukkig maar. Frijda 1994, blz.143-144.
61. Pieron 2004 I.9.10. Praktische argumentatie (2).
62. M.Foucault, Zelftechnieken. In id., Breekbare vrijheid, Boom, Amsterdam, 2004, blz.111-147. Vergelijk id., De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk, blz.181-207.
63. M.Foucault, Zelftechnieken. In id., Breekbare vrijheid, Boom, Amsterdam, 2004, blz.131.
64. M.Foucault, Individualisering door politieke technologieën. In id., Breekbare vrijheid, Boom, Amsterdam, 2004, blz.151. Zie verder id., blz.115.

65. Met alle nadruk op *praktische* argumentatie. Positieve versterking is het uiteindelijke doel van iedere discussie. Deelnemers maken zich geen rationeel-logische vaardigheden eigen. Integendeel, vaak winnen irrationele gevolgtrekkingen het, zeker als discussies hoog oplopen. Ook kunnen in bepaalde situaties minder redelijke afleidingen buitengewoon versterkend zijn. Catania&Hineline 1996 [Stolarz-Fantino& Fantino on Rachlin], blz.481. Vergelijk Pieron 2004 I. 9.8.2. Nut: 'Niet de rationaliteit, maar het hedonistische principe ligt ten grondslag aan het menselijke gedrag.' Depressies komen dan ook niet voort uit een gebrek aan rationaliteit (zoals de cognitieve gedragstherapie suggereert), maar zij zijn een reactie op een negatief-versterkende context (Lee 1998, blz.81-84). Dit mogelijk gekoppeld aan neurofysiologische aspecten van gedrag.
66. Pieron 2004 II. KCF.6.3. Het gezin.

17. OPVOEDING EN ONDERWIJS

Inleiding

> Scientific method and conclusions will not have gained a fundamentally important place in education until they are seen and treated as supreme agencies in giving direction to collective and cooperative human behavior.
>
> John Dewey[1]

> Rather than teaching psychology as a list of topics that happen to have interested psychologists (e.g., perception this week, attitude change the next), we can expose students to what we have learned in ways that make clear how that information pertains to issues that concern them.
>
> Marshall H. Segall[2]

Bij het lezen van een boek als dat van Frijda over de zin van de psychologie leer je niet meer over het alledaagse gedrag van mensen -en hoe je dat zou moeten aanpakken- dan uit een willekeurige, literaire roman. Het blijft bij alledaagse informatie, die je geen mogelijkheden biedt om er de problemen van alledag mee aan te pakken. Filosofie, psychologie en pedagogie kunnen alleen maar enige zin hebben als ze uitmonden in praktijken ('practises') die wetenschappelijk zijn onderbouwd en experimenteel zijn getoetst. Binnen de pedagogie gaat het altijd en alleen om het getoonde gedrag. Toevoegingen van ontwikkelingspsychologen, cognitieven en humanisten zijn van speculatieve aard en doen niet ter zake. Je hebt genoeg aan versterkingscontingenties en imitatief gedrag, gekoppeld aan onderzoek op genetisch en neurofysiologisch gebied. Of zoals Frederick cs het kernachtig formuleren: 'These studies show that the interactions with the the environment are central to understanding how the brain develops and how gene-environment relations operate in the analysis of the development of human abilities. Behavior analysts investigate the exact details of behavior's interactions with the environment and it is from these investigations that effective practices are developed.' [3]

Hou je je niet aan dit advies, dan krijg je al snel te maken met eigentijdse, modieuze stromingen als *het nieuwe leren*. Dit is gebaseerd op een vorm van (cognitief-)constructivisme, aangevuld met leerstellingen over (een vaag oosterse) mediatieve intuïtie. Er duikt zelfs een term op als *transcendent bewustzijn* die verwijst naar de capaciteit om communicatieve gevoeligheden op te merken en daarmee om te gaan. Onderwijs wordt therapie met zingeving als kern en opgediend in beelden en verhalen vol motieven en waarden.[4] Dit zonder dat er enige wetenschappelijke onderbouwing is, laat staan dat er sprake is van experimenteel onderzoek.[5] Dit ligt in de lijn van de leerstellingen van deze pedagogiek: kennis is persoonlijk en niet te toetsen. Onderwijs is dan ook eerder een levensleer dan een strikte methode van onderrichten. Het moet leiden tot innerlijke verrijking, tot existentieel inzicht en tot zelfkennis.[6] Maar of dit het onderwijs is waarop postmoderne mensen zitten te wachten is sterk de vraag, de sterk anti-moderne inslag ervan is te duidelijk een product van de jaren zestig van de vorige eeuw.[7] Denk bv aan het werk van Rogers[8] en Illich.[9] Skinner spreekt in verband met Illich' visie zelfs van een *reductio ad absurdum*.[10]

Nietzsche

Hoewel Nietzsche het in de kern met het constructivisme eens is dat kennis nooit objectief kan zijn en dat mensen zelf hun leven moeten leiden, zal de richting van verinnerlijking hem tegenstaan. Je moet leven naar je instincten, het gaat hem om een intuïtief leven naar de volle kracht[11] van het leven zelf. En dat is maar voor heel weinigen weggelegd. De anderen kan niet anders worden geleerd dan zich innerlijk of uiterlijk te voegen naar hen die aan de aristocratische natuur van de geest vasthouden.[12] Een vorming van alle mensen noemt hij dan ook 'die Barbarie'.[13] In dat verband pleit hij zelfs voor een selectie van de sterken (die soms in de richting gaat van een lichamelijk kweken).[14]
Over de Bildung ('vorming') zelf is Nietzsche, ondanks alles wat hij er persoonlijk van heeft meegekregen, uiterst negatief. Hij beschrijft haar in termen van leugenachtig, oppervlakkig en tegennatuurlijk.[15] Bovendien draait het volgens hem bij Bildung in de grond van de zaak om een economisch beginsel: je verlangt een snelle vorming om veel geld, een grondige vorming om heel veel geld te kunnen verdienen. Aards geluk, daar draait het blijkbaar om.[16] In de ogen van Nietzsche heeft opvoeding maar één doel: 'Es ist dies der Grundgedanke der Kultur, in sofern diese jedem Einzelnen von uns nur Eine Aufgabe zu stellen weiss: die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten.'[17]

Nietzsche komt opvallend genoeg dicht bij oeroude christelijke idealen: de Heilige (Zarathustra!) is een man van de woestijn, die leeft in armoede, deemoed en kuisheid. Het gaat in het leven om een 'heiteren Ascetismus': '- [S]ie denken, Alles in Allem, bei dem asketischen Ideal an den heiteren Ascetismus eines vergöttlichten und flügge gewordnen Thiers, das über dem Leben mehr schweift als ruht.'[18]

Uit dit alles kun je aflezen dat Nietzsche zich afkeert van een evolutionair-wetenschappelijke en met name van een pragmatistische aanpak, die juist sociale controle en zelfbeheersing -elites niet buitengesloten- in het centrum van de pedagogische activiteiten plaatst.

In de laat-twintigste eeuw concentreert de aandacht zich binnen de pedagogie op drie richtingen: het humanisme, de ontwikkelingspsychologie en het constructivisme die alle één kenmerk met Nietzsche gemeen hebben: zij keren zich onbarmhartig tegen het behaviorisme. Wat moet je ook met een richting die mensen ziet als goudvissen in hun kom met water -één met hun omgeving-, als kameleons die zich gewoontjes aanpassen aan hun omgeving, als zonnebloemen die zich niet intentioneel en aandachtig richten op het zonnelicht maar erdoor worden aangetrokken. Nee, vanuit zulke oppervlakkigheden is het onmogelijk om ook maar iets zinnigs te zeggen over opvoeding en onderwijs.

Om duidelijkheid te scheppen in de onderlinge tegenstellingen volgen nu de opvattingen van de drie genoemde stromingen, gevolgd door een uiteenzetting van de ontnuchterende visie van hun grootste tegenstander.

Humanisme

Humanistisch onderwijs is gericht op de vormende waarde ervan. Je moet vorm en zin geven aan je eigen bestaan op grond van persoonlijke ervaringen en behoeften. Mensen zijn rationele en leergierige wezens die op grond van inzicht[19] en intuïtie[20] via reflectie en redenering hun bestaan op orde brengen, hun (levens)problemen oplossen en een onderzoek doen naar dat wat goed en waardevol is. Leren is één grote ontdekkingstocht naar de innerlijke werelden van het zelf, een gebied waar ook de waarden liggen opgesloten. Zo leer je jezelf kennen en waarderen. [21]
Dit betekent dat kennis altijd afhankelijk is van innerlijke ervaringen, van een context die jij alleen maar begrijpt. Een leraar kan dan ook niets anders dan een gesprekspartner zijn die je zal helpen met bv lesmateriaal of met een curriculum, maar dan op grond van wat je zelf (met anderen samen) inbrengt. Hij weet dat het gaat om een persoonlijke motivatie, stof kan niet van buitenaf worden opgelegd: beloningen zijn nooit extern, maar liggen in het leren en de reflectie zelf opgesloten. Binnen school wordt dit proces bevorderd door binnen kleine studiegroepjes, vooral op grond van oorspronkelijke teksten, met elkaar te spreken en na te denken. [22]
De basisideeën van het humanistische onderwijs vind je terug in het Bildungsideaal en bij de aanhangers van de *humanistic psychology*. Gregor vat de hooggestemde idealen ervan zo weer: 'If the ordinary person is to live a life that allows the fullest realization of his potential as a human being , that prepares him for immersio n into the mainstream of our cultural heritage, that equips him for genuine decision-making on fundamental social and moral questions, and that, above all, makes possible a genuine community - then that person must receive a humanistic education.' [23]
Nu behoort het humanistische Bildungsidee misschien wel tot de meest waardevolle ingevingen van de westerse cultuur. Alleen de weg er naar toe, zoals de humanisten die voor ogen hebben, berust op een dwaling. Maar dat wisten we al.

Constructivisme

De cognitivistische vorm van onderricht, het constructivisme, legt alle nadruk op de innerlijke, geestelijke ontwikkeling van jonge mensen. Leren is niets anders dan het ontwerpen van betekenissen ('denken'). Je bent van jongs af aan bezig om mentale modellen te ontwikkelen en bij te stellen, geholpen door een omgeving waar je de kans krijgt iets nieuws te leren. Je leert pas

iets binnen de context van gangbare kennis omdat je ingaat op een tegenspraak, op een cognitief conflict dat er ontstaat tussen lerende situatie en je huidige stand van denken. Dit probleem probeer je in samenspraak met anderen en met de ondersteuning van je leraar op te lossen door nieuwe ervaringen in te passen in een bestaand mentaal model of door een bestaand model aan te passen aan nieuwe ervaringen. Leren is een dialectisch proces, onderwijs kan alleen bestaan doordat men bezig is om elkaar wederzijds te leren (de leraar incluis). [24]
Gedurende dit proces construeer je niet alleen eigen betekenissen, maar ook je waarden, omdat wat je leert niet neutraal blijft maar voor jouw van persoonlijk belang is. Zo ontstaat er nieuwe, authentieke kennis. Dit wil zeggen dat communicatie van bv denkbeelden met anderen uitgesloten is, omdat kennis zuiver persoonlijk is. Ook is het niet mogelijk om ooit fouten te maken, want dat zou betekenen dat er zoiets bestaat als een objectieve werkelijkheid of waarheid, terwijl er alleen maar mentale modellen zijn.[25] Als ik op dit moment denk dat aids niet een lichamelijke, maar een sociale ziekte is, is dat mijn waarheid. Deze is van waarde voor mij omdat zij mijn wantrouwen bevestigt in het feit dat het westen het hele wereldgebeuren manipuleert. Confrontatie met andere hypothesen en gesprekken daarover kunnen mijn mentale model veranderen. Maar ook deze nieuwe waarheid blijft *mijn* waarheid. Het cognitivisme vermengt zich zo met anti-moderne, nietzscheaanse denkbeelden. Bovendien dreigt er solipsisme. [26]
Zoals alle producten uit de cognitieve school is ook haar pedagogie zuiver speculatief. Kennis vindt haar oorsprong niet in geestelijke activiteiten en cognitieve processen. Het is absurd om te verklaren dat *cognitie werkt.* Leren is een inductief proces, dat langzamerhand leidt tot abstractie, het is niet een mentaal-abstracte procedure apriori die berust op geestelijke werkzaamheden als vergelijken en contrasteren. [27]

Developmentalism

Het developmentalism als onderwijskundige theorie richt zich vooral op de groep van kinderen tussen drie en tien jaar die nog bezig is om zich lichamelijk en geestelijk volop te ontwikkelen. Dit op een natuurlijke, vanzelfsprekende manier. '[D]evelopmentalism is the view of age-related social, emotional, and cognitive change that regards the optimal progression to be a fragile result of native tendencies emerging in a world congenial to their presumed wholesome nature' (J.E.Stone). [28]
De ontwikkeling van de kinderen ligt dus in grote lijnen vast hoewel ieder kind daarbinnen zijn eigen weg gaat. Er bestaan 'rates in intellectual growth', maar de bekwaamheden zijn voor alle mensen hetzelfde. [29]
Kinderen zijn nieuwsgierig van aard en willen de dingen leren kennen. Zij verkennen de wereld op grond van hun natuurlijke bekwaamheden en construeren een schema van de wereld waarin hun kennis ligt vervat. Deze kennis is persoonlijk en gebonden aan eigen ervaringen Zij wordt op een vanzelfspre-

kende manier verkregen binnen de samenhang van een omgeving die hun leefwereld ('horizon') is. [30] Deze kennis kan niet onwaar zijn.
Kinderen doen ook kennis op die door anderen wordt aangeleverd: de taal, de namen van de dingen, tijden, vroegere gebeurtenissen, de cijfers. Dit is afgeleide kennis, zij kan worden geverifieerd. Ook deze kennis krijg je als vanzelfsprekend mee. Je bent niet bezig rijtjes woorden te leren of de tafel van negen op te zeggen.
Deze manier van onderzoeken wordt overgebracht naar het schoollokaal. In de praktijk houdt dit in dat kinderen, nadat het niveau van de bestaande kennis is vastgesteld, op eigen kracht hun gang kunnen gaan en de onderwerpen kunnen kiezen waarvoor zij belangstelling hebben. Een onderwerp wordt meestal in kleine groepjes in zijn volle breedte geanalyseerd en bestudeerd. Alle vakken en bekwaamheden komen aan de orde, ook bv wiskundige en kunstzinnige. K.E. Smith geeft de volgende typering: 'In the developmental classroom, independent choice, responsibility for self, finding and solving self-defined problems, and growth through a significant amount of challenging interaction with peers form the basis of the child's daily experience.' [31] Zo pas vind je voldoening in het onderwijs, leren komt dan pas op de tweede plaats. Deze aanpak zorgt ervoor dat een leerling competent wordt, zelfwaardering krijgt en op de langere termijn zijn nieuwsgierigheid niet verliest. Vooral van belang is dat hij niet kan falen, want aparte vakken worden er niet gegeven. Juist een te snel onderricht in vaardigheden als aardrijkskunde, geschiedenis, grammatica, spelling, rekenen of lezen zorgt ervoor dat leerlingen de intrinsieke belangstelling ('dispositie') ervoor verliezen. [32]
Tenslotte hecht men grote waarde aan de sociale omgang met elkaar, voor nu en later. Daarom worden de sociale vaardigheden wel extern onderwezen. Stone omschrijft het developmentalism als een romantische vorm van naturalisme met een diepe afkeer van een wetenschappelijk-experimentele werkwijze. 'Instead of using experimentally validated teaching methods, teachers haven been encouraged to emulate nature and thereby preserve the perfection assumed to exist in natural developmental processes .'[33]
Vanuit een speculatief beeld op de ontwikkeling van jonge mensen, en zonder enige mogelijkheid specifieke voorspellingen te doen over deze ontwikkeling, laat staan deze te toetsen, tovert het developmentalism ons een (kinder)tuin van Eden voor. Het kind is een vrij, zelfstandig en creatief wezen[34], dat zich op een natuurlijke manier, langs lijnen der geleidelijkheid ontwikkelt. Laat je het zijn gang gaan, dan zal het, begeleid door de zachte hand van de meester en in een informatieve samenspraak met zijn vriendjes en vriendinnetjes, groeien en rijpen. Er heerst een laissez faire houding à la Spock.[35] Een ingreep in het bestaan van een jongere, ook als het bij hem thuis of daarbuiten helemaal misgaat, is alleen toegestaan als hij deze ingreep qua karakter, rijpheid en verantwoordelijkheid aankan. Stone: 'Rather than encouraging parents to treat children and youth as individuals responsible for their own behavior, developmentalism encourages tolerance and acceptance of immaturity, irresponsibility, and failure.' [36]

Dat een systeem als dit ogenschijnlijk succes oplevert, komt alleen voort uit de (pedagogische) achtergrond die de kinderen op dit soort scholen hebben. Evenals de humanisten en de constructivisten[37] zijn de aanhangers van deze richting gericht op de bevestiging van de burgerlijke status quo.

Behaviorisme

METHODE

> Education is an important function of culture - possibly in the long run its most important or only function.[38]
> [T]eaching is simply the arrangement of contingencies of reinforcement.[39]
> Through a proper understanding of contingencies of reinforcement, we should be able to make students eager and diligent and be reasonable sure that they will continue to enjoy the things we teach them for the rest of their lives.[40]
> The most widely publicized efforts to improve education show an extaordinary neglect of method. Learning and teaching are not analyzed, and almost no effort is made to improve teaching as such.[41]
> [A technology of teaching] could maximize the genetic endowment of each student; it could make him as skillful, competent, and informed as possible; it could build the greatest diversity of interests; it could lead him to make the greatest possible contribution to the survival and development of his culture.[42]
>
> B.F.Skinner

[1]

De wetenschappelijke visie van het behaviorisme[43] op opvoeding en onderwijs is ontnuchterend en in de ogen van zeer velen uiterst eenzijdig en oppervlakkig. Zij blijkt immers, in eerste instantie niets meer te zijn dan een technologische aangelegenheid. In de formulering van Carpenter: 'Education is seen as a human engineering process, and teachers become technologists who understand the principles of operant learning and who manage the environment so that failure approaches zero. It is a form of individualized education that contrasts sharply at many points with open education.' [44]

Wat geldt voor de school geldt ook voor de ouders. Dezen kunnen hun kinderen op grond van vernuftige en experimenteel getoetste methoden bijbrengen om zichzelf te controleren en te beheersen. Je leert bv als kind de *contingency trap* te ontlopen en je gedrag te richten op de gevolgen die het op langere termijn heeft of je leert slechte gewoonten af doordat je ouders bepaalde versterkers weg te nemen en ze vervangen door nieuwe in te voeren. Dit zonder dat er innerlijke conflicten optreden, zoals schaamte en gewetensnood.[45]
Opvoeding behoort consequent zijn, zo is toegeeflijkheid uit den boze.[46] Verwennen betekent bederven. Alleen door een doordachte methode is het mogelijk kinderen alledaagse deugden bij te brengen: 'Traits such as honesty, dependability, courage, love, and the like cannot become fully serviceable unless they are developed in strenght. That is, they become most useful only when firmly established as habitual. Therefore, they require a history of intermittent reinforcement plus broad support in the social community' (Carpenter).[47]

In tegenstelling tot gebruiken binnen de huidige geïndividualiseerde samenleving is een operante opvoeding sterk sociaal van aard. Je wordt je uitdrukkelijk geleerd je welwillend, verantwoordelijk en coöperatief op te stellen tegenover de anderen. Platt: 'Adults will have gone beyond baby talk and baby rewards and will need subtle, verbal, high-information discriminating responses. We may need to alternate "shaping" and being "shaped"; and an attitude of openess to being shaped may be the key to maturity and effectiveness in working with others.'[48] En dat is hard nodig in een samenleving waarin mensen een veelheid van rollen en posities moeten innemen, met al de conflicten van dien.

→ II.9. Persoon/persoonlijkheid

Buiten deze analyse vallen vragen naar de negatief emotioneel-existentiële situatie, een situatie die bij veel mensen diepe sporen nalaat: beleving van angst, verdriet, jaloezie, ontreddering. Skinner ontkent het subjectieve in mensen niet, hoe zou hij dat kunnen doen. Mensen zijn een eenheid in gedrag én beleving. Maar hij stelt dat het de omstandigheden zijn die deze kwalijke belevingen oproepen, daar liggen dus mogelijkheden de gevoelens in goede banen te leiden.[49] Dit los van de vraag of de nadruk op deze belevingswereld, die een moderne erfenis is, wel de nadruk moet krijgen die zij vanuit het humanisme krijgt.

→ II.10. Verhalenverteller

[2]

Leren is volgens de gedragsanalyse in de eerste plaats, net als bij het sporten en het spelen van muziek[50], een kwestie van een intense en langdurige training. Hoewel je deze trainingen zo kunt inrichten en afwisselen dat ze niet afstompend worden, zijn zij maar al te vaak eentonig en saai. Iets leren beheersen is geen lolletje. Beloningen liggen opgesloten in de vooruitgang van het leerproces en in de activiteiten zelf.[51] Je maakt betere tijden, je krijgt bepaalde loopjes beter onder de knie, je gaat sneller lezen en begrijpt veel beter waar het over gaat. Extrinsieke beloningen (een sticker, eerder naar huis) hebben in het onderwijs aanvankelijk zeker resultaat[52], maar alleen dan als ze nauwkeurig worden toegepast: zij moeten versterkend en niet-competitief zijn, bovendien moeten zij losstaan van de prestatienormen. Je loopt anders het gevaar dat met het wegvallen van de beloningen ook de intrinsieke versterking[53] wegvalt.[54] Zoals bij het leren lezen, spreken en schrijven.

Eerlijk gezegd heb ik het idee dat de behavioristen zich hier teveel laten meeslepen door het humanistische gedachtegoed. Dat gedrag intrinsiek is, betekent niets anders dan dat het als vanzelfsprekend tot stand komt. Je hoeft er juist geen plezier in te hebben, zoals in vloeiend lezen, spreken en schrijven. Het zijn zaken die je om praktische redenen onder de knie moet krijgen. Ook al zou het vloeiend leren van lezen kunnen betekenen dat lezen een automatisme wordt, waaraan je uiteindelijk geen bijzonder plezier meer beleeft -een verwijt gericht tegen de gedragsanalytische benadering-, dan is dat nog geen ramp. Goed leren lopen betekent ook nog niet dat je je verdere leven plezier in wandelen zult hebben. In de plaats van lezen kijk je maar naar de tv, zit achter de computer of doet aan sport.
In de gegeven benadering zitten culturele waardeoordelen opgesloten. Skinner wijdt vele bladzijden aan dit onderwerp -ook hij heeft het over belang van het lezen van literatuur- maar komt er niet uit[55]: de programmering van kunstzinnig gedrag lijkt in eerste instantie buiten het bereik van de gedragsanalyse te liggen -de toevalsfactor speelt een overwegende rol- en lijkt eerlijk gezegd ook niet zo noodzakelijk, vooral als je bedenkt dat men in Walden Two op cultureel gebied helemaal niet zulke hoge verwachtingen van zijn mensen heeft.

[3]

Als leerling moet het je duidelijk worden gemaakt hoe je het beste kunt leren en wat je moet leren. Alles draait daarbij om de opzet van de leerstof. Deze moet als vanzelf de antwoorden uitlokken en de voortgang van het leerproces bevorderen. Dit kan alleen als de leerstof zo is opgebouwd dat je als leerling weet hoe je bepaalde 'learning objects' (bv de tafel van zeven, de kaart van Australië) aanpakt en deze in een voorgeschreven tijd leert te beheersen. Deze vaardigheden zijn altijd vastgelegd in meetbare eenheden ('Je moet dat leren beheersen in die tijd en dan zonder fouten'). In de praktijk houdt dit in dat je moet leren hoe je met de dingen omgaat ('knowing how'), wat je van de wereld moeten weten en hoe je die kennis kunt ordenen ('knowing that'). De gedragsanalyse heeft in de loop van de tijd een groot aantal geavanceerde methoden ontwikkeld die er op zijn gericht leerlingen en studenten effectief te laten leren.

Specifieke onderwijsmethoden zijn nodig omdat het niet mogelijk is de contingenties van een menselijk organisme te beheersen. Skinner: 'Personal arrangement of the contingencies and personal observation of the results are quite unthinkable. Now, the human organism is, if anything, more sensitive to precise contingencies than the other organisms we have studied. We have every reason to expect, therefore, that the most effective control of human learning will require instrumental aid.'[56]
Het onderzoek naar onderwijsmethoden is binnen de gedragsanalyse streng wetenschappelijk georganiseerd, elke stap wordt in de praktijk uitgebreid experimenteel getoetst. Hierbij wordt voortdurend rekening gehouden met de behoeften en mogelijkheden van iedere leerlinge afzonderlijk zonder de situatie in de klas uit het oog te verliezen.[57] In de woorden van Baer&Wolf&Risley: 'Obviously, the study must be *applied*, *behavioral*, and *analytic*; in addition, it shoud be *technological*, *conceptually systematic*, and *effective*.'[58]
Bekende gedragsanalytische methoden zijn precision teaching (PT), incidental teaching[59], personal system of instruction (PSI)[60], direct instruction (DI), geprogrammeerde instructie (PI)[61], correspondence training (CT)[62], peer tutoring en computer assisted instruction (CAI).[63]
In bredere zin wordt er zorgvuldig gezocht naar het oplossen van de problemen die zich op het gehele gebied van het onderwijs voordoen. Wat zijn de beste manieren om als leerling je fouten te corrigeren, om je huiswerk te maken, om jezelf bij je werk te controleren, om de leraar ertoe te brengen aandacht te geven voor je werk? Hoe kun je als leraar je leerlingen ertoe aanzetten samen te werken en elkaar te helpen? Hoe kun je het beste klassikaal lesgeven, in groepen laten leren, de resultaten toetsen, de orde handhaven, met straf omgaan, agressie en ander wangedrag voorkomen? Hoe kun je snel achterstanden in laten lopen? Welke rol kan sport spelen bij de opvoeding tot sociaal gedrag? Hoe kun je als schoolhoofd het gedrag van de leden van je schoolgemeenschap positief beïnvloeden? De resultaten van dit soort onderzoek wijzen uit dat de gedragsanalytische benadering in staat is tot in de details bij te dragen tot een verbetering van het onderwijs.[64] Hoe effectief de gedragsanalytische educatieve methoden zijn blijkt ook bij de behandeling van autistisch, aversief en zwak-presterend gedrag.[65]
De gedragsanalytische aanpak is zeer arbeidsintensief, ook al omdat iedere leerling zijn eigen aanpak nodig heeft. Bovendien kost de voorbereiding veel tijd (soms wel tweehonderd ontwikkelingsuren voor ieder uur instructie). Toch, als de methode niet alleen wordt gebruikt om achterstanden in te halen, maar in het algemeen wordt toegepast, overtreffen de baten de kosten vele malen, niet in het minst omdat de methodes veel efficiënter zijn dan de bekende.[66]

Mastery, proficiency en *fluency*[67] zijn de einddoelen waarnaar leerlingen worden beoordeeld. K.R.Johnson: 'Proficient performance is accurate, extended or generalized, and fluent, and instruction for experienced learners should

terminate only when proficient, real-world performance is achieved.'[68] Dit is het geval als een leerling het leven van alledag effectief en efficiënt aankan. Hij heeft geleerd goed waar te nemen, te luisteren, te spreken, te lezen, te schrijven, alert te zijn en terzake te reageren. Hij heeft geleerd problemen te analyseren en op te lossen, en de oplossingen in praktijk te brengen. Hij kan goed met anderen samen werken, hij beheerst de nieuwste technologische media.[69]
Kortweg, hij heeft geleerd zich intelligent op te stellen tegenover de wereld en na te denken. En het is dan niet meer nodig om met Dewey denken te definiëren als een manier van intelligent leren, als een leren dat van de geest gebruik maakt en hem beloont. [70]

Dewey is trouwens een van de eersten die het onderwijs opengooit en de kijk van leerlingen op hun omgeving richt. Leren doe je in de eerste plaats vanuit de praktijk van alle dag naar de behoeften die je hebt.[71] Jammer genoeg gaat hij uit van een te vanzelfsprekende, spontaanbiologische manier van leren. Kinderen zullen volgens hem uit zichzelf, nieuwsgierig als ze zijn, de wereld onderzoeken en zo kennis opdoen omdat dit van nature versterkend is. Maar ook als dit zo zou zijn, dan nog moet het leren volgens Skinner worden gestructureerd, de wereld is te groot en te omvattend. Bovendien werken natuurlijke versterkers vaak ronduit averechts.[72] Overdracht kan daarom alleen plaatsvinden als de leraar zijn plaats weet. 'The natural, logical outcome of the struggle for personal freedom in education is that the teacher should improve his control of the student rather than abandon it. The free school is no school at all.'[73] Vrijheid tijdens je opvoeding betekent dat je vrij bent van aversieve versterkers. Maar vrijheid betekent ook dat je onder de invloed komt van andere versterkers en die liggen -zeker in deze tijd- vaak niet bij dat wat de samenleving jongeren aan cultuur wenst door te geven. Toch ligt daar de kern van de opvoeding.[74]

[4]

Een complexe samenleving als de onze met haar steeds wisselende contingenties vereist een creatieve aanpak, individueel en gezamenlijk. En juist op dit punt veronderstelt men dat het behaviorisme zijn grenzen heeft bereikt. Zo stelt Carpenter, die toch niet vijandig staat tegenover de gedragsanalyse, dat de creativiteit een menselijke trek is die een limiet stelt aan het skinneriaanse determinisme.[75] Dit in de lijn van Chomsky die, zoals bekend, het behaviorisme verwijt dat het nooit kan verklaren waarom kinderen in staat zijn in eindeloze gevarieerdheid nieuwe zinnen te maken. [76]
Het antwoord van de kant van de operante psychologie zal niemand meer verrassen. De gevarieerdheid van de omgeving zorgt ervoor dat mensen (en dieren) 'creatief' gedrag gaan vertonen. In feite is iedere nieuwe aanpassing van een organisme aan de omgeving een teken van 'creatief' gedrag.[77] Skinner: 'Both in natural selection and in operant conditioning, consequences take over a role previously assigned to an antecedent creative mind. Before Darwin, the word was spelled with a capital M, and it was supposed to have produced the millions of diverse creatures found on the surface of the earth. In operant conditioning, the selective action of consequences generates behavior traditionally attributed to another creative mind.'[78] Gedragsmatige variabiliteit kan, zoals Neuringer stelt, gemakkelijk worden versterkt. [79]

Het is aangetoond dat reinforcement vanuit de omgeving beslissende invloed uitoefent op creatief gedrag. Bekend is het experiment met blokken uit 1973 van Goetz&Baer, waarin werd gedemonstreerd dat persoonlijke aandacht op het geschikte moment kinderen ertoe brengt veel gevarieerder (= creatiever) te gaan bouwen.[80] Iets later lieten Glover&Gray zien dat ook creativiteit in de meer omvattende omschrijving van *fluency*, flexibiliteit, ideeënrijkdom en oorspronkelijkheid op operante wijze kunnen worden aangeleerd.[81] [82]
Skinner zelf hechtte trouwens grote waarde aan creatief gedrag, ook in eigen leven.[83] En dat botst niet met zelfbeheersing, maar wel met gewoonte en gewenning.

[5]

In de ogen van behavioristen zijn opvoeding en scholing er in de eerste plaats op gericht om het voortbestaan van een cultuur te garanderen. In dat opzicht is een individu een radertje in het systeem dat zich moet aanpassen en dat niet zomaar zijn eigen weg kan gaan. Hij zal zijn cultuur in alle facetten moet leren beheersen. Skinner: 'A culture is no stronger than its capacity to transmit itself. It must impart an accumulation of skills, knowledge, and social and ethical practices to its new members. The institution of education is designed to serve this purpose. It is quite impossible for the student to discover for himself any substantial part of the wisdom of his culture, and no philosophy of education really proposes that he should. Great thinkers build upon the past, they do not waste time in rediscovering it. It is dangerous to suggest to the student that it is beneath his dignity to learn what others already know, that there is something ignoble (and even destructive of "rational powers") in memorizing facts, codes, formulae, or passages from literary works, and that to be admired he must think in original ways. It is equally dangerous to forgo teaching important facts and principles in order to give the student a chance to discover them for himself.' [84]
Dat leerlingen de vastgestelde doelen halen is een zaak van de leerkracht. Hij heeft de controle. Nooit zal hij de leerling er de schuld van geven dat deze heeft gefaald, maar hij zal nagaan waarom zijn methode is mislukt om het daarna op een andere manier te proberen. Bij de andere drie hedendaagse richtingen liggen de zaken anders, daar kan een leerling nooit falen, omdat hij zich altijd op zijn eigen, persoonlijke niveau van ontwikkeling bevindt. Denk in dit verband aan het gebruik van de heuristiek en de hermeneutiek, methoden die binnen humanistische kringen schering en inslag zijn. Een zakelijke beoordeling van geleverde prestaties is vanuit deze literaire werkwijzen niet mogelijk, maar ook niet nodig. Wat betekent dat alleen voor de gedragsanalytische methode geldt dat zij op grote schaal empirisch toetst en wordt getoetst.

DE POLITIEKE BASIS

[1]

Onderwijs staat in dienst van de samenleving, de samenleving is er op zijn beurt voor het welzijn van het individu. In dit opzicht steunt Skinner, maar dan met grote omzichtigheid het streven naar individualisme dat de moderniteit

kenmerkt: 'Valuable and harmful alike, innovations are demanded by the proces of selection. We may therefore accept the general assumtion of those who champion freedom, inquiry, and creative action that so long as obviously dangerous and harmful variations can be avoided or dealt with, anything which encourages individuality is probably a move in the right direction.' [85]
Een cultuur is er van haar kant bij gebaat dat individuen vol vertrouwen en met plezier deelnemen aan de opbouw en instandhouding ervan en er zo (indirect) voor zorgen dat zij sterk blijft. Het individu moet daarom zo worden opgevoed dat het leert in te zien dat er een onverbrekelijke samenhang bestaat tussen eigen welzijn (eudaimonisme)[86] en zijn inzet voor de samenleving. Dit kan alleen worden bereikt als individuen van een redelijke instelling, zelfbeheersing[87] en een welwillende en altruïstische houding blijk geven.

Redelijkheid, zelfbeheersing en *altruïsme* liggen in elkaars verlengde. Vanuit de praktische argumentatie weet je dat je de gevolgen op langere termijn altijd in je overwegingen moet meenemen, hoewel je op deze manier vaak je versterkingen op korte termijn zult moeten missen. Baum: '[[L]ong-term reinforcement helps us understand why altruism occurs, and the deferred nature of the reinforcement helps us understand why altruisme often fails to occur. ./. [S]elfish behavior usually constitutes impulsiveness, and altruism usually constitutes self-control. People often behave selfishly because the reinforcement for selfishness is relatively immediate. People lie, cheat, steal, and murder because such behavior pays off in the short run.'[88]
Welwillendheid -het kernbegrip uit de moderne westerse ethiek- kun je vanuit de speltheorie vertalen in termen van wit spelen: je bent bereid de ander vriendelijk en vol vertrouwen tegemoet te treden. Zelfs een geval van zwart spelen zul je accepteren en niet direct met een tegen-zwart beantwoorden.

Binnen een zorgzame omgeving zal het aanvankelijk niet moeilijk zijn kinderen een welwillende houding tegenover anderen mee te geven.[89] Deze houding wordt ondersteund en bevestigd door aan een aantal vuistregels zonder te vervallen in een moralisme van normen, deugden en waarden.[90] Eerlijkheid en altruïsme moeten vanzelfsprekende begrippen zijn die worden vertaald naar wat zich in heel gewone, alledaagse omstandigheden afspeelt.
Nu is welwillendheid niet aangeboren en speelt het coöperatieve model, dat de welwillendheid het beste weerspiegelt, wereldwijd maar een bescheiden rol. De moderne maatschappij wordt beheerst door het competitieve (kapitalistische) model, terwijl het conflictmodel steeds dreigend op de achtergrond meespeelt. Daarom zullen in het gezin en op school die morele en ethische beginselen moeten worden overgedragen en ingeprent die juist een welwillende houding versterken. Skinner: 'People are not ethical or moral by nature, nor do they simply grow ethical or moral. It is the ethical and moral sanctions maintained by other members of a group which induce them to behave in ethical and moral ways. To leave ethical and moral behavior to the natural endowment of the individual and a natural process of growth is to promote ethical and moral chaos. We must accept that a culture *imposes* its ethical and moral standards upon its members. It can do nothing else.' [91]

[2]

Voor de huidige maatschappij wil dit alles zeggen dat zij heeft gefaald: haar consumptieve gedrag is in strijd met een zelfbeheerste (en doordachte) aanpak van de economische vraagstukken en vormt zo een bedreiging van het eudaimonisme. De roep om het herstel van normen en waarden toont aan dat de moderne cultuur niet in staat is haar ethische idealen uit te dragen en in gedrag om te zetten. De verwaarlozing van grote groepen mensen zoals in de getto's geeft, tenslotte, blijk van diepe geringschatting en arrogantie. Welwillendheid is heel ver te zoeken.
De gevolgen spreken voor zich: mensen worden teleurgesteld en moedeloos, zij gaan aversief gedrag vertonen en worden agressief. In deze omstandigheden zijn een effectieve opvoeding en efficiënt onderwijs een onbegonnen zaak. Dit houdt ook in dat ieder voorstel tot verbetering vergezeld zal moeten gaan van voorstellen tot ingrijpende maatschappelijke hervormingen. Zoals men trouwens mag verwachten in een democratische samenleving.

Onderwijs zoals het tot nu toe wordt voorgestaan, concentreert zich op de burgerlijke elites. Deze hebben alle baat bij een schoolopleiding die de instandhouding van humanistische en liberale ideeën waarborgt. Niet dat deze ideeën conservatief van aard zijn. Het utilitarisme propageert zelfs utopistische denkbeelden die de gehele mensheid omvatten. Toch blijft de mens als individu een in zichzelf gekeerd wezen. Met als gevolg dat men zich voortdurend zal beroepen op de persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid van mensen. En juist daarin ligt het cruciale verschil met de behavioristen.[92]

[3]

De aanbevelingen vanuit de gedragsanalytische hoek gaan dan ook een andere richting uit. Het zwaartepunt wordt gelegd op de school als een gemeenschap die in de volle breedte binnen een buurt functioneert, zeker in een buurt die sociale achterstanden heeft opgelopen. Als centrum biedt zij hulp aan de ouders bij de opvoeding, vangt jongeren op en is het de plaats voor allerlei soorten van culturele en sportieve activiteiten. De school wordt zo een levende en experimentele instelling, educatief, therapeutisch, ontspannend en vooral zorgzaam. '[S]tudents are entitled to attend schools in which they are treated with care and individual attention, comparable to the attention they would receive as members of a caring family'(Barrett cs).[93] Zonder de betrokkenheid van bewoners, zakenlieden, politici en bestuurders is zo'n project op een iets lange duur tot mislukken gedoemd. [94]

Je zult eraan moeten wennen dat het leven zich meer en meer gaat afspelen in grote steden. De *Germantown Avenue* in Philadelphia is het prototype van de wereld waarin moderne mensen wonen. Een bijzonder complexe wereld, waarin er van je wordt verlangd om veel rollen te spelen en snel van rol te wisselen. In tegenstelling tot traditionele samenlevingen, die een eenvoudig en samenhangend systeem kenden gekenmerkt door een hechte structuur van economische, sociale, opvoedkundige en godsdienstige versterkers (Carpenter).[95]
Een verbrokkelde wereld van de metropool kan voordelen hebben, zoals Guépin meent[96], omdat het (leren) spelen van verschillende rollen onderlinge verdraagzaamheid in de hand werkt, of nadelen, zoals Carpenter stelt, omdat mensen zich in geïsoleerde subcultuurtjes opsluiten en

zich zo van de maatschappij in haar geheel vervreemden.[97] Alleen al om deze redenen zullen scholen midden in het leven moeten staan.

Van groot belang voor iedere vorm van scholing is dat leerlingen er zeker van moeten kunnen zijn dat zij menselijkerwijs gesproken een welvarende toekomst tegemoet gaan, een toekomst waarin zij dat wat zij hebben geleerd in de praktijk kunnen brengen.[98] Daaronder behoort ook dat zij hebben geleerd goed met hun vrije tijd om te gaan.
Als jongeren geen uitweg wordt geboden, zullen alle educatieve plannen vastlopen. Dan biedt de straatcode voor velen uit de armste wijken een aanlokkelijk alternatief. Het inprenten van normen en waarden biedt daar geen enkele bescherming tegen. Micha de Winter: 'Gerichte vorming van democratisch burgerschap is een belangrijke dam tegen de code van de straat. Maar er is meer nodig dan tegen de mensen zeggen dat ze zich anders moeten gedragen. Dat andere gedrag moet ook een duidelijk perspectief met zich meedragen.'[99] Je kunt het zelfs omdraaien: een duidelijk maatschappelijk vooruitzicht zal bijna altijd maatschappelijk gewenst gedrag voortbrengen.

EEN NIEUWE AANPAK

Ontloop je de problemen die er in achterstandswijken en getto's bestaan, en verwaarloos je de inwoners ervan collectief, dan gedraag je je niet alleen boosaardig, maar je laat ook een tijdbom tikken. Vanuit de praktische en ethische argumentatie wordt er van de samenleving geëist radicaal op te treden. Dit betekent niet dat je niet in het klein zou moeten beginnen om nieuwe, meer effectieve onderwijsmethoden in te voeren, zeker als je ziet dat antimoderne krachten proberen vat te krijgen op het gehele (Nederlandse) schoolsysteem. Maar dan moet je wel de sociaal-economische omstandigheden waarin groepen leven voorlopig tussen haakjes zetten.
Wat niet betekent dat de politiek buiten de deur kan worden gehouden. De toepassing van een wetenschappelijke psychologie heeft altijd politieke consequenties. Denk aan de problemen rond de vraag wat intelligentie is, rond het compensatie-onderwijs of rond de onderlinge verhouding tussen verschillende bevolkingsgroepengroepen (die vaak uitloopt op vooroordeel en discriminatie).[100]

School is nog steeds een aversief systeem. Je wordt gedwongen op een bepaalde tijd en plaats aanwezig te zijn om daar te doen wat er van je wordt geëist en je gaat meestal aan het werk om negatieve versterking te ontlopen. Niet aversief zou zij het zijn als je er met plezier naar toe ging om anderen te ontmoeten en om aan het werk te gaan. De mensen zijn aardig en in je werk zit vooruitgang, ondanks de moeite die het je kost. Je hoeft niet bang te zijn dat leraren met dwang zullen proberen de orde te handhaven en je aan het werk te zetten. Straf[101] en vernedering komen niet voor. En terecht,

zoals Skinner stelt: '[A]versive control is the most shameless of irrelevancies: it is only in school that one parses a Latin sentence to avoid the cane.' [102]
Niet dat je nu binnen een instituut als de school met al zijn regels en verordeningen ooit aversieve situaties zou kunnen vermijden en ooit zonder straf zou kunnen. Wel is het duidelijk dat de meest onaangename situaties -die van dwang bij wat je moet leren en bestuderen- kunnen worden aangepakt.[103]
En daar zijn de gedragswetenschappelijke methoden uiterst efficiënt in omdat zij zijn gebaseerd op het aanbiedingen van directe beloningen[104] en op het aanbrengen van routine via *schedules of intermittent reinforcement*. Gedrag wordt zo gevormd ('shaping') en in stand gehouden.[105] Er ontstaat een discipline die niet als aversief wordt ervaren.
Onderwijs is binnen een gedragsanalytische aanpak altijd experimenteel van aard, steeds is men bezig om grotere en kleinere problemen op te lossen, steeds vinden er aanpassingen en vernieuwingen plaats. De romantiek rond het onderwijs wordt vervangen door een proefondervindelijk pragmatisme. A.Shanker: 'Romanticism is frequently a characteristic of reformers. Pragmatism would better serve our students and our public schools.' [106]

Of je jongeren kunt leren politiek actief te zijn hangt sterk af van de omstandigheden. Zijn die gunstig, dan zullen zij al gauw het politieke bedrijf aan zich voorbij laten gaan. Pas in roerige en economisch ongunstige omstandigheden zal blijken dat het goed is geweest jongeren politiek mondig te maken door er voor te zorgen dat zij in staat zijn het politieke gebeuren te analyseren en aan een kritisch oordeel te onderwerpen. Vrijheid van dwang, verzet tegen aversief gedrag en een aanpak van negatieve omstandigheden zijn zaken waar ieder mens voor moet staan.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Dewey 1946, blz.31.
2. Segall 1976, blz.IX.
3. Frederick cs 2000, blz.196.
4. Vergelijk L.Stevens, Zin in school. CPS, Amersfoort, 2004, blz.191.
5. Erik Hoogcarspel, Knutselen met kennis. Skepter 18/2, zomer 2005. Al even vaag is men over een denkbeeld als emotionele intelligentie (→ II.10. Psychologie als proto-wetenschap).
6. Een randverschijnsel, maar binnen het filosofieonderwijs nog al eens aanbevolen, is het socratische gesprek dat zich ook al werpt op zelfkennis en zingeving. Pieron 2004 I.9.10.0.2, id. V. AD. 0.2n. Een overzicht van de stand van zaken: K. van Rossum, What is a socratic dialogue? Filosofie XVI/1 (februari/maart 2006). Het socratische gesprek staat tegenover de *socratische methode*, die uitgaat van een praktische vorm van argumentatie. Id. Exc.XI.2.1.2n.
7. Volkomen hieraan tegengesteld -en van een heel ander kaliber binnen het huidige onderwijssysteem- is de opvatting dat jongeren via hun scholing competenties opdoen op grond van strakke doelgerichte schema's. Je moet jezelf leren te ontplooien, jezelf leren beoordelen. Construeer je een zelfbeeld. De maatschappij vraagt nu eenmaal om zelfbewuste en op prestatie gerichte individuen. Het constructivistische model, dat later nog ter sprake komt. Zie F.vande Veire, Vertrouw de meester nou maar gewoon. GA 23/06/06, met zware kritiek vanuit het Buldungsideaal.
8. Pieron 2004 II. KCF. 6.1.1. Het zelf als innerlijke kern.
9. Pieron 2004 II. KCF. 6.4.3. Doelstellingen van het onderwijs (1). Illich.
10. Skinner 1978, blz.131.
11. Ottmann 2000 [I.Christians, Kraft], blz.264-265. Er bestaat bij Nietzsche een samenhang van *kracht* met begrippen als drift, wil macht, pathos en hartstocht.
12. Nachlass 1870-1873, KSA I ('Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten' III) blz.698.

13. Nachlass 1870-1873, KSA I ('Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten' I) blz.668.
14. Ottmann 2000 [Th.H.Brobjer, Züchtung], blz.360-361. Het begrip *kweken* wordt door hem ook wel gebruikt in tegenstelling tot het mak maken van mensen binnen het christendom en in de moderne wereld. Zie verder id. [S.Günzel, Rasse: *Rassenreinheit, Herrenrasse*], blz. 304-305, waar ook Sloterdijk wordt genoemd in verband met diens opmerkingen over mogelijke genetische selectie in de toekomst. Dat Nietzsche in zijn laatste periode zeker heeft gedacht aan het kweken van een sterk ras blijkt uit Nachlass 1885-1887, KSA XII IX[153], blz.425.
15. Pieron 2004 II. KCF. 6.2.2.2.
16. Nachlass 1870-1873, KSA I ('Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten' I) blz.668.
17. Unzeitgemässe Betrachtungen III ('Schopenhauer als Erzieher'), KSA I, blz.382.
18. Zur Genealogie der Moral III, KSA V, nr 8, blz.352.
19. Max Wertheimer ziet *inzicht* als 'an idea or response which is by definition not traceable to ancedent conditions'. Deze omschrijving geeft goed aan hoe men binnen deze stroming over zulk soort concepten denkt. Skinner 1968, blz.137.
20. Vooral het wiskundige denken wordt vaak beschouwd als 'essentially an unanalyzable process of intuition'. De oorsprong ervan is blijkbaar ondoorgrondelijk. Skinner 1968, blz.138, blz.140-144 ('The role of the thinker').
21. Deze manier van leren wordt vaak in verband gebracht met de maieutische methode van Socrates. Zoals Socrates de slaaf helpt om een theorema van Pythagoras vanuit de ziel naar boven te brengen, zo zou de leraar de leerling alleen maar kunnen bijstaan bij zijn persoonlijke ontdekkingen. Skinner spreekt van 'one of the great frauds in the history of education'. In dit verband wijst hij erop dat Plato in feite de ontwerper is van de geprogrammeerde instructie. Skinner 1968, blz.61. Vergelijk id., blz.107-109 (-111), blz.143.
22. Frederick cs 2000, blz.25-27.
23. A.Gregor bij Frederick cs 2000, blz.27.
24. De parallel met het humanistische model is treffend.
25. Frederick cs 2000, blz.28-34.
26. Een kritiek op het cognitieve constructivisme bij Hoogcarspel, op.cit., blz.11-13.
27. Van der Werf suggereert een samengaan van cognitief-emotionele leerprocessen met gedragsanalytische. Greetje van der Werf, Leren in het studiehuis. Gion, RUG, 2005, blz.33-37. Voor de gedragsanalyse is dit een onaanvaardbare vorm van eclecticisme: het constructivistische model (met zijn cognitieve en meta-cognitieve strategieën, en met zijn idee van zelfregulatie) is als mechanistisch model op geen enkele manier in verband te brengen met het pragmatistische model van de gedragsanalyse. Je zal een keuze moeten doen, maar dat is moeilijk als je je vanuit een pragmatische instelling als zo veel anderen moet handhaven in een voluit cognitief milieu. Voordat je het weet, word je dan ook opgescheept met het *cognitieve gedragsmodel*, parallel aan de cognitieve gedragstherapie, met als uitkomst dat de resultaten die alleen maar zijn te danken aan de gedragsanalytische aanpak worden overgeheveld naar de cognitieve zijde.
28. J.E. Stone, Developmentalism: An obscure but pervasive restriction on educational improvement. Education Policy Analysis Archives. IV/8, april 1996 (http://epaa.edu/epaa/v4n8. htlm), blz.5. Stone noemt een hele rij voorlopers, waaronder Rousseau, Pestalozzi, Froebel, Spencer, James, Dewey, Rogers, Maslow, Piaget en Vygotsky.
29. 'An astonishingly arrogant question can be imagined: If scientists knew enough about managing behavior, would they still think that in addition to being managed, it also did something called "develop?" Vanuit behavioristisch standpunt is dit niet eens zo'n arrogante vraag. Lattal& Chase 2003 [D.M.Baer & J.Rosales-Ruiz, In the analysis of behavior, what does "develop" mean?], blz.345. Men zou de term *ontwikkeling/vooruitgang* moeten vervangen door *voortgang*.
30. De invloed van de fenomenologie is duidelijk aanwezig. Pieron 2004 III. Exc.IV.4.2.2. De laatste context.
31. K.E. Smith bij Frederick cs 2000, blz.35.
32. Stone op.cit., blz.18. Hier een korte bespreking van de bezwaren die vanuit de developmentalistische hoek tegen de gedragsanalytische aanpak worden ingebracht. In dit verband noemen Frederick cs, op grond van nieuw onderzoek, de stelling dat extrinsieke motivatie het leren schaadt een mythe. Frederick cs 2000, blz. 202.
33. Stone op.cit., blz.20-21, citaat: blz.21.
34. Dit in de lijn van Piaget. Stone op.cit., blz.14, vergelijk id., blz.12.
35. Stone op.cit., blz.13.

36. Stone op.cit., blz.15.
37. Ook het constructivisme is gebaseerd op de ontwikkelingspsychologie. Stone op.cit., blz.5.
38. Skinner 1978, blz.132.
39. Skinner 1968, blz.5. Vergelijk Skinner 1978, blz.134 ('[T]he teacher does not act upon the mind or its faculties, or upon traits of character or personality. He acts upon the behavior of the student and he does so by changing the verbal or nonverbal environment in which the student lives'). Dit is tegen het zere been van aristotelische ethici, die juist het tegendeel beweren. Zie bv Nussbaum&Sen 2005 [M.C.Nussbaum, Non-relative virtues: an Aristotelian approach], blz.242-269.
40. Skinner 1968, blz. 168. 'Eager and diligent' verwijst naar (de vertaling van) de Latijnse wortel van het woord student, id. blz.145.
41. Skinner 1968, blz.93. Dit geldt nog steeds, ook voor het jaar 2006.
42. Skinner 1968, blz.91.
43. In deze paragraaf gaat het om een filosofisch-theoretische visie op opvoeding en onderwijs vanuit de gedragsanalytische praktijk. Daarom de term behaviorisme.
44. Carpenter 1974, blz.200.
45. Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz.47.
46. Carpenter 1974, blz.180.
47. Carpenter 1974, blz.182.
48. Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz.54.
49. Vergelijk Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz.44-46 ('The existential basis'). Dat er weinig belang wordt toegekend aan het geven van colleges en aan het frontaal lesgeven, is vanzelfsprekend. Lattal&Chase 2003 [P.N.Chase, Behavioral education], blz.351. Het losweg overdragen van informatie heeft weinig of geen effect.
50. Stone wijst ook op de trainingen in bedrijfsleven en leger, naast computer-geleide instructies. Stone op.cit., blz.17.
51. Skinner 1978, blz.155.
52. Skinner 1978, blz.135.
53. Als beroepsvoetballer stop je met spelen wanneer je er geen geld meer voor krijgt. Je gaat niet bij een amateurclub spelen. Het spel zelf geeft je blijkbaar geen plezier (meer).
54. Fredericks cs 2000, blz.45-46 ('extrinsic reinforcement/natural reinforcement'), Stone op.cit., blz.18-19. Vooral de visie van Dewey op extrinsiek leren als 'inherently poor' is van grote invloed geweest op de ontwikkelingen in de VS.
55. Skinner 1968, blz.163-168. Een andere (gedragswetenschappelijke) benadering kan naar mijn mening meer licht werpen op deze kunstzinnige problematiek. Deze berust op de informatie-theorie, gekoppeld aan een esthetische theorie van de zintuiglijke media en een structurele verhaaltheorie. Niet het toeval, maar de verrassing en juist een (creatieve) ordening blijken dan van cruciaal belang te zijn. Dit in de wetenschap dat creativiteit zelf gedragsanalytisch kan worden ontleed in omgevingsfactoren.
56. Skinner 1968, blz.21-22. Vergelijk Carpenter 1974, blz.199-201.
57. Neef cs 2004 [S.W. Bijou, What psychology has to offer education - now], blz.34-40.
58. Neef cs 2004 [D. M. Baer, M.M.Wolf & T.R.Risley, Some dimensions of applied behavioral analysis], blz.1-7 (citaat: blz.2). Vergelijk id. [Twenty years later], blz.19-33.
59. Neef cs 2004 [B.Hart & T.R.Risley, Incidental teaching of language in the preschool], blz.367-376, id. [G.G. McGee, M.C. Almeida, B. Sulzer-Azaroff & R.S. Feldman, Promoting reciprocal interactions via peer incidental teaching], blz.462-471.
60. Skinner 1978, blz. 136-138. Op deze plaats vergelijkt Skinner het leren binnen het onderwijs met het leren van bv skiën. Zie verder id., blz.155-157. Hij stelt hier ook uitdrukkelijk dat er veel goeds schuilt in oude methoden, ook al wordt er niet duidelijk gemaakt op welke leertheoretische mechanismen ze berusten.
61. Klassiek: Neef cs 2004 [Fred Keller, *Good bye, teacher...*'], blz.8-18.
62. Pamela G. Osnes & John Adelines, Correspondence training, rule governance, generalization, and stimulus control: connections or disconnections? Behavior Development Bulletin I/1, Lente 2005.
63. Neef cs 2004 [J.G. Sherman, Reflections on PSI: Good news and bad], blz.610-615, id. [R.M.Tudor & D.E.Bostow, Computer-programmed instruction: the relation of required interaction to practical application], blz.602-615. Vergelijk Fredericks cs 2000, blz.110. Skinner gebruikt

in dit kader de term *technologie* van het leren, een term die beter kan worden vervangen door het begrip *pragmatische procedures*. Dit ligt in de lijn van Skinners eigen opmerking dat 'the practises of a good student resemble those of the programmer.' Skinner 1968, blz.88.
64. Voor een overzicht van het analytische onderzoek: Neef cs 2004.
65. Zie verder (via internet) de grootsopgezette projecten van bv de *Cabas-scholen* en van het *New England Centre for children* in Boston. Met uitvoerige informatie over het experimenteel-gedragsanalytische onderzoek, de geavanceerde onderwijsmethoden en de wereldwijde verspreiding van deze methoden op het gebied van (autistisch) onderwijs. Zonder dat je er in het (Nederlandse) reguliere onderwijs ook maar iets van terugvindt.
66. Lattal&Chase 2003 [P.H.Chase, Behavioral education], blz.352-355 ('The efficiency question').
67. *Fluency* betekent dat je kennis hebt verworven, die vasthoudt om ze dan in moeilijke omstandigheden en op andere gebieden te kunnen toepassen. Lattal&Chase 2003 [P.H.Chase, Behavioral education], blz.354.
68. K.R. Johnson bij Frederick cs 2000, blz.46. Voor het begrip *fluency* als kwantitatieve term id., blz.20, voor het begrip *real-world awareness* id., blz 71.
69. Tucci&Hursh bij Frederick cs 2000,blz.46.
70. Stone op.cit., blz.19-20. Met een weerlegging van Dewey. Vergelijk de uitspraak van William James: 'Psychology is a science, and teaching is an art; and sciences never generate arts directly out of themselves. An intermediary inventive mind must make the application, by using its originality.' Bij Skinner 1968, blz.59. In dit boek staat ook een passende aanval op de vage term 'thinking' zoals die door filosofen en (cognitieve) psychologen wordt gebruikt (blz.117-119).
71. Pieron 2004 II. KCF. 6.4.4. Doelstellingen van het onderwijs (2). Dewey.
72. Skinner 1968, blz.152-155, vergelijk id., blz.84-86.
73. Skinner 1978, blz.149-154, blz.158-159.
74. Skinner 1978, blz.147. De leraar herneemt zijn plaats in de klas. Zie Neef cs 2004 [J.Fantuzzo, Applied behavior analysis for educators: teacher centered and classroom based], blz.48-52.
75. Carpenter 1974, blz.208-214.
76. Pieron 2004 I.4.1.3A.2 ('Competence').
77. Lattal&Chase 2003 [A.Neuringer, Creativity and reinforced variability], blz.326-329.
78. Wheeler 1973 [B.F.Skinner, Answers for my critics], blz.264.
79. Lattal&Chase 2003 [A.Neuringer, Creativity and reinforced variability], blz.323, id., [P.H. Chase, Behavioral education], blz.361-362 ('Reinforced variability'), je leert 'hoe te proberen'.
80. Neef cs 2004. [E.M.Goetz & D.M.Baer, Social control of form diversity and the emergence of new forms in children's blockbuilding], blz.358-306).
81. Neef cs 2004 [J. Glover & A.L. Gray, Procedures to increase some aspects of creativity], blz.54-59.
82. Toch is pas later het onderzoek zo ver gevorderd dat er aan de bezwaren van Chomsky kan worden tegemoet getreden. Lattal&Chase 2003 [P.H.Chase, Behavioral education], blz.355-356 ('The novelty question'). Methoden die worden toegepast zijn *resurgence* ('Extinction produces variation, the variation that occurs includes the resurgence of previous response, this results in an increase in the likehood that the previous responses will combine to form novel responses, and some subset of this novelty may produce the solution', id., blz.360) en *adduction* ("the combining of acts from two independently acquired operants, with the result of an otherwise unavailable consequence' (id., [S.S. Glenn], blz.229). Dit naast oudere methoden als *matching* (bv Staddon 2001, blz.40) en *generalisatie* (id., blz.44-45).
Maar of je je bij deze benadering van het probleem kan beroepen op een emergentistische benadering als de *stimulus equivalence* is voorlopig de vraag. Deze aanpak veronderstelt dat er op grond van transiviteit nieuw gedrag kan ontstaan zonder dat het wordt versterkt. Het gaat dan vooral om culturele verschijnselen, die binnen het onderwijs zo'n belangrijke rol spelen. Lattal&Chase 2003 [P.H.Chase, Behavioral education], blz.357. Voor een gedragsanalyticus lijkt deze stap van versterking naar een logisch-neurofysiologisch mechanisme te groot. Eerder zal moeten worden onderzocht of er bij dit inductief-analogische proces toch geen versterking meespeelt. Niet voor niets schrijven Saunders&Green: 'Rather, we wish to emphasize that when terminology suggests that training establishes relations, it should be made clear that "relation" is a construct that describes the effects of contingencies of reinforcement on behavior and is not an entity.' Catania/Hineline 1996 [R.S.Saunders & G.Green, The nonequivalence of behavioral and mathematical equivalence], blz 521. De kritiek houdt niet in dat er geen gebruik kan worden

gemaakt van deze aanpak, als men er maar geen verklaring inziet van het nieuwe gedrag.
83. Lattal&Chase 2003 [A.Neuringer, Creativity and reinforced variability], blz.335-336.
84. Skinner 1968, blz.110.
85. Skinner 1968, blz. 171-172.
86. Pieron 2004 I. 8.0.3. Persoonlijke ethiek. Het goede leven, id. 8.1.4.2. Het eudaimonistische principe, id. 8.2.4.3. Geluk.
87. Skinner 1968, blz. 191-198.
88. Baum 2003, blz.205.
89. In dit boek wordt niet ingegaan op de opvoeding en zorg voor kinderen. Vanuit operant behavioristisch standpunt ligt ook daar de nadruk op het leren van zelfbeheersing en sociaal-geïntegreerd gedrag. Vermijd straf, maar vooral ook verwenning, zorg voor een actieve instelling met kennis van de mogelijkheden zichzelf en anderen effectief te beïnvloeden. Dit eist een vorm van hersenspoeling. 'But it is a brainwashing that is necessary for a surviving society, which needs the cohesion supplied by mutual reinforcement.' Carpenter 1974, blz.192. Met een vreedzame en zelfbeheerste maatschappij als doel.
90. Pieron 2004 I. 8.0.2.3.
91. Skinner 1978, blz.158.
92. Voor een uitvoerige kritiek op de skinneriaanse vrijheidsopvatting via een beroep op een cognitieve vorm van vrijheid: Carpenter 1974, hoofdstuk VII. Rozynko cs leggen de skinneriaanse vrijheid uit als de mogelijke alternatieven die mensen ter beschikking staan (dit naast de ontkenning van het dogma van de vrije wil). Wheeler 1973 [V.Rozynko, K.Swift, J.Swift & L.Boggs, Controlled environments for social change], blz.72-74 ('Determinism versus freedom').
93. Bij Frederick cs, blz.51.
94. Zie bv Fredericks cs 2000, blz.204-206 ('The social dimension of education').
95. Carpenter 1974, blz. 193-194.
96. Guépin1983, blz.186-187.
97. Carpenter 1974, blz.194.
98. Het probleem is dat het arbeidsethos in seculiere samenlevingen als Nederland, Frankrijk, IJsland en de VS als ideaal heeft afgedaan. Norris/Inglehart 2004, blz.169. En juist het verlies van werk en de degradatie ervan -gekoppeld aan de drang naar bezit- betekenen in de ogen van Skinner een crisis binnen de huidige, moderne cultuur. Skinner 1978, blz.38-42.
99. M. de Winter, Code van de straat ondermijnt democratie. NRC 20/21-08-05.
100. Klassiek op dit terrein is het boek van H.M.Segall uit 1976, waarin een politieke analyse wordt uitgevoerd vanuit de wetenschappelijke psychologie, met de gedragsanalyse als kern. Dit werk is voor een deel gebaseerd op de uitgangspunten van Skinners *Beyond freedom and dignity*. Segall neemt hieruit het denkbeeld over dat de wetenschappelijke psycholoog als *social engineer* zal moeten gaan optreden, wil er nog iets van de cultuur terecht komen. Segall 1976, blz.27-41, vergelijk id., blz.5.
101. Skinner 1968, blz.185-191.
102. Skinner 1968, blz.85, vergelijk de scherpe en priemende analyses in id., blz.95-103 ('Aversive control') en id., blz.148-151.
103. De controle op het leergedrag verdwijnt niet maar komt onder positieve versterking te staan. Je voelt je vrij omdat je de controle niet als negatief ondergaat. Skinner 1968, blz.172-174 ('Freedom').
104. Voor de problemen rond de directe versterking: Skinner 1968, blz.157-158.
105. Skinner 1968, blz.159: de *fixed* en de *variable ratio* als basis.
106. Shanker bij Frederick cs 2000, blz.206.

18. GLOBALISERING

The active force of profit-seeking business people exploited and drove the economic transformation, as is continues to do this day. It is they who choose the investments and make the technological innovations. The market economy is as a result, the only human institution that generates a 'permanent revolution'.

Martin Wolf[1]

Globalization means the spread of free-market capitalism to virtually every country in the world. ./.
Globalization has its own defining technologies: computerization, miniaturization, digitization, satellite communications, fiber optics and the Internet, which reinforce its defining perspective of integration. ./.
[T]he defining measurement of the the globalization system is speed -speed of commerce, travel, communication and innovation. ./.
Globalization also has its own demographic pattern -a rapid acceleration of the movement of people from rural areas and agricultural lifestyles to urban areas and urban lifestyles more intimately linked with global fashion, food, markets and entertainment trends.

Thomas Friedman[2]

Inleiding

[1]

De huidige cultuurkritiek -de naturalistische ingesloten- is in de eerste plaats een bezinning vanuit de eigen cultuur op de eigen cultuur in al haar aspecten. En daar heeft ze de handen vol aan, zoals duidelijk wordt uit het probleem van de getto's. Toch is er met de globalisering ook voor de filosofie een nieuwe situatie ontstaan (zo is de invloed van de globalisering op de manier van leven in de getto's groot). Bovendien lijkt ICT voor ingrijpende veranderingen te zorgen, ook op ethisch en politiek gebied. [3]

Niet dat de filosofie tot dan toe geen universele trekken zou hebben bezeten: binnen het discours van de Verlichting zijn onderdrukking en uitbuiting op mondiaal niveau van meet af aan belangrijke aangelegenheden geweest. Maar pas in deze tijd dringt het door dat het lot van de westerse cultuur onafwendbaar is verbonden met dat van de gehele wereld. Je kunt niet anders dan filosofie bedrijven vanuit het gezichtspunt dat de westerse cultuur zal opgaan -of verloren gaan?- binnen het geheel van een dominante mondiale cultuur. Een cultuur waarvan velen verwachten dat zij strijd, verbrokkeling en chaos zal brengen. De wereld één grote Balkan. Op de Pax Americana hoef je dezer dagen immers niet meer te rekenen.[4] Een beeld van ontreddering dat nog wordt versterkt als je ervan uitgaat dat de mens toch niet meer is dan een verscheurend dier, zoals Gray, en velen met hem, stellen. En zo lijkt het erop dat het naturalisme in zijn meest harde vorm gelijk krijgt. Het conflictmodel domineert het gehele ('postmoderne') doen en denken van mensen onderling en in hun verhouding tot de natuur.
Dit in tegenstelling tot de westers-verlichte, laat-moderne elites die zich ideologisch eerder verbonden voelen met het concurrentiemodel -ook in de sociaal-politieke praktijk van alle dag- dan met het conflictmodel. Met de rechten van de mens en het utilarisme als richtsnoer.

[2]

Veel van de filosofische discussies aan het einde van de twintigste en in het begin van de een en twintigste eeuw draait om de globalisering als een samengebald sociaal-politiek, wetenschappelijk-technologisch, cultureel en economisch krachtenveld, een krachtenveld dat de allure aanneemt van een allesomvattende mythe. Deze mythe wordt verteld op de haar kenmerkende beeldende manier, geordend via de haar geëigende, willekeurige en verbrokkelde methode ('bricolage'), voorzien van een eigen heilig begin[5] en een eigen eschatologie, verbreid door evangelisten als Schwarz en Ohmae, begeleid door grote aantallen mythologen (Wolf, Friedman) die de verhalen ieder op eigen manier interpreteren, vaak zonder zich al veel te bekommeren om de werkelijkheid die achter de mythe schuil zou kunnen gaan. Dit alles met het gevaar van sektarisme. Tenslotte wordt de nieuwe leer dan bestreden en verketterd door onheilsprofeten als Barber en Klein.
Ja, Sloterdijk heeft gelijk als hij stelt dat 'Was den spekulatieven Kapitalismus als abstraktes invasives Erfolgsprogramm angeht, so wird man seine aktuellen Exegeten auffordern müssen zu beweisen, dass sie keine Anhänger einer global operierenden Sekte sind; der Verdacht gegen den <Kapitalismus als Religion< ist ausgesprochen und wartet auf Klärung.' [6]
In de volgende analyse zal om deze redenen worden geprobeerd de mythe in haar verschillende geledingen te ontrafelen en tot haar ware ideologische proporties terug te brengen. Had men op dit punt maar iets meer naar Lyotard geluisterd.

Eerst komt de traditionele visie op de globalisering aan het woord met Martin Wolf als belangrijkste gids, daarna volgt Kenichi Ohmae die zich in navolging van Thomas Friedman en Schwartz cs vooral beroept op de ICT als uiteindelijke bron van de huidige globaliseringstendens.

Het traditioneel-economische model

We're not political activists. We are a footwear manufacturer.

Donna Gibbs,
woordvoedster van Nike[7]

[1]

Het uitgangspunt van de globalisering ligt in de verwachting dat er in de nabije toekomst een wereldwijde, economische integratie tot stand zal komen.[8] Er zal één grote markt ontstaan waarbinnen iedereen als wereldburger mag werken. Grenzen zullen zijn verdwenen, vreemdelingen zullen er niet meer zijn. Dit alles met als inzet een welvarend leven voor iedereen die zich actief ontplooit binnen de kapitalistische wereldeconomie.

Dit werkzame leven komt voort uit een gezonde economische wedijver tussen individuen en bedrijven met de koopman als spil. Hij beoordeelt op rationele manier de economische situatie en weegt vervolgens de financiële risico's af, intens gesteund door de bankier die leent en uitleent, investeert en verzekert. 'It is absolutely impossible to imagine a successful market economy without a dynamic, competitive and flexible financial system.' [9]
Zo'n financieel-economisch systeem kan alleen floreren in een wereld waar de markt vrij zijn gang kan gaan[10] en waar de praktische rede zich oplost in een wetenschappelijk-technologische aanpak, met vernieuwing, economische groei (en dus hogere winst) als uiteindelijk doel.

Binnen het moderne handelsverkeer draait alles om voortdurende vernieuwing. Wolf: 'Innovation then does not come from outside the market. It is hard-wired into capitalism.'[11] In de termen van Schumpeter kun je deze tendens ook omschrijven als *creative destruction:* vernietig het oude en inefficiënte door het nieuwe. Probeer je bv als land verouderde bedrijven in stand te houden, dan val je buiten de boot.[12] Innovatie is aan de andere kant politiek van het grootste belang omdat het betere aanpak mogelijk maakt van wereldwijde problemen als armoede, ziekte en milieuvervuiling.
Economische groei is noodzakelijk, niet alleen omdat groei meer welvaart brengt, maar ook omdat bij stagnatie de politieke orde verstoord dreigt te raken. Daling van het inkomen en verarming zijn een directe bedreiging van democratieën.[13] Juist om zulke redenen is de globalisering van zo'n groot belang: zij houdt een *Promethean growth* in.[14] Zou deze globaliserende tendens, die samengaat met grootse technologische ontwikkelingen ('the long boom')[15], niet doorzetten dan zou dat tragische gevolgen hebben voor het bestaan van mensen over de gehele planeet.[16]

[2]

Nu is de markt vanzelfsprekend gebaat bij orde en veiligheid. Zij rekent voor haar activiteiten op sterke staten en regio's waar het goed handelen is. Wolf: 'Nor is the state in any way less necessary than before. The ability of people to take advantage of economic opportunities depends heavily on the quality of their state. True, as the world economy integrates and spillovers across borders become more important, global governance is likely to become still more essential. But that need come not at the expense of the state, but rather as an expression of the interests the state embodies. As the focus of identity, source of order and basis of governance, the state remains as essential in an era of globalization as it has ever been.'[17] Maar dan wel de staat die haar plaats kent als nederige en eerlijke dienaar van de handel[18], een staat die er vooral voor moet zorgen dat de eigendomsrechten worden gewaarborgd[19] en dat er langdurige contracten kunnen worden afgesloten.[20] Zonder beide garanties valt er immers geen handel te drijven.
Goede -gereguleerde- markten[21] hebben goede, maar ook kleine[22] regeringen nodig die hun landen openstellen[23] voor de globale markt.[24] Maar zulke staten en regio's hebben louter een regulerende functie. Of zoals Kenichi Ohmae het stelt: 'The simple bottom line is that goverments should not try to do things for business, but should allow business to do things for itself.'[25] En dan maakt het niets uit of je met een democratie als Finland of met autoritaire staten als Singapore of het oude Chili en Zuid Korea zaken doet.

Liefde voor de democratische orde -zo blijkt- is de (financiële) markt nu eenmaal niet als vanzelf meegegeven.[26] Zij is voor haar alleen maar een middel om haar eigenbelangen veilig te stellen. 'It values stability, predictability, transparency and the ability to transfer and protect its private property from arbitrary or criminal confiscation.'[27] Aan de andere kant wantrouwt de markt de democratie, die zich nogal eens wispelturig, anarchistisch en tegendraads kan voordoen.[28] Zo zijn het juist regeringen die aanzetten tot globalisering en niet de bedrijven. Die zijn beter af met monopolies en kartels. [29]

[3]

Toch lijkt het onontkoombaar dat een wereldbrede vrijhandel alleen kan functioneren binnen het kader van een liberale, democratische context. Alleen via democratische instellingen kunnen de gebreken van het economische systeem worden aangepakt. Benjamin Barber: 'Contract law and regulation as well as cooperative civic relations have attenuated capitalism's Darwinism and contained its irregularities, contradictions and tendencies toward self-destruction around monopoly and the eradication of competition that leads to uncapitalist monopolies.' [30]
Moderne, commerciële samenlevingen kunnen principieel blijkbaar niet anders dan democratisch van aard zijn. Met persoonlijk eigendom en handelscontract als centraal beding. Wolf: 'Consider the characteristics of the advanced liberal democracies. They are constitutional democracies, subject to the rule of law; they respect private property and the ability to make contracts; they protect freedom of speech and inquiry; they recognize fundamental human rights; they have elected governments; and they have independent and honest judiciaries, rational bureaucracies and armies subject to civilian control.'[31] In zulke democratieën is er een verregaande samenwerking tussen samenleving en (kapitalistische) markt. [32]

Voor de economisch-financiële wereld betekent dit wel dat de democratische staat behoort te denken vanuit de open markt en zich moet verweren tegen de druk die er vanuit verzwakte binnenlandse economische posities op de overheid wordt uitgeoefend door vakbonden[33], lobbies (bv van boeren) en bedrijfsleven met de roep om de eigen markten te beschermen.[34] Mercantilisme, protectionisme en economisch nationalisme (de staat als pseudo-onderneming) zijn de dood in de pot[35], voeren tot obscene verhoudingen[36] en typeren de hypocriete instelling van het rijke deel van de wereldbevolking.[37] Ohmae: 'Put at its bluntest, the people of an African or Asian country may be starving, but they don't have votes in a Western country's elections, and they don't pay any taxes into its coffers.'[38] Bovendien is de angst voor het verlies van werkgelegenheid in het westen ongegrond (maar dan wel als de samenleving ervoor zorgt dat ze beschikt over snelle, goed opgeleide en flexibele werkkrachten).[39]

[4]

Uit alles blijkt dat juist staten met sterke economieën en een grote mate van sociale zekerheid het beste voldoen aan eisen die een open markt stelt, en dit ondanks hun hoge belastingpeil.[40] En hier ligt de kern van het economische discours: globalisatie is noodzakelijk, maar die kan alleen tot stand komen

als er goed georganiseerde staten zijn. Niet de markt maar de politiek is de voornaamste oorzaak van economisch falen.'If we wish to make our world a better place, we must look not at the failures of the market economy, but at the hypocrisy, greed and stupidy that so often mar our politics in both developing and developed countries.'[41] Een citaat dat aan het einde staat van Wolfs boek, een boek dat -in vergelijking met veel andere- een heldere en genuanceerde analyse geeft van het proces van globalisering. Toch blijkt ook de beschrijving van Wolf (en de zijnen) niets anders te zijn dan één groot, oud westers verhaal dat bij nadere analyse in veel opzichten geen stand houdt. Allereerst een viertal kritische opmerkingen over een aantal politiek-economische onderwerpen dat bij Wolf en anderen systematisch aan de orde komt.

1. Uit het gegeven citaat van Wolf over de democratie blijkt dat hij primair uitgaat van een formeel model van de democratie[42]: de politiek is onderworpen aan de economisch-financiële vanzelfsprekendheid van het kapitalistische systeem. Een systeem dat wordt gekenmerkt door zijn rationele, abstracte, efficiënte en kwantificerende strategie.[43] Voor moraal en ethiek in de alledaagse betekenis van de woorden is geen plaats. 'Economists are very uncomfortable with the notion of morality' merkt Wolf ergens op.[44] Wat moet je ook met een noodkreet als die van Jan Pronk: 'Er is iets immoreels aan een systeem dat geld boven welzijn stelt en de vrijheid om geld te verhandelen in alle omstandigheden belangrijker acht dan recht op water, werk, voedsel, onderwijs, gezondheidszorg, fatsoenlijke huisvesting en sanitaire voorzieningen.'[45] Het antwoord luidt eenvoudigweg: alleen de markt kan ervoor zorgen dat mensen op den duur wereldwijd in welvaart zullen leven. Wie anders? Als Pronk dan stelt dat er in het algemeen weinig vooruitgang is geboekt, bv op het gebied van armoedebestrijding[46], zal het antwoord luiden: kijk om je heen! Bovendien iedereen kan bevroeden dat ook een globaliseringsproces met vallen en opstaan gepaard zal gaan. Als je in dit verband spreekt van misdaad, ontgaat het je dat het economische vernieuwingsproces onafwendbaar en onafhankelijk van iedere ethische inmenging verder gaat.[47]
Nee, indien er door economen dan al een oordeel zou worden geveld, zal dat zijn in de termen van het kwaad als ruis. Friedman: '[...] I don't believe there is an ideology or program that can remove all of the brutality and destructiveness of capitalism and still produce steadily rising standards of living.'[48] Armoede is in dit verband -in ieder geval voorlopig- een onontkoombaar verschijnsel, ook in Europa heeft het lang geduurd voor er welvaart was voor iedereen, ook hier vooral omdat de middengroepen[49], zoals ook nu, de armen als een bedreiging zien en zich verzetten tegen hun aanspraken.[50] Als Pronk meent dat armoede beoogd beleid is, is dat een kwestie van politiek, niet van de markt. Die kent zelfs de termen arm en rijk niet.[51]
En zo wordt de samenleving gedepolitiseerd: links en rechts worden over één kam geschoren (Wolf)[52]of zelfs ten grave gedragen (Schwartz cs).[53] Over blijft een ouderwets klassiek libertarisme.[54] Met mensenrechten als doekje voor het bloeden, deze laten zich immers heel gemakkelijk inpassen binnen een formeel programma van globalisering zonder een bedreiging te zijn voor een puur economische aanpak.[55] Kinderarbeid is vanuit dit gezichtspunt toegestaan omdat zij de situatie van de kinderen (en de mensen thuis) economisch verbetert.[56] Hetzelfde geldt natuurlijk voor de *sweat-shops.*[57]
Toch heeft het internationale bedrijfsleven op dit punt moeten inbinden en hebben bedrijven als McDonald's, Nike en Shell zich in ieder geval naar de letter in hun regelgeving aan moeten passen.[58] Wat niet betekent dat zij zich sociaal-ethischer opstellen. Zij zullen niets begrijpen van een eis als die van Sen dat je naast de economisch-financiële processen en procedures -hoe efficiënt ook- de actuele situatie van mensen moet laten meetellen in je overwegingen en dat je de mogelijkheden ('vrijheden') van mensen om zich in het leven op een redelijke manier te redden (hun 'capabilities to function') in ieder beleid voorop behoort te laten staan.[59] 'Financial conservatism has good rationale and imposes strong requirements, but its demands must be interpreted in the light of the overall objectives of public policy.'[60] Dit zou kunnen betekenen dat kinderarbeid in sommige omstandigheden valt te verdedigen als ze tenminste vergezeld gaat van een goede werkomgeving, van goed onderwijs en van een goede gezondheidszorg.[61] Maar ja, dat wordt veel te duur.

2. Op de achtergrond van globaliseringsgedachte staat de stelling dat *de staat behoort te denken vanuit de open markt.* Nu is eerder het omgekeerde het geval.[62] Staten zijn niet het product of het instrument van de markt, de ontwikkelingen binnen de economie zijn juist afhankelijk van de ontwikkelingen binnen de staat. Bovendien vindt de staat haar rechtvaardiging vaak vooral in het intomen van de economie. Je bent er voor je burgers.[63] Ieder ontslag is een ontslag. Een goede democratische staat kan zich nooit uitleveren aan de wetten van de vrije markt (als die al bestaan). Zo is het best mogelijk dat een democratische staat vanuit algemeen belang bepaalde *property rights* terzijde schuift met het argument dat eigendom geen natuurrecht is, maar is ontstaan uit gewoontevorming.[64] Nee staten spelen hun eigen spel. En juist dit spel wordt als een bedreiging gezien door de economen. Friedman spreekt van de economische dwangbuis ('The golden straitjacket') die een staat moet worden omgedaan, wil deze zich kunnen handhaven.[65] Denk aan Frankrijk dat coûte que coûte op grote schaal haar rurale tradities tracht te beschermen tegen de stroom van de vrije markt in.[66] Zoiets leidt tot economische rampen.

3. Economie kun je vertalen in begrippen van ruil en handel. De uitbreiding van dit gebied tot de financiële handel is niet vanzelfsprekend (en zelfs ermee in tegenspraak). Wolf: 'The overall conclusion is that finance is different from trade. While openess to trade is normally beneficial and requires relatively few complementary policy changes, the same is not true of finance.'[67] De verstrengeling van markt en bankwezen binnen het kapitalisme maakt de kansen veel groter dat er corruptie optreedt. De handel in geld is immers nergens anders op gericht dan op het maken van winst. Zij wordt beheerst door hebzucht (met gevaar van speculatie). De vrijheid van kapitaalstromen[68], zoals die binnen de globalisering wordt vereist, maakt alleen maar dat de mogelijkheden van misleiding en bedrog groter worden. Zeker als je denkt aan de kansen die het internet je biedt. Uit alles blijkt bovendien dat de nationale en internationale controle weinig of niet voldoet.[69] Ook opgelegde vormen van ethische zelfreflectie zullen als puntje bij paaltje komt snel worden uitgewist. Het enige wat iets lijkt te helpen is de openbare confrontatie met corruptie via de media en de reacties van de publieke opinie daarop. Maar vrolijk word je er niet van. Het probleem is dat het kapitalisme in termen van de speltheorie een zwart/zwart-spel is. Je speelt op winst en probeert de ander voortdurend de loef af te steken in een spel op dood en leven. Wit spelen is mogelijk, maar het verbergt altijd het verborgen verlangen te winnen. Het doet dan ook wat naïef aan als je het kapitalisme toch vertaalt in termen van contracten en onderling vertrouwen.[70]

4. Multinationals, grote, internationaal opererende handelshuizen ('corporations'), beheersen het globaliseringsproces en werken het uit. Zij zijn in de woorden van Wolf de dienaren van de markt[71] en bedienen de consumenten op hun wenken. Dit in voortdurende competitie met de andere corporaties.[72]
Dat multinationals geen macht uitoefenen is vanzelfsprekend, zij hebben geen legertjes tot hun beschikking en kunnen geen geweld toepassen. Maar hun invloed is groot, veel groter dan de aanhangers van de vrije markt vaak willen toegeven: met geld staan veel deuren voor je open. En ook nu zullen waarden als betrouwbaarheid, beschaving en zelfbeheersing[73] -die het kenmerk zouden (moeten) zijn van het internationale handelsbedrijven- weinig indruk maken op de buitenwereld. De reden hiervan is duidelijk: de zakenwereld is speltheoretisch gezien gebaseerd op het concurrentiemodel, werkt vaak vanuit het conflictmodel[74], maar presenteert zichzelf naar buiten toe als een vertegenwoordiger van het coöperatieve model. De wolf in schaapskleren.
Bovendien zijn grote hiërarchische en bureaucratische instellingen als multinationals bijzonder fraudegevoelig.[75] Denk alleen maar aan de verdeling van informatie. Managers hebben een enorme voorsprong in kennis boven outsiders, deze kunnen ze gemakkelijk in eigen voordeel omzetten. Aan de andere kant zetten sommige aandeelhouders gemakkelijk het management onder zware druk. Wolf: 'The upshot is the vulnerability of the corporation to managerial incompetence, self-seeking, deceit or malfeasance.'[76] En dan te bedenken dat de financiële toezichthouders op de corporaties -zelf ook onderdeel van de vrije markt- in hun onderhoud afhankelijk zijn van degenen die zij aan hun onderzoek moeten onderwerpen. Maar alleen de gedachte al dat de regionale, nationale en internationale overheden directe controle zouden moeten uitoefenen, doet de markten al steigeren.
Corporaties verenigen, tenslotte, twee kernactiviteiten: zijn hebben een producerende en een besturende/regelende functie. Dit betekent dat twee waardesystemen met elkaar in conflict komen, die van de handelaar met die van de bestuurder. Wat de staat vanuit de economische theorie

niet wordt toegestaan (productie en regulatie in één hand), is zulke oligarchische instituties blijkbaar wel toegestaan.[77]

[5]

Al met al een somber beeld. Maar dit is voor de aanhangers van de markt geen beletsel om haar ronduit te verdedigen: 'The world of full information and perfect competition is an illusion. If it did exist, the dynamism of the modern market economy would not occur. Indeed, it would be ruled out, by assumption. The modern corporation, perpetual innovation, intellectual property and sophisticated financial markets imply a substantial degree of monopoly and instability. But they also are what make the modern market economy astoundingly successful.'[78] De open markten weerspiegelen nu eenmaal de menselijke conditie: 'Those who condemn the immorality of liberal capitalism do so in comparision with a society of saints that has never existed - and never will.' Beter dan de huidige welvaartsstaat kunnen we het niet krijgen. En die hebben we te danken aan de markt. [79]

[6]

Het beeld van de globalisering als kern van de laat-moderne samenleving en de werking van de economie daarbinnen zal velen overtuigend overkomen. Toch toont het verhaal -want dat is het- vooral vanuit een analytisch-kritische benadering grote tekorten en tegenstrijdigheden. Voorop gesteld, ook van economen mag worden verwacht dat zij op meta-niveau een onderzoek doen naar de begrippen waarop zij zich in hun onderzoek baseren, maar dat laten zij meestal na.[80] Vaak wordt er kritiekloos van uitgegaan dat de mens als *homo economicus*[81] in vrijheid handelt, zijn verantwoordelijkheden kent, zijn eigen weg weet te kiezen en voorzien is van een forse dosis rationaliteit.[82] Dit houdt in dat hij op grond van zijn persoonlijke voorkeuren zijn keuzes maakt en deze maximaliseert. Dit uit puur eigenbelang en zonder enige sociale betrokkenheid.[83] Aan de andere kant is diezelfde mens -maar dat is ook maar een doordeweekse gedachte- onderworpen aan de wetmatigheden van de economie zelf en ondergeschikt aan haar verfijnde structuren en mechanismen. Zijn keuzevrijheid wordt blijkbaar ernstig beperkt[84] en zelfs ongedaan gemaakt, zoals blijkt uit het Pareto-optimum dat aangeeft dat menselijke voorkeuren zich automatisch voegen naar de wetten van vraag en aanbod (en omgekeerd).[85] Het (economische) efficiëntie-model. [86]

Dit model wordt onderbouwd door de evenwichtstheorie van Walras[87] een theorie die op haar beurt teruggaat op het model van Quesnay, waarin kringloop en marktevenwicht centraal staan. Al met al een holistische visie, die blijkbaar, zoals door Adam Smith werd gesteld, enkel kan worden verantwoord als je aanneemt dat het systeem wordt gestuurd door een onzichtbare hand. Zo'n systeem zou dan globaal en in zijn ideale vorm in evenwicht verkeren en worden gekenmerkt door volledige mededinging, door de afwezigheid van werkeloosheid, van productieoverschotten en van winst, naast een nivellering van inkomens, dit alles gekoppeld aan eisen van een maximale welvaart.[88] Een stand van zaken (binnen zo'n systeem) is Pareto-optimaal (of -efficiënt) als

iemands voordeel ('utility') niet groter kan worden zonder het voordeel van een ander te verminderen (maar ook zonder op de onderlinge verdeling van die voordelen te letten).[89]

Van een vrij, bewust en verantwoordelijk gebruik van voorkeur is binnen dit economische evenwichtssysteem geen sprake. Je kunt dan alleen maar reppen van een formele *alsof*-rationaliteit in de zin van een mechanische toepassing van een eenvoudige verzameling algoritmes.[90] Om in dit verband te spreken van oneerlijkheid en onrechtvaardigheid van het economische systeem is willekeurig en -indien het al gebeurt- *intellectual despotic*'.[91]

[7]

Amartya Sen probeert aan deze dreiging te ontkomen, maar zijn analyses blijven uiteindelijk aan de oppervlakte liggen omdat ook hij zich, zoals zo velen, zonder enige bewijsvoering beroept op het aristotelische apriori van rationaliteit en keuzevrijheid.[92] Met als argument dat er zonder *a free agency of people*[93] geen sprake zou kunnen zijn van een ontwikkeling en verrijking van het menselijke leven in kwalitatieve betekenis ('well-being'). Dat mensen meer dan louter economische alsof-keuzes doen blijkt, naar zijn mening, uit het feit dat zij ook handelen op grond van sociale overwegingen.[94] Menselijk gedrag is in sociaal opzicht regelgeleid en gefundeerd in persoonlijke voorkeuren, zoals wensen, keuzes en waarden.[95] Bovendien worden sociale keuzes mede evolutionair bepaald door de overlevingskansen van en de stabiliteit binnen de groep.[96] Er is dus geen sprake van een automatische maximalisatie van het eigenbelang in de binaire termen van een formele economie.[97]
Sen beroept zich in dit verband voortdurend op de filosofische traditie van een Adam Smith met zijn *moral sentiments*, van een Kant met zijn *categorische imperatief* en van een Rawls met zijn *reasonable behavior*.[98] Rationaliteit is in de kern normatief van aard: '[W]e want to think and act wisely and judiciously, rather than stupidly or impulsively. If the understanding of rationality is firmly tied to the systematic use of reason, the normative use of rationality is easily placed at the center of the stage.'[99]
Gezien deze speculatieve vooronderstellingen en de tegenstrijdigheden die ze bovendien opleveren, loopt de weg van Sen cs dood. Veel eerder lijkt het erop dat het radicale behaviorisme de juiste middenweg zal blijken te zijn tussen de acceptatie van een normatief vrijheidsbegrip en de onderwerping aan een verfijnd economisch systeem, waar tegenstrijdige factoren als (formele) vrijheid, mechanicisme en een automatische rechtvaardigheid om de voorrang strijden. Je kunt met Staddon misschien zelfs stellen dat de operante psychologie, het utilarisme en de neo-klassieke economie in elkaars verlengde liggen.[100] Met het grote verschil dat de moderne economie een volstrekt vertrouwen heeft in de wiskundig geformaliseerde maximalisatietheorie en de gedragsanalyse in de experimentele praktijk van alledag met haar 'gebonden rationaliteit' zoals die tot uiting komt in de praktische argumentatie waarin doelen en middelen worden afgewogen op grond van een gegeneraliseerde en gekwantificeerde versterker als geld.

[8]

Buiten deze overwegingen om vraag je trouwens af waarom Sen niet heeft onderzocht of de oplossing van Marx -ook een klassiek econoom- niet beter voldoet aan de eisen die een economisch mensbeeld stelt. Marx neemt aan dat het wezen van de mens niet een abstract, economisch beginsel is dat in die mens woont en werkt, maar dat zijn wezen ligt in het geheel van de maatschappelijke verhoudingen[101], die op hun beurt sociaal-economisch van aard zijn. Nogal wiedes, zou je zo zeggen. En als het dan over vrijheid gaat, gaat het over sociale vrijheid, niet zozeer over keuzevrijheid. Ook zo'n oplossing komt in de buurt van de operante psychologie.

Bij Marx zijn de ontwikkelingen dialectisch van aard.[102] Van hun kant neigen aanhangers van de globaliseringsgedachte soms naar systeemtheoretische en evolutionaire overwegingen. Dit gebeurt als je spreekt over complexe controlesystemen in de natuur die zich herhalen in het menselijk lichaam, maar ook in de globale markten die mensen opzetten.[103] Of zij verwijzen naar het evolutionaire spel, waarin adaptie een centrale rol speelt[104] of waarbinnen zich riskante Darwiniaanse spelletjes afspelen.[105] Het idee van de redelijke, vrije en verantwoordelijke *homo economicus* lijkt hier naar de achtergrond te verdwijnen.
Eenzelfde spanning ligt, zoals boven reeds werd gesteld, opgesloten binnen het liberale-economische gedachtegoed zelf: aan de ene kant het beroep op economische wetmatigheden als natuurlijke mechanismen[106] waaraan mensen onderworpen zijn, aan de andere kant het appèl op de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid. Friedman wijst er niet voor niets op dat de financiële krachten -in zijn termen: the *Electronic herd*[107] en the *Supermarkets*- een wel zeer intimiderende, dwingende en indringende rol spelen: 'They leave many people feeling that whatever democracy they have at home, whatever choices they think they are exercising in their local or national elections, whoever they think they elected to run their societies, are all just illusions - because it is actually larger, distant, faceless markets and herds that are dictating their political lives.'[108] Dit zonder in te gaan op de meta-kritische vraag naar de plaats van de menselijke vrijheid binnen een economisch systeem. Wel verwijst Friedman nogal vrijblijvend naar een uitspraak van Yaron Ezrahi, die stelt dat de ethisch onverschillige krachten van de markt en zijn instellingen 'require a deliberative, communal intelligence to prevent extreme (!) injustices.'[109] En zo wordt toch de gemeenschap weer verantwoordelijk gesteld voor het juiste reilen en zeilen van de markt.[110]

[9]

En dat brengt je weer terug bij de kern van deze studie. Mensen kunnen niet worden gedefinieerd in termen van een bepaald afgerond model, dus ook niet als *homo economicus* -iemand die alleen maar uit is op economische zelfbelang[111]- of als onderdeeltje van een economisch systeem en zijn wetmatigheden. Wat telt is alleen het zichtbare gedrag in al zijn wisseling en orde. Dit gedrag kan zich onder meer manifesteren in uitingen die nu economisch worden genoemd: in iets investeren[112], iets weggeven of krijgen, iets ruilen en iets lenen. Weggeven en ontvangen zijn contingency-shaped behavior, binnen ieder gezin komen zij dagelijks als vanzelfsprekend voor. Ruilen en lenen zijn rule-governed behavior, zij berusten op vaak stilzwijgende afspraken en zijn vanaf de oudste tijden onderdeel van menselijke gedragscodes. Zij zijn, zoals ook geven en ontvangen, onderdeel van het coöperatieve model, dit in tegenstelling tot stelen en roven, die passen binnen het conflictmodel. Hoge winsten nemen past binnen dit kader.

Markten zijn er aanvankelijk om te ruilen, banken om te lenen, bedrijven om winst te maken en te investeren. Zij berusten als rule-governed behavior op een praktisch, argumentatief concept: doel en middelen worden op hun effect en risico's ingeschat. Maar juist omdat zij rule-governed behavior zijn, zullen zij gemakkelijk ten prooi vallen aan persoonlijke versterkers. Garanties en contracten zeggen dan weinig, behalve als er een directe controle is die mensen er van kan weerhouden de regels te breken en bedrog te plegen. Globaal gezien is dit een lachertje, ondanks alle gepraat over (onderling) vertrouwen en de goede gezindheid van mensen. Het draait immers om de risico's die je moet nemen, en dat betekent dat je een praktische (en niet een moreel-ethische) afweging moet maken. Zaken blijven zaken. Zwart spelen is een speltheoretische zet die voortkomt uit de omstandigheden. De gelegenheid maakt de dief. Je kunt de politiek verwijten dat zij log, benepen en machtswellustig opereert, het economisch leven, zoals zich dat zich uit in de globalisering, heeft ook zo haar eigen (te) grote tekorten.

De informatief-communicatieve revolutie

> The economists are not looking straight at the economy itself, but are trying to interpret the economy through the lenses of the old masters, by modifying the antiquated equitions and developing mathematical models that explain only a part of the global economy.
>
> Kenichi Ohmae[113]

> [The] globalization system is also characterized by a single word: the *Web*.
>
> Thomas Friedman[114]

> In seiner aktuellen Definition bedeutet der Begriff Zivilisation daher soviel wie Telerealismus.
>
> Peter Sloterdijk[115]

Voor Ohmae is, in navolging van Schwartz cs en Friedman, de visie van Wolf en van de traditionele economen achterhaald. In de economische wereld doet zich een revolutie zonder weerga voor. '[W]e can begin to gather the evidence of global and cyber economics as fundamentally different from -and many times opposite of- twentieth-century economics.'[116] Oude patronen gelden niet meer, alles draait om een globale economie, die zich onzichtbaar en razendsnel afspeelt in het gebied van informatie en communicatie. 'We live in a truly networked and interdependent world, united by a global economy.'[117] Het economische handelen is *cyber-connected.*[118]

De trompetstoten van *The long boom* galmen nog luid na ('Go global!').[119] Zo stelde Schwartz, een van haar grondleggers: 'We still make physical things -food, cars, houses- but the growth and dynamism of the economy increasingly comes from the information sectors, the emerging

kowledge sectors.'[120] Maar dit niet alleen, ook het geld wordt rond gepompt: 'So on a daily basis, literally trillions of dollars in investments could move around the world in response to the most promising opportunities. All these innovations made for an incredible increase in the efficiency, or productivity, of that capital.'[121] Dit alles met *networking* als centrale metafoor van een Nieuwe Economie.[122]

In het boek van Ohmae wordt gesproken van een *New Global Ideology*, ook hier valt de nadruk op informatie en op kennisverwerving, ook hier hetzelfde beeld: geldstromen bewegen zich massaal en weergaloos snel over de wereld. Voortdurend wordt gezocht naar riskante, maar winstgevende beleggingen. Aandelen in de vorm van *multiples* zijn eerder denkbeeldig dan dat zij een waarde vertegenwoordigen. Zij drukken een verwachting uit. Beleggen en investeren worden een gedurfd avontuur.[123] 'The global economy has its own dynamic and its own logic. It is no longer theory; it is reality. It is going to grow stronger rather than weaker. It will feed on its own strengths. It is irresistible, and it is destined to have an impact on everybody - businessmen, politicians, and bureaucrats, but, most important, ordinary citizens. There is no use complaining about it or wishing it to go away. People will have to learn to live with it.'[124] Zo kun je alleen nog handel drijven als je gevoel hebt voor en sympathie met de wereldwijde, grenzeloze economie, met zijn computerterminals, creditcards en rond shoppende consumenten. Corporaties zijn niet meer gebonden aan welke plaats (of natie) dan ook.[125] Individuele en corporatieve verantwoordelijkheid voor financiële handelingen vervliegt binnen een onmetelijk en ondoordringbaar netwerk van informatie en communicatie.
En daarmee ontstaat het beeld van een volstrekt chaotische wereld, 'a wild, abstract mosaic rather than a jigsaw.'[126] De vergelijking met het weer komt op[127], en daarmee wordt de nieuwe economie al snel overgeleverd aan de modieuze theorieën van chaos en complexiteit.[128] Dat de economie uiteindelijk heel eenvoudig teruggaat op de gedrag van individuen en daarmee in feite doorzichtig is, ontgaat Ohmae, en daarmee wordt zijn theorie zuiver speculatief. Zeker als er dan ook nog een begrip als *raadselachtig* valt en er bovendien een ongelukkige vergelijking wordt gemaakt met de quantumfysica. 'The reality is that although the effects of the global economy can be observed, as can some of its inner workings, such as the behavior of money, its mechanics remain something of a mystery. It is slippery and hard to get a grip on. Quantum mechanics has seen the arrival of a plethora of subatomic particles -gluons, gravitons, and so on- that help to explain its workings. The global economy also throws up new business particels. One of the most significant is the multiple and the derivative.' [129]
Ohmae laat je als technoloog en bedrijfsideoloog in feite in de kou staan. Een boek als dat van hem zal er zeker niet in slagen tegenstanders te overtuigen. Het ontbeert iedere politieke, culturele en sociale affiniteit met de werkelijkheid. De dehumaniserende kanten van de globalisering lijken hem bovendien weinig te deren. Zo constateert hij zonder nader commentaar alleen maar dat er in Dalian een onmenselijk kapitalisme heerst, dat enkel is te vergelijken met de sociale toestanden tijdens Dickens. 'China today contains the most brutal, inhumane, and unsentimental capitalism imaginable.

Its own people are exploited ./. What matters is getting the job be done, hopefully before target and below budget.' [130]
Aan de andere kant is het duidelijk dat het proces van de globalisering ondanks al zijn negatieve aspecten moeilijk kan worden teruggedraaid. Voor de deelnemers/spelers is dit proces vaak maar al te lonend, bovendien is het verbonden met uiterst effectieve technologieën die niet meer zijn weg te denken. Ter vergelijking: probeer maar eens alle stedelijke gebieden op aarde weer tot traditionele dorpsgemeenschappen terug te brengen. Pas als de globalisering zou uitlopen op één grote onmenselijke en rampzalige onderneming, lijkt het mogelijk dat er een wereldwijde opstand zou uitbreken.[131] Maar ook de gevolgen daarvan zouden jammerlijk zijn.

De culturele impact

> Either globalization homogenizes us only on the surface, and local cultural roots remain, or it homogenizes us to our very roots and it becomes environmentally, culturally and politically lethal.
>
> Yahron Ezrahi[132]

> And even where multinational companies claim to be interested exclusively in production and consumption figures, increasingly they can maximize those figures only by intervening actively in the very social, cultural and political domains about which they affect agnosticism.
>
> Benjamin Barber[133]

> [T]his corporate obsession with brand identity is waging a war on public and individual space: on public institutions such as schools, on youthful identities, on the concept of nationality and on the possibilities for unmarketed space.
>
> Naomi Klein[134]

> Vor diesem Hintergrund kann man das Internet, wie vor ihm dat Fernsehen, als ein tragisches Instrument charakterisieren, weil es als Medien von leichten und globaldemokratischen Kommunikationen die illusionäre Folgerung unterstützt, die materiellen und exklusiven Güter müssten ebenso universalisierbar sein.
>
> Peter Sloterdijk[135]

Globalisering is in de eerste plaats een economisch verschijnsel: de aarde wordt door corporaties wereldwijd als een gebied gezien waar handel kan worden gedreven en waar hoge winsten kunnen worden gemaakt. Dit laatste is mogelijk als je mensen ertoe kunt aanzetten om veel te consumeren, als je ervoor zorgt dat je je publiek via jouw media weet te amuseren en als je zijn opvattingen weet te sturen in de richting van de globaliseringsgedachte. Dit betekent dat bijna ongemerkt een eenheidscultuur ontstaat die in

feite in dienst staat van de economie. Maar omdat die cultuur geheel in de lijn ligt van de wensen van de burgers, zal de tegenstand ertegen beperkt zijn. Vooral als je je bedenkt dat naast de bedrijfswinsten ook de welvaart het resultaat is van de grootscheepse handel op wereldniveau.
De kritiek vanuit laat-moderne hoek op deze postmoderne visie en leefstijl ('pomo') is voorspelbaar. Voor de markt telt immers alleen de winst. Verder heerst er een sfeer van onverschilligheid op het terrein van politiek en hogere vormen van cultuur (de 'nonmaterial sources of their being').[136] Waarden en normen worden bijgeslepen of aangepast aan de postmoderne, consumptieve leefstijl en ingepast binnen het wereldwijde denken van, zoals Barber het noemt, McWorld.[137] Met in zijn ogen Hollywood als model en motor. 'Hollywood is McWorld's storyteller, and it inculcates secularism, passivity, consumerism, vicariousness, impulse buying, and an accelerated pace of life, not as a result of its overt themes and explicit storylines but by the virtue of what Hollywood is and how its products are consumed.' [138]
Naar de mening van Naomi Klein moet je de nadruk meer leggen op de ingenieuze methoden die de grote corporaties in de jaren negentig van de vorige eeuw ontwikkelden om de mensen, en dan vooral de jongeren, langzaam in te palmen en om te vormen tot consumenten met een joyeuze levensinstelling. Deze instelling wordt weerspiegeld in het merk van de corporatie. '[T]he brand as experience, as lifestyle.' [139] Het merk geeft betekenis en biedt identiteit. In die zin transcendeert de corporatie zichzelf. '[The corporations] integrated the idea of branding into the very fabric of their companies. Their corporate cultures were so tight and cloistered that to outsiders they appeared to be a cross between fraternity house, religious cult and sanatorium. ./. This is the true meaning of a lifestyle brand: you can live your whole life inside it.' [140]
Met het merk als beeld en wapen wordt de gehele cultuur bestookt met reclame, sponsoring, festiviteiten, onderwijsmethoden voor scholen en universiteiten, opdrachten voor onderzoek en internetfaciliteiten. Dit via de omarmende sfeer van de *megastores* (Virgin) en dorpen (Disney), uitgedragen via de geëigende TV-netten (MTV, Channel One, CNN), bijgestaan door popmuzikanten (de Rolling Stones)[141], sterren en sporthelden (Michael Jordan), met als doel: het inprenten van het merk. Een merk dat niks meer te maken heeft met produceren van bv schoenen of kleren[142], maar niets ander wil zijn dan een virtuele wereld waarin mensen zich op een bijna mystieke wijze kunnen thuis voelen en zich inleven. Het merk als leefwijze en houding voor de gehele wereld, want juist het merk verenigt mensen wereldwijd.
Barber komt, maar dan vanuit zijn nadruk op de media, tot dezelfde conclusies als Klein: 'So, the kid from Nebraska and the kid from Smolensk end up in L.A. or St. Petersburg where whatever distinct culture that may have attached to their youth is stripped away and replaced with the videology of a McWorld utterly indifferent to diversity or democracy.' [143]

En zo ontstaat er volgens de critici een eenheidscultuur, beheerst door media en corporaties. Deze werken via beelden en merken wurgend in op de andere culturele domeinen. '[I]t is a colonization not of physical space, but of mental space'[144], ook via vele verborgen en openlijke vormen van censuur.[145] Zoals eens een kerk of een fascistische en communistische staat het hele leven kon onderdompelen in een verstikkende levenssfeer.[146] Barber spreekt dan ook van economisch totalitarisme: '[S]o today markets rationalize their dominion over every other sector of life by appealing to supposedly manifold liberties of consumer choice.' [147]
Met weinig hoop op een spoedige ommekeer, omdat westerse tieners zich wel heel gemakkelijk laten inpakken. Klein: 'No, it's the young people living in developed and semi-developed countries who are the great global hope. More than anything or anyone else, logo-decorated middle-class teenagers, intent on pouring themselves into a media-fabricated mold, have become globalization's most powerful symbols.'[148] En de jongeren in de onderontwikkelde landen, maar dat willen de antiglobalisten blijkbaar niet inzien, hopen op hun beurt zo snel mogelijk tot dit gilde toe te treden

Die Deutsche Welle

[1]

Tot zover werd het vraagstuk van de globalisering door een Wolff, Ohmae en Pronk nuchter en grotendeels pragma(tis)tisch aangepakt, maar zou je de werken van Sloterdijk en Safranski over globalisering het eerst hebben gelezen, dan zou je je in een heel andere wereld wanen: geen sociologische, economische of psychologische analyses, geen argumentatieve overwegingen, maar een diepzinnig discours, dat je het gevoel geeft dat je met zijn allen eigenlijk in een hel leeft en dat iedere zakelijke aanpak van de problemen bij voorbaat al ter kwader trouw is. Filosofie als bezweringsritueel met het naturalisme als het grote gevaar.
Zo plaatst Safranski op de vertrouwde manier, dus zonder enige steekhoudende argumentatie, mensen boven de natuur en kent hun vermogens toe die hen tegelijkertijd uniek, maar ook kwetsbaar maken. Rede, thumos en existentiele nood kenmerken hun leven, niet gewone, alledaagse economische motieven. Een vulgair materialisme 'ist blind für Verfeindungsenergien, die aus der thymotischen Leidenschaft entspringen. Die Armut leidet, sie kämpft nicht. Nur die verletzte Ehre oder die Lust auf Ruhm und Anerkennung kämpft. Auch darin zeigt sich, dass der Mensch ein Bewustseins-Tier ist und nicht vom Brot allein lebt, sondern von der Ehre und Würde.' [149]
En dit betekent niets anders dan dat mensen zijn overgeleverd aan hun vijandige intuïties, aan oorlog en aan het jungleprincipe. En daarmee is de toon gezet. Speculatiever kan het niet. Vijandschap, had hij al eerder opgemerkt, is blijkbaar een apriori van de geschiedenis, vrede een onmogelijkheid.[150]

[2]

Mensen voelen zich, volgens Safranski, in deze tijd bedreigd en angstig, omdat de economisch-financiële globalisering (samen met de technologie die haar begeleidt) als een natuurcatastrofe over hen heen komt. Gelukkig niet onafwendbaar, internationaal gebeurt er ook veel om de schade te beperken en om nieuwe, minder eenzijdige omstandigheden te scheppen. Het probleem is, en dat argument kwamen we al eerder tegen, dat politiek en economie gaan samenvallen. Het globale verengt zich: 'Für das mediengestützte globalisierte Bewusstsein werden die Räume eng, es fehlt das Gefühl von offener Weite.'[151] Alles lijkt op elkaar en wordt aan elkaar gelijk: 'Das globale System wird zu einem simultanen Ganzen: was dort geschieht, kann hier gleichzeitig in Echtzeit wahrgenommen werden. Das Hier wird zum Anderswo und zuletzt zum Überall. Es entsteht ein homogener Raum und eine neue Gleichzeitgkeit.'[152] Bovendien dreigt het individu te verschrompelen en aan het globalisme ten onder te gaan. Daarom is een van de belangrijkste eisen ervoor te zorgen dat mensen zichzelf vormgeven en zich afgrenzen. En dat moet mogelijk zijn omdat mensen nu eenmaal een onbeperkt plastisch vermogen bezitten dat hen uiteindelijk tot unieke wezens maakt. Dit betekent niet dat je naar een *waar zelf* op zoek moet gaan of naar je oorsprong. Beter is het je voorlopig te nestelen temidden, maar ook op afstand van de huidige globalistische cultuur. Met een open blik. Schut je af tegen het communicatieve geweld van de informatiemaatschappij. 'In der Informationsflut ist man verloren ohne ein wirkungsvolles Filtersystem.'[153] Dit betekent een eigen manier van leven: leef langzamer, wees eigenzinnig, oriënteer je, schakel jezelf uit, zorg er (eens) voor dat je onbereikbaar bent. Geef niet toe aan de actuele eisen om je leven te vereenvoudigen en alle culturele ballast af te schudden. 'Tatsächlich verbirgt sich in den Entrümpelungs-Ratschlägen ein Angriff auf die alteuropäische Tradition der Ernsthaftigkeit, des Schwernehmens, der Belastbarkeit durch Komplexität.'[154] Eigenlijk komt het neer op het aloude Bildungsideaal met zijn oproep je in jezelf te keren en jezelf vorm te geven. [155]

[3]

Sloterdijk op zijn beurt overrompelt je door zijn terugkeer via het grote verhaal naar de theorie. Hij wil proberen 'mit den Mitteln einer philosophisch inspirierten grossen Erzählung Umrisse zu einer Theorie der Gegenwart zu liefern'[156], met als inzet het gevecht om afstand, ruimte en geborgenheid. Een nuchtere opvatting van filosofie kan je daarbij niet verder helpen[157], integendeel filosofie heeft alleen zin als zij probeert het complexe, buitensporige en chaotische te objectiveren. [158]
Globalisering begint naar het idee van Sloterdijk bij de christelijk-kapitalistische ontdekkings- en koloniseringstochten [159] over zee[160], vooraf gegaan door een kosmisch-uranische globalisering en gevolgd door de elektronische.

Met als resultaat dat wij terecht zijn gekomen in de wereldlijke binnenruimte van het kapitaal[161], een wereld geregeerd door het geld en bewoond door consumenten, een broeikas waarin alles naar binnen is gezogen: 'Wo die Würde der Abstände negiert wird, schrumpft die Erde mitsamt ihren lokalen Ekstasen auf ein Beinahe-Nichts zusammen, bis von königlichen Ausgedehntheit nicht mehr als ein abgegriffenes Logo übrigbleibt.'[162] Er komt een verdichting tot stand tot één homogene ruimte, tijd en waarde. Een wereld waarin afstanden zijn weggewerkt ('Die *global players* leben in einer Welt ohne Abstände')[163], een wereld waarin de tijd is weggevallen en waar het eeuwig dag is ('Die globalisierte Welt ist die synchronisierte; ihre Form is die hergestellte Zeitgleichheit; ihre Konvergenz findet sie in Aktualitäten')[164], een wereld, bovendien, met de laatste, posthistorische mens als eindproduct. Aan de andere kant zoekt de wereldhandel juist altijd de veruiterlijking, de tocht weg van het centrum. Zij heeft het gemeenschappelijke huis van de Oud-Europese wereldlijke binnenruimte verlaten, bezit geen woonverhouding tot wereld en zoekt het altijd in de vreemde. En zo duikt een nieuw, vervreemd mensentype op: 'Im äusseren Raum wird ein Menschentypus belohnt, der dank der Schwäche seiner Objektbindungen überall innengesteuert, spekukativ, untreu, disponibel auftreten kann.'[165] Met de meest gruwelijke misdadigheid tot gevolg. Denk aan piraterij en slavenhandel.
Globalisering is flux, beweging. Zij gaat haar eigen gang, los van filosofie en reflectie, met als consequentie dat mensen zich veruiterlijken: '[S]ie sind sich selbst zu den Äusseren geworden - zu Wesen, die von draussen auf sich schauen und nicht sicher sein können, dass jemand zu Hause ist, wenn sie bei sich hineinwollen.'[166] Een veruiterlijking die zich ook uit in een verwend consumentengedrag: 'Veräusserlichung bedeutet, dass eine leichtere Form von Subjectivität, sagen wir das postmoderne >User-Selbst<, die gravitätischere Form der Subjectivität, das neuzeitliche >gebildete Selbst<, abzulösen beginnt.'[167]
Om de veruiterlijking tegen te gaan moet de ruimte weer in zijn uitgestrektheid, plaatselijkheid en bewoonbaarheid worden (h)erkend. Het lokale als een vlek in een regelmatig ruimteraster, een plaats zonder symmetrie, een plaats die niet kan worden vertaald in termen van samenballen en afkorten: 'Die Betonung des Lokalen macht das Eigenrecht des In-sich-Ausgedehnten geltend, den Fortschritten der Dekontextualisierung, der Kompression, der Kartierung und Neutralisierung de Raums zum Trotz.[168] In feite wordt het existentialisme ruimte-analytisch opnieuw geformuleerd. Met de woongemeenschap (*'synoikosmós'*) als fundament. Dit uitgebreide leven is immuun, bevoordeelt zichzelf, is exclusief, selectief, asymmetrisch, protectionistisch, niet samen te ballen en irreversibel. Een oeroud conservatief ideaal, dat alleen zin heeft wanneer je het universalisme als Verlichtingsideaal niet uit oog verliest, hoe illusionair dit ook moge zijn.
Het is al gezegd: dit is een wijsbegeerte die blijft zweven boven de wateren zonder zich ook maar één keer *concreet* bezig te houden met de problemen die zich in de woestheid daar beneden afspelen. Dit zelfs apriori weigert.

Antipolitiek

[1]

De commerciële globalisering kreeg in de VS alleen de kans om zo onweerstaanbaar snel en krachtig door te breken omdat de politiek sterk aan innerlijke kracht inboette. Anti-modernen als Lyotard, Foucault, De Man en Derrida -allen Europeanen en nietzscheanen- ondermijnden in het kielzog van de tegencultuur van de jaren zestig, het geloof in de mogelijkheden van een sociale en rechtvaardige democratische orde. Zij keerden het discours naar binnen, ontkrachtten en ironiseerden het waarheidsbegrip[169] en zorgden ervoor dat een hele generatie jongeren -inclusief Naomi Klein- zich afwendde van het politieke bedrijf. Klein: 'For instance, more than a few of those tenured radicals [professors and students] who were supposed to be corrupting young minds with socialist ideas were preoccupied with their own postmodernist realization that truth itself is a construct. This realization made it intellectually untenable for many academics to even participate in a political argument that would have "privileged" any model of learning (public) over another (corporate).'[170]
Politiek werd vervangen door vage vormen van psychologie. Met narcisme tot gevolg. Zoek je identiteit, erken de diversiteit. Lesbisch feminisme en afrocentrisme bloeiden op en overspoelden de universiteiten. Politieke correctheid werd het ethische adagium bij uitstek met een uiterst negatieve terugslag: 'The abandonment of the radical economic foundations of the women's and civil-rights movements by the conflation of causes that came to be called political correctness successfully trained a generation of activists in the politics of image, not action.' Klein spreekt zelfs van opzettelijke blindheid.[171]

Deze anti-politieke houding had tot gevolg dat de anti-globaliseringsbeweging, die ontstond toen de nood echt aan de man kwam, wel een radicale inzet toonde, maar zich toch grotendeels aan de randen van het systeem, ver van het politieke centrum ophield. Publiek hadden de acties soms succes, maar zij liepen later bij een deel van de anarchistische achterban uit de hand en ontaardden in een botte gewelddadigheid die de creativiteit en vredigheid van de beweging in de schaduw stelde. 9-11 tenslotte zorgde voor een terugval in activiteiten omdat actie voeren werd beschouwd als een daad van anti-patriotisme en een ondersteuning van het terrorisme.[172]

[2]

Dat er filters nodig zijn om de stormachtige en eenzijdige tendensen van de globalisering in te dammen staat ook volgens een zuiver economisch denker als Friedman vast. Gebeurt dat niet dan loopt het op het terrein van milieu en cultuur wereldwijd volledig uit de hand. 'Touring the world will become like going to the zoo and seeing the same animal in every cage - a stuffed animal.'[173] Maar wereldwijd optreden is alleen mogelijk vanuit sterke staten en overheden.
Friedmans eis om wereldwijd tot actie over te gaan staat diametraal tegenover de visie van de verdedigers van de *civil society*, die eigenlijk niets

anders zouden willen dan zich opsluiten in de hun vertrouwde (democratische) gemeenschappen, dit zonder te willen inzien dat de globalisering in feite onafwendbaar is en dat zij iedereen direct aangaat, ook op economisch, politiek en cultureel gebied. Deze vluchthouding lees je af uit een uitspraak als van Barber: 'The alternative to McWorld ./. is not a state-dominated society in place of a market-dominated, but a many-sectored civil society in which the autonomy of each distinctive domain -the economic market included- is guaranteed by the sovereignty of the democratic state.'[174] Maar juist de kanttekening over de *economische markt* maakt Barbers opmerking, gezien de wereldwijde ontwikkelingen, naïef en achterhaald. [175]

Conclusie

Deze analyse van de globalisering -met zijn complexe sociale, economische, politieke facetten en aspecten- toont duidelijk aan dat de menswetenschappen ook op dit terrein geen stap vooruit zijn gekomen. De redenen daarvoor liggen voor de hand: men blijft hangen in het liberaal-humanistische wereldbeeld. De sprong naar een werkelijk wetenschappelijk wereldbeeld kan en durft men niet aan. Pareto en Festinger geven daarvoor de redenen aan: lafhartigheid en zelfbedrog. Bovendien heeft men -denk aan Sen- niet van Pepper willen leren dat er een diep verschil is tussen de verschillende wereldhypothesen, zoals die tussen het economische mechanicisme en het pragmatistische contextualisme. Je zult dus moeten kiezen. Dat is niet moeilijk omdat het economisch mechanicisme uiteindelijk zuiver speculatief is. Dit in tegenstelling tot de gedragsanalyse die zich op directe, experimentele data beroept. Een economische wetenschap zal pas integraal kunnen functioneren als ze bereid is basisbegrippen als *nut* ('utility') en *voorkeur* ('preference') terug te brengen tot de wereld van versterkers en als ze wil afzien van het liberaal-humanistische vrijheidsbegrip dat het gehele marktdenken doordringt.
Voorwaarde voor een pragmatistische aanpak is ook dat je de menselijke rationaliteit bevrijdt van haar cognitivistische (= idealistische of kantiaanse) vooronderstellingen en je je in eerste instantie weer beperkt tot de eenvoud van inductie, implicatie, abductie en praktische argumentatie. Met de taal en de praktijk van alledag als fundament. Rationeel gedrag als rule-governed behavior wordt dan omschreven in termen van functie en context, niet in die van aangeboren concepten en keuzevrijheid. En de vrijheid zelf wordt gedefinieerd in termen van psychologische en sociale vrijheid: je kunt en mag iets, en vindt het resultaat ervan plezierig.
Tenslotte betekent dit ook dat beschrijvingen op grond van de speltheorie in de eerste plaats concreet moeten zijn: het gaat niet om abstracte strategieën, maar om gedragingen die positief-versterkend ('wit') of negatief-straffend ('zwart') zijn en die vanuit een bepaalde context kunnen worden geïnterpreteerd en beoordeeld.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Wolf 2005, blz.43.
2. Friedman 2000, blz.9 (tweemaal), blz.10, blz.13.
3. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.7. Postmodernisering.
4. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.7.5.2.4. (Van Creveld, Kaplan).
5. Vaak laat men het beginpunt van de globalisering samenvallen met de val van de muur (Fukuyama, Schwartz cs, Friedman, Wolf). In één geval wordt er zelfs 'Anno Gates' geteld (Ohmae 2005, blz.12, blz.28). Bij Fukayma vind je trouwens in tegenstelling tot de anderen geen juichende toon over de nieuwe ontwikkelingen na 1989, maar een gepast pessimisme. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX. 4.3. Fukuyama.
6. Sloterdijk 2005, blz.412.
7. Geciteerd bij Klein 2002, blz.378.
8. Wolf definieert globalisatie technisch als 'The integration of economic activities, across borders in the world'. Wolf 2005, blz.14.
9. Wolf 2005, blz.52.
10. Zie bv Barber 2001, blz.29, blz.31.
11. Wolf 2005, blz.51.
12. Friedman 2000, blz.11, Wolf 2005, blz.50-51.
13. Wolf 2005, blz.30.
14. Wolf 2005, blz.105.
15. Kenmerkend voor deze optimistische houding is *The long boom* van Schwartz cs uit 2000. Vanuit een nieuwe kennis- en informatie-economie ('New Economy'), die geheel is gebaseerd op netwerk-computer-technologieën ('het www als nieuw wereldwijd medium'), zal er wereldwijd een middenklasse ('the plane people') ontstaan met een welvarende en verfijnde leefwijze (blz.229-239).
16. Schwartz cs 2000, blz.287.
17. Wolf 2005, blz.277. In dezelfde trant uitte Friedman zich al. Friedman 2000, blz.356.
18. Wolf 2005, blz.74, blz.76. De roep om een vrije markt en het wantrouwen tegenover staatsbemoeienis worden vooral versterkt door de zegeroes rond de val van de communistische regimes in Oost-Europa. Met het grote gevaar om door te schieten naar een op hol geslagen *laissez faire*.
19. Wolf 2005, blz.67.
20. Wolf 2005, blz.25.
21. Voor een wereldwijde economische ontwikkeling zijn niet alleen goede markten nodig, van meer belang is een goede technologische en een industriële basis (Ha-Joon Chang, Alice Amsden). Wolf 2005, blz.199-200. Dani Rodrik op zijn beurt denkt dat je juist moet uitgaan van een goed economisch klimaat. Dit bestaat uit investeringen, macro-economische stabiliteit, de aanwezigheid van menselijke hulpbronnen en een goed bestuur, en niet zozeer uit internationale integratie. Id., blz.199, Friedman 2000, blz.162.
22. 'It is a truism in economics that the best government is a small government. It is so much of a truism that its true relevance to the global economy may be lost.' Ohmae 2005, blz.199.
23. Friedman 2000, blz.227-230.
24. Wolf 2005, blz.64-67. Het is volgens Wolf een mythe dat bedrijven sterker zouden zijn dan staten (id., blz.221-226, blz.244-247).
25. Ohmae 2005, blz.199.
26. Vergelijk Barber 2001, blz.6. De globaliseringsgedachte is even sterk in haar afkeur van de denkbeelden over burgerlijke vrijheid als de Jihad. De burger staat tegenover beide: tegenover de consument en tegenover de moslim-vrijheidsstrijder.
27. Friedman 2000, blz.171. Vergelijk Barber 2001, blz.242 ('Markets simply are not designed to do the things democratic polities do').
28. Barber 2001, blz.15.
29. Wolf 2005, blz.246.
30. Barber 2001, blz.XXVII, blz.240-241, Sen 2001, hoofdstuk VI ('The importance of democracy').
31. Wolf 2005, blz.33 .
32. Barber 2001, blz.238-239. Sen stelt op zijn beurt dat economische ontwikkelingen veel meer te danken hebben aan de democratie dan alleen haar formele procedures (Sen 2001, blz.146-159, blz.178-188).

33. Een voorbeeld in de VS is GM dat al tientallen jaren kampt met grote problemen. Het aantal banen reduceerde in korte tijd met meer dan de helft tot ruim 200.000. De strijd rond GM is bekend geworden door het halsstarrige verzet in Flint, Michigan,1998. Friedman 2000, blz.333.
34. Vergelijk Friedman 2000, blz. 235-238.
35. Ohmae 2005, blz.82-92. Globalisering is volgens Ohmae niets anders dan een bevrijding van individuen, bedrijven en consumenten van de druk van de staat. (id., blz.128, vergelijk Barber 2001, blz.15). Ohmae vervangt het denken in staten dan ook door het denken in regio's zoals Bakian in China of in *region-states* als Ierland en Finland (id., blz.93-123), ieder met hun eigen op economie en ICT gebaseerde bestuursvormen. Ohmae valt hier terug op Friedman die spreekt van *cybertribes*. Deze paren snelheid en creativiteit aan ondernemerschap en web-capaciteiten. Friedman 2000, blz. 219, blz.228.
36. Wolf 2005, blz.215.
37. Wolf 2005, blz.212-218, Ohmae 2005, blz.82-92.
38. Ohmae 2005, blz.166.
39. Wolf 2005, blz.175-183, Friedman 2000, blz.331 ('There are a lot of turtles out there'). Klein wijst erop dat flexibiliteit heel vaak niets anders betekent dan dat je als medewerker flexibel moet zijn in het geval dat je loon wordt aangepakt. Klein 2002, blz.242-252. Dit alles leidt tot de visie van Guéhenno dat binnen de postmoderne samenleving mensen zich als kneedbare deeltjes conformeren aan de sociale machine. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX. 7.5.2.1.
40. Wolf 2005, blz.276, vergelijk id., blz.73 ('Conclusie').
41. Wolf 2005, blz.320.
42. Pieron 2004 IV. Exc.XXII. 3.2. Het formeel-democratische model.
43. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.7-8. Kapitalisme.
44. Wolf 2005, blz.50. Sugden kan dan ook zonder omwegen stellen dat 'the primary role of the government is not to maximize the social good, but rather to mantain a framework of rules within which individuals are left free to pursue their own ends'. Sen 2002, blz.278. Zie verder Sen 2002, blz.311-318 ('Procedures, rights, and game forms'), blz.392-393 (Nozick, Sugden).
45. Pronk 2005, blz.62. Vergelijk Barber 2001, blz.28.
46. Pronk 2005, blz.70-90.
47. Vergelijk Sloterdijk 2005, blz.119.
48. Friedman 2000, blz.334. Friedman geeft een genuanceerd, maar weinig opwekkend en hoopvol beeld van de wereldwijde economische situatie. Daarbij stelt hij dat de steeds groter wordende kloof tussen arm en rijk een van de centrale, *economische* dilemma's is van de globalisering (en dus niet van de politiek.) Friedman 2000, blz.318 (-324).
49. Bij middengroepen in de ontwikkelingsgebieden gaat het om gezinnen met in feite heel lage inkomens (zo'n kleine duizend dollar per jaar).
50. Pronk 2005, blz.113-115, blz.133.
51. Pronk 2005, blz.57.
52. Wolf 2005, blz.XIII, blz.4.
53. Schwarz cs 2000, blz.74-75. Friedman geeft een heel ander beeld: hij ziet juist een verscherping van het democratische spel, met een strijd tussen links ('social-safety-netters') en rechts ('let-them-eat-cakers'), twee richtingen die ieder weer zijn verdeeld in voor- en tegenstanders van de globalisering. Friedman 2000, blz.437-440. Zijn voorkeur gaat uit naar de evenwichtige aanpak van een Clinton en Blair (id., blz.444).
54. Vergelijk de discussie rond dit onderwerp in Sen 2002, blz.278-281, blz.289-291, blz.311-318 naar aanleiding van het werk van Buchanan en Nozick.
55. Vergelijk Sloterdijk 2005, blz.189. 'Die Menschenrechte sind die juristische Seele des Lebens, das sich das Seine nimmt, wo es kann.' Later stelt hij: 'Folglich ist das Konzept der Menschenrechte von dem grossen Aufbruch zum Komfort unabtrennbar, sofern die Freiheiten, die sie meinen, die Selbstverwirklichung der Verbraucher vorbereiten' (id., blz.269). Verder id., blz.304. Voor een nadere analyse: Sen 2001, hoofdstuk X ('Culture and human rights').
56. Wolf 2005, blz.171-172, blz.185-188. Vergelijk: 'The overwhelming mainstream view among economists is that the growth of this kind of employment is tremendous good news for the world's poor.' Paul Krugman geciteerd bij Klein 2002, blz.228. Klein voegt hieraan toe: 'This is not a job-flight story. It is a flight-from-jobs story.' Id., blz.229. Hiermee herinnert zij aan de diepgaande veranderingen die er binnen de westerse wereld op het gebied van arbeid zijn ontstaan door de opkomst van thuiswerk, uitzendwerk, deeltijdwerk, freelance-werk (en outsourcing). Id., Hoofd-

stuk X ('Threats and temps').
57. Voor een analyse van de werksituatie in Aziatische en Midden-Amerikaanse gebieden, en de gevolgen ervan voor de globale economie: Klein 2002, hoofdstuk IX ('The discarded factory').
58. Voor de geschiedenis van de strijd tegen de drie genoemde merken: Klein 2002, hoofdstuk XVI ('A tale of three logos'). Voor de nieuwe aanpak id., blz.412-419 en voor de vraag hoe je kan komen tot een goede controle id., blz.434-437.
59. Sen 2001, blz.17, blz.112-113, blz.117, blz.144. Vergelijk:'The dichotomy between leaving the deprived and the miserable to nature, and using public action to try to help them, remains important in the contemporary world. Indeed, the significance of the contrast may well have increased in recent years, with the growing tendency to let impersonal forces -the market mechanism, for example- have their way. The bankruptcy of the Second World has often been interpreted not simply as the failure of a particuar system of intervention, but as the impossibility of designed improvement of all kinds.' Sen 2002, blz.498. Vergelijk id., blz.524 ('Inequality and the market mechanism').
60. Sen 2001, blz.141, blz.182-184. Vergelijk id., blz.145: 'Financial conservatism should be the nightmare of the militarist, not of the schoolteacher or the hospital nurse. It is an indication of the topsy-turvy world in which we live that the schoolteacher or the nurse feels more threatened by financial conservatism than does the army general.'
61. Vergelijk Sen 2001, blz.292-297 ('Human capital and human capability').id., blz.145.
62. Vergelijk Barber 2001, blz.237-238.
63. Barber 2001, blz.239.
64. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.1.2.2.
65. Friedman 2000, blz.105. Vergelijk id., blz.231-235.
66. De aloude visie dat de economie juist de noodzakelijke, complementaire rol van de overheid moet verduidelijken en verfijnen (Broekman 1991, blz.229) -dit bv in de lijn van Keynes,Tinbergen en Pen- wordt als achterhaald beschouwd ook als het gaat om interventies van de overheid bij verstoringen van de evenwichtssituaties op de markt (hiervoor bv id., blz.169-170, blz.209-216).
67. Wolf 2005, blz. 284. Voor de negatieve problematiek rond de wereld van het kapitaal: Wolf 2005, blz.278-304. Zie ook Pieron 2004 IV. Exc.XXIII. 10.1. Marx. Economische vervreemding.
68. Wolf 2005, blz.288.
69. Dit is bepaald het geval als je weet dat de wereldmarkt zich voordoet als 'een elektronische kudde ('electronic herd') van anonieme lieden die vanachter hun computerschermen in aandelen, obligaties en valuta's handelen' (Friedman, in een samenvatting van Pronk). Pronk 2005, blz.58.
70. Wolf 2005, blz. 25-26, blz.46-47, Sen 2001, blz.262-265. Ook in de *Long Boom* draait het om vertrouwen: het gaat om een geloof in de fundamentele waarde en bekwaamheid van gewone mensen. Schwartz cs 2000, blz.262-263.
71. Wolf 2005, blz.49.
72. Wolf 2005, blz.220-248.
73. Wolf 2005, blz.54.
74. Wolf: 'Liberal economies are competitive, dynamic and unforgiving, precisely what most incumbents loathe.' Wolf 2005, blz.246.
75. Zie bv Friedman 2000, blz.179-183 ('Corruption').
76. Wolf 2005, blz.50 ('The principal-agent problem').
77. Wolf 2005, blz.49, blz.74.
78. Wolf 2005, blz.53.
79. Wolf 2005, blz.56-57, citaat: blz.57.
80. Zelfs Amartya Sen gaat als het erop aankomt de werkelijke problemen uit de weg. Hij ontloopt niet alleen de het probleem rond de dualiteit van de externe wereld en de (geestelijke) conceptuele krachten (het fundament van zijn rationaliteits- en vrijheidsopvatting), maar ook de vraag naar de objectiviteit van de wereld zoals zij 'is' ('Kants skandalon'), een vraag die gezien de aanspraken van de economische wetenschap nogal van belang is. Sen 2002, blz.464n, blz.467. Verder gaat hij niet in op de vraag of zijn eigen mensbeeld eigenlijk niet illusionair van aard is. Id., blz.469-471.
81. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.7.3. De homo economicus.
82. Wolf 2005, blz.25. Een beeld dat je zelfs nog bij Ohmae tegenkomt (Ohmae 2005, blz.247). Daartegenover Sen 2002, blz.228-233, blz.235, blz.239-241, Pieron 2002 I. 9.8.2. Nut.
83. Sen 2002, blz.19-64, met een korte, kritische bespreking van de *rational choice theory*. Deze theorie vormt samen met de *social choice theorie* de inzet van Sen 2002.

84. Vrijheid blijkt niets meer te zijn dan de vrijheid om te kiezen binnen de mechanismen van de markt. Juist (en alleen) de markt maakt mensen vrij (Sen 2002, blz.501-502). In dit verband betekent vrijheid in de eerste plaats dat je niet wordt gehinderd in het gebruik, ruilen en nalaten van je bezit (Nozick). Vrijheid dus als autonomie en als negatieve sociale vrijheid (id., blz.506-512, blz.637). Meer ook niet. Sen: '[Classical Libertarianism] opts for a "non-communicating" framework, with right procedures being reflected as side constraints, without being reflected in the valuation of the states of affairs at all' (id., blz.632-633, vergelijk blz.635).
85. Broekman 1991, blz.198-199.
86. Broekman 1991, blz.128-130.
87. Broekman 1991, blz.147-152.
88. Broekman 1991, blz.208-209.
89. Bv Sen 2002, blz.504.
90. Vergelijk Sen 2002, blz.39n, blz.49. Men spreekt van de liberale paradox: 'The theorem shows the impossibility of satisfying even a very minimal demand for liberty when combined with an insistence on Pareto efficiency (given unrestricted domain).' Sen 2002, blz.92. Zie verder id., blz.394-406, blz.652-658 voor analyses en kritiek.
91. Sen 2002, blz.95.
92. Sen 2001, blz.4. Zo spreekt Sen spreekt van *freedom of thought* (Sen 2002, blz.5) zonder duidelijk te maken wat hij daar onder verstaat. Vrijheid van denken bestaat, maar dan alleen als een belevingsactiviteit die uiteindelijk voor niemand toegankelijk lijkt. Verder is deze wijze van gedrag even afhankelijk van de omstandigheden als ieder ander.
93. Sen 2001, blz. 4-5, blz.11, blz.18-19, blz.27-28.
94. Sen 2002, blz.213-216, blz.265-275. Het Pareto-criterium (Sen 2002, blz.69, blz.72) stelt dat economische vooruitgang alleen kan worden gemeten naar de gemiddelde vooruitgang, een verdeling van de welvaart moet buiten beschouwing worden gelaten. Juist op dit punt heeft Arrow immers via zijn *onmogelijkheidsthorema* aangetoond dat morele oordelen over menselijke welvaart ('the social welfare function) en het Pareto-principe onderling tegenstrijdig zijn. Een stelling die door Sen uitvoerig wordt geanalyseerd en weersproken. Vergelijk id. hoofdstuk X ('Social choice and justice'), waarin hij m.n. kritiek levert op het begrip *neutraliteit* (blz.333-335), id., hoofdstuk XII ('Liberty and social choice'), waarin hij uitvoerig ingaat op het vraagstuk van *the impossiblity of the Paretian liberal* en id., hoofdstuk XIV ('Rights: formulation and consequenses'), waarin hij vanuit de liberale paradox de samenhang van beslissing en recht onderzoekt. Voor de problematiek rond Arrows theorema: id., hoofdstukken XX-XXII.
95. Sen 2002, blz.300-324 ('Individual preference as the basis of social choice'), blz.392-396. Vergelijk id. hoofdstuk XX ('Opportunities and freedoms').
96. Sen 2002, blz.217.
97. Sen 2002, blz.226, blz.257, blz.275-278 ('On social decision mechanisms').
98. Zie bv Sen 2002, blz.162-163, blz.158-205 ('Maximization and the act of choice').
99. Sen 2002, blz.42. Sen wijst een essentialistische visie op rationaliteit af, het is en blijft een vakgebied. Wat niet wegneemt dat zijn opvatting van menselijke vrijheid wel apriorisch en in wezen essentialistisch is (id., blz.46). En juist de samenhang van vrijheid en rationaliteit is voor hem essentieel, rationaliteit houdt een gedisciplineerde vorm van vrijheid in (id., blz.49).
100. Staddon 2001, blz.45-51 ('Operant psychology and economics'), blz.73-74 ('Rational man'), blz.137.
101. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.12.1.4n.
102. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.9.1.1n, id., 11.1.1. De materiële basis.
103. Schwartz cs 2000, blz.262-267.
104. Schwartz cs 2000, blz.267-268.
105. Friedman 2000, blz.238.
106. Pieron 2004 IV. Exc. XXIII2.1.1.
107. 'The Electronic Herd will intensify pressures for democratization generally, for three very critical reasons - flexibility, legitimacy and sustainability.' Friedman 2000, blz.187.
108. Friedman 2000, blz.168.
109. Friedman 2000, blz.192.
110. Friedman 2000, blz.209 ('Government still matters').
111. Friedman 2000, blz.209. 'Economic self-interest is the big force at work in the world.'

112. Investeren betekent dat je iets onderneemt dat je op de duur voordeel brengt. Binnen de praktische argumentatie betekent dit doel en middelen afwegen naar de gevolgen op langere termijn. Heel gewoon doordacht gedrag dus. Je kunt investeren in een relatie, in een opleiding, via een belegging. Maar ook zaaien is een investering. Zie verder Baum 2003, blz.182-183, waar een bredere opvatting van investering aan de orde komt in de betekenis van 'kapitaal' dat er voor zorgt dat je op den duur beter af bent, bv als je als man bent geboren, of als je als vrouw er knap uitziet.
113. Ohmae 2005, blz.46.
114. Friedman 2000, blz. 8.
115. Sloterdijk 2005, blz.244.
116. Ohmae 2005, blz.49.
117. Ohmae 2005, blz.xxiv.
118. Ohmae 2005, blz.23.
119. Schwartz cs 2000, blz.256-258.
120. Schwartz cs 2000, blz.42.
121. Schwartz cs 2000, blz.46.
122. Schwartz cs 2000, blz.272.
123. Ohmae 2005, blz.24, id., blz.44 (Soros), id., blz.47-48. Doel en middelen worden afgewogen naar de risico's die moeten worden genomen om snel een hoge winst te behalen. Met het grote gevaar dat je vanuit een illusionistisch optimisme jezelf, maar vooral ook anderen wereldwijd overmatige schade kunt berokkenen. Vergelijk Friedman 2000, blz.171-174. Sloterdijk spreekt van 'Erfolgswahn' en 'Wahnbereitschaft', karaktertrekken (van de gokker en gelukzoeker) die kenmerkend zijn voor het moderne project. Sloterdijk 2005, blz.89, blz.78-79, blz.84-86 ('Risiko-handeln').
Voor een praktische uitwerking van Ohmaes denkbeelden: Ohmae 2005, blz.173-180 ('Braking the chains'), id., blz.204-205 ('Government vision').
124. Ohmae 2005, blz.18.
125. Dit blijkt bv uit het *business process outsourcing* (BPO), een onderwerp dat de kern uitmaakt van Ohmae's boek. 'Processes are outsourced to environments that can provide the same level of service and expertise as in the "developed" world, but at a lower price. BPO makes economic sense, so it will inevitably derail its critics.' Ohmae 2005, blz.167.
126. Ohmae 2005, blz.19.
127. Ohmae 2005, blz.54. Maar zie Friedman 2000, blz.122.
128. Ohmae 2005, blz.49, blz.58-61. Ook op dit punt ging Friedman Ohmae voor. Een lineaire benadering van de problemen is onmogelijk geworden. Alles loopt door elkaar heen (politiek, cultuur, technologie, financiën, nationale veiligheid, ecologie), een alomvattende theorie is daarom niet mogelijk of het moet de chaostheorie zijn. Dit met een direct beroep op Gell-Mann. Friedman 2000, blz.20, blz.27-28.
129. Ohmae 2005, blz.61
130. Ohmae 2005, blz.40-41, citaat; blz.40.
131. Vergelijk Friedman 2000, blz.407, blz.433.
132. Bij Friedman 2000, blz.305.
133. Barber 2001, blz.71: Zie verder id., cap. IX ('Who owns Mc World? The media merger frenzy').
134. Klein 2002, blz.5.
135. Sloterdijk 2005, blz.304.
136. Barber 2001, blz.275.
137. *McWorld* wordt door Barber uitgewerkt aan de hand van onderwerpen als mediologie, videologie ('Hollyworld'), MTV, Disneyland cs en tele-literatuur.
138. Barber 2001, blz.93, blz.97 (citaat). Dit in de lijn van de voortdurende kritiek op de inbreng van de massamedia. Zie Pieron 2004 IV. Exc.XXX. Massacommunicatie, met name 7. Afsluitende opmerkingen, voor een matigende toon.
139. Klein 2002, blz.21.
140. Klein 2002, blz.16, blz.148.
141. De Stones maakten het zo bar dat de concerten in 1999 niet meer waren dan een 'live-action advertising'. M.J Wolf bij Klein 2002, blz.47.
142. Klein 2002, blz,195-197.
143. Barber 2001, blz.275.

144. Klein 2002, blz.66. Aan de andere kant wordt ook de (stedelijke) ruimte intens maar bovendien wederrechterlijk ingenomen door de almachtige aanwezigheid van reclame in vele vormen. Id., blz.291-292. Zie ook Id. Hoofdstuk XIII ("Reclaim the streets').
145. Uitgebreid Klein 2002, hoofdstuk VIII ('Corporated censorship'), id., blz.387-391 (het McLibel-proces tegen McDonald"s).
146. Sloterdijk ziet een direct verband tussen de projecten van marxisme/socialisme en het kapitalisme: het gaat ze beide uiteindelijk om een leven als consument. Sloterdijk 2005, blz.276. Een onjuiste conclusie.
147. Barber 2001, blz.295.
148. Klein 2002, blz.118.
149. Safranski 2004, blz.34-45 (citaat: blz.35). Zie verder voor *thumos* en *erkenning*: Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.4.3 (Fukuyama).
150. Safranski 2004, blz.43.
151. Safranski 2004, blz.68.
152. Safranski 2004, blz.83.
153. Safranski 2004, blz.111.
154. Safranski 2004, blz.112.
155. Safranski 2004, blz.114-115. Vergelijk Sloterdijk 2005, blz.39-46.
156. Sloterdijk 2005, blz.11.
157. Sloterdijk 2005, blz.17-18, met het verwijt van *Journalismus* in de richting van het pragmatisme en aanverwante stromingen.
158. Sloterdijk 2005, blz.13-14, vergelijk id., blz.16 ('Theorie der Immersion'). Zo'n gedachtegang maakt het wel erg aanlokkelijk een beslissend verschil op te eisen tussen twee vakgebieden: wijsbegeerte en filosofie. Filosofie is dan een doordachte en kritische interpretatie van een feitelijke toestand, wijsbegeerte een op speculatie geënte en inhoudsvolle interpretatie van deze interpretatie. In mijn Inleiding geef ik de volgende typering van een filosofie die je beter wijsbegeerte kunt noemen: '[Deze] filosofie is van alle tijden, zij wordt steeds hernomen en heeft een cyclisch karakter. Voortdurend wordt geprobeerd iets van de sluier weg te nemen, maar voortdurend merk je ook dat de werkelijkheid wijkt. In een wereld van vertwijfeling en vervreemding biedt de filosofie een open ruimte om in jezelf in te keren, zelf na te denken en je leven richting te geven. Intuïtie, speculatie en spiritualiteit kunnen bij uitstek middelen zijn om de wetenschappelijke denkwijze te doorbreken of aan te vullen. Een positivistische benadering betekent kaalslag en verkilling. En dit juist als het gaat om een behandeling van de meest elementaire vragen: existentiële vragen naar de plaats van mensen binnen kosmos, natuur en groep, naar de oorsprong van lijden en dood, naar de zin van het bestaan.' Een kijk op filosofie die vervolgens wordt afgewezen. Pieron 2004 I.1.5. Filosofische en wetenschappelijke grenzen. Een kritiek, blz.16 (licht gewijzigd). De gegeven antithese tussen filosofie en wijsbegeerte vind je in beginsel al terug in de controverse tussen de Sofisten en Plato.
159. 'Die Globalisierung der Erde durch die frühen Händler-Seefahrer und Kosmographen war offenkundig weit davon entfernt, sich theoretischen Interessen unterzuordnen; sie gehorchte ./. einem resolut anti-kontemplativen Erkenntnis-programm.' Sloterdijk 2005, blz.76. Bovendien zijn de zeevaarders zelf in de ogen van Sloterdijk pure psychoten, die zich met het oog op enorme winsten in de afgrond (laten) storten. Id., blz.130.
160. 'Das Weltsystem des Kapitalismus etablierte sich vom ersten Moment an unter den ineinander verwobenen Auspizien von Globus und Spekulation.' Sloterdijk 2005, blz.74. Met kompas, kaart, roer en buskruit als beslissende instrumenten.
161. Uitgebreid Sloterdijk 2005, hoofdstuk XXXVI. 'Wenn Kaufen, Verkaufen, Mieten, Vermieten, Kredit nehmen und Verleihen Operationen sind, die sämtliche Lebensaspekte in der Grossen Installation berühren, kann es nicht ausbleiben, das die Erreichbarkeit der Dinge durch Geldvermittlung ein korrespondierendes Weltgefühl erzeugt '(id., blz.325). Vergelijk het hoofdstuk over het kristallen paleis: id., hoofdstuk XXXIII ('Der Kristallpalast'). De benadering van Sloterdijk verschilt wezenlijk met die van Friedmann. Deze definieert de globalisering in termen van handel en financieel verkeer, hij laat de eerste fase aanvangen in het midden van de achttiende eeuw en duren tot aan de Eerste Wereldoorlog, de tweede fase begint na de Tweede Wereldoorlog en eindigt met de val van de Muur. De derde, en de meest ingrijpende fase vindt op dit ogenblik plaats. Met Schwarz cs wijst ook hij, en dat in tegenstelling tot Wolf, met nadruk op de technologisch-informatieve ontwikkelingen (ICT) die dit laatste tijdperk kenmerken. Friedman 2000, blz.xvi-

xix.
162. Sloterdijk 2005, blz.27.
163. Sloterdijk 2005, blz.217. Uitgebreid id., hoofdstuk XL.
164. Sloterdijk 2005, blz.221.
165. Sloterdijk 2005, blz.176.
166. Sloterdijk 2005, blz.230.
167. Sloterdijk 2005, blz.343.
168. Sloterdijk 2005, blz.401.
169. De ironie is een dodelijk wapen: zo werd de techniek van het *culture jamming*, die met veel verve door de tegenstanders van de globalisering werd toegepast, door hun corporatieve tegenstanders op hun beurt direct als wapen tegen hen gericht. Klein 2002, blz.297-302.
170. Klein 2002, blz.104.
171. Klein 2002, blz.124.
172. Klein 2002, blz.447-450.
173. Friedman 2000, blz.279.
174. Barber 2001, blz.296. Zie verder id., blz.243-246, blz.276-292 ('A global civil society?'). Barber verzet zich vooral tegen de formele democratie (id., blz. 223-224) en verwijst graag naar het communitarisme (id., blz.298). Ook Sloterdijk denkt in soortgelijke richting. Hij spreekt van *Lokalismus* en grijpt terug naar de *res publica*, die is gebonden aan een bepaalde plaats. Het oplossen van de problemen 'gelingt nur, wenn der politische Ort sich lokalegoistisch und lokalenthusiastisch zugleich in die Zukunft projiziert - das heisst, wenn der Ort stärker ist als die Ideologien und die bürgerliche Kommune attraktiver bleibt als die multinationalen Sekten, die nach dem Staat greifen.' Sloterdijk 2005, blz.411.
Voor de problemen die er ontstaan als plaatselijke overheden hun eigen buitenlandse economische politiek gaan volgen: Klein 2002, m.n. blz.414-415.
175. Ook maakt Barbers onderscheid tussen *a state-dominated society* en *the democratic state* de uitspraak er niet duidelijker op.

19. NEOMODERNITEIT ALS PROGRAMMA

De wetenschappelijke insteek

> Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik, über die zwar viel geschrieben, aber wenig gedacht wird. ./. Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik.
>
> Martin Heidegger[1]

[1]

De hedendaagse antimoderniteit als ideologie heeft de Verlichting afgeschreven en heeft zij zich (daarmee) ook onttrokken aan het politieke bedrijf. Samen met het posthumanisme probeert zij wel aan de randen van het systeem in betrokkenheid op de ander het leven nog enige zin te geven[2], maar zonder zich te bezinnen op een politiek programma dat zich richt op de huidige (mondiale) vraagstukken, laat staan dat zij concrete plannen voorlegt om de situatie te klaren. En dit is ook niet mogelijk, omdat de antimoderniteit geen vast zicht heeft op de mens en op zijn positie in de natuur. De mens blijft zweven en wordt omschreven in vage termen van differentie, fragmentarisering, contingentie en heterogeniteit.[3] Zelfs het humanisme heeft zijn stelligheid verloren.[4] Het voornaamste bolwerk van de moderniteit is gesloopt onder het juk van de twijfelzucht.
En dat betekent dat alleen de natuurwetenschappen nog standhouden. In de ogen van de wetenschapsman betekent scepsis nog niet dat je besluiteloos behoeft te zijn. De natuurwetenschap biedt genoeg praktische zekerheid om tot actie over te gaan. Dat blijkt iedere dag opnieuw, wat de antimodernen ook mogen beweren.[5]
Wil je vanuit de wetenschap de politieke problemen oplossen dan zul je ervan overtuigd moeten zijn dat de middelen om je doelen te bereiken effectief zijn. Dit geldt voor verschijnselen in de natuur en op gebied van menselijk gedrag. Experimenteel onderzoek staat dus aan de basis van iedere poging om veranderingen te realiseren. Goede voorbeelden van zo'n opzet zijn de nano- en bio-technologie, de medische wetenschap en de gedragstherapie.
Aan de andere kant, een analyse van de huidige situatie maakt je er niet vrolijker op: in het persoonlijke vlak lijken veel mensen in de westerse wereld niet in staat zich aan te passen aan de nieuwe, grootsteedse omstandigheden, de onderlinge verhoudingen verzakelijken, zij worden oppervlakkig en afstandelijk. Bovendien roept een pluriforme samenleving veel spanningen op, armoede en vervuiling brengen de toekomst in gevaar, wereldwijd lijkt het bereiken van politieke eenstemmigheid een illusie terwijl de politiek zelf vervliegt in een belangenstrijd waarbinnen zij zelf een van de vele lobbyisten is. Niet voor niets onttrekken de antimodernen zich aan de grote politiek. Hoewel ze dat op verkeerde gronden doen door de moderniteit, het wetenschappelijke klimaat en vooral de technologie[6] (in de vorm van een technocra-

tie)[7] de schuld te geven. En dit op grond van het argument dat wetenschap en technologie in principe niet neutraal zouden zijn. Een drogreden. [8]

[2]

Binnen de moderniteit is de romantische traditie[9] de voornaamste opponent van projecten als het WTE. De romantiek ziet nu eenmaal af van een rationele aanpak , maar benadert de werkelijkheid gevoelsmatig. Met de verbeelding -en daarmee de kunst- als belangrijkste bron van kennis en met een mystieke en spirituele vorm van religie als diepste fundament. De dichter als (godgelijke) schepper en als visionair genie, maar ook als iemand die intuïtief en op symbolische wijze[10] antwoorden kan geven op de ultieme vragen die mensen zich stellen. Een argumentatieve inzet wordt afgewezen. De filosofie wordt ingekaderd binnen de literatuur of als pseudo-profetie buiten beschouwing gelaten. Maar toch, zoals de aloude rationele en omvattende kijk op de wetenschap in de late moderniteit is afgezwakt tot een instrumenteel WTE, zo is ook de z.g. romantische orde[11] verworden tot een slap aftreksel van wat eens een machtig instrument was van verzet tegen de Verlichtingsgedachte met haar redelijke en optimistische kijk op de dingen.

Riomantici bezien het menselijke bestaan met een wrange en zwartgallige blik. Dit in de lijn van godsdienst en spiritualiteit die vanuit een existentiële vraagstelling het leven alleen maar kunnen zien vanuit nietigheid, lijden en dood. Een pessimistische kijk die blijft hangen in Welt-schmerz, Sehnsucht en andere passieve gevoelens van verlorenheid[12], soms ook nog gekoppeld aan proto-fascistische ideeën en een sterke nieuwsgierigheid naar de extreem-kwade kanten van het leven.[13]
Filosofisch blijkt de romantische wereld een ondoordringbaar en onontwarbaar gebied. Wat moeten analytici met een benadering die zich geheel richt op de belevingswereld met haar eigen psychische entiteiten en symbolische activiteiten? Innerlijke verschijnselen die nu eenmaal op geen enkele andere manier kunnen worden waargenomen en bestudeerd dan in de resultaten die zij voortbrengen. Zij zijn niet anders dan gedragsvariabelen die metaforisch worden omschreven. En al die mysterieuze krachten die in de romantische ziel huizen, zoals verbeeldingskracht, oorspronkelijkheid, spontaniteit, authenticiteit, subjectiviteit en creativiteit, ontkomen niet aan een uitleg als die van andere, heel gewone, dagelijkse activiteiten. Juist hier zou een vorm van romantische ironie niet zo gek zijn geweest.

Walden Two als utopie en cultureel ontwerp

[0]

Ook Skinner distantieert zich soms van het woelige, moderne leven en zoekt dan in gedachten rust in Walden Two, een commune waarop hij zijn idealen projecteert van een rustig en werkzaam leven aan de randen van de maatschappij. Op zich is zo'n ontwerp niets bijzonders, Skinners boek staat in een lange Amerikaanse traditie en veel van wat er zich in zo'n commune afspeelt zal Amerikanen niet verrassen. Toch heeft juist deze roman (gekoppeld aan *Beyond freedom and dignity*) veel kwaad bloed gezet. Men zag er -en terecht- een frontale aanval in op de democratische, liberale en humanistische waar-

den die het Westen al zo lang koestert. En dat gekoppeld aan een puur wetenschappelijke strategie.
Walden Two is een utopistische roman met een pragmatische inslag. Daar is niets op tegen, maar iets wat je Skinner wel zou kunnen verwijten is dat zijn visie niet alleen utopistisch, maar ook conservatief en romantisch is.[14] Het gaat om de oude droom van een eenvoudig en praktisch, geweldloos en willoos[15], maar ook hiërarchisch leven binnen een kleine gemeenschap. Volgens hem is zo'n manier van leven onontkoombaar wil de menselijke cultuur blijven voortbestaan. Alleen in kleine gemeenschappen is het mogelijk doeltreffende gedragsvormen te ontwerpen en te toetsen. Hij verwijst in dit verband naar de kibboetsim die hem als voorbeeld dienden. Mensen zoeken een werkzaam en rustig bestaan binnen een vertrouwde groep die hun zekerheid en geborgenheid biedt. Anti-nietzscheaanser, maar ook anti-moderner kan het niet.

[1]

Bewoners van Walden Two zijn volledig vrij om aan de commune deel te nemen (en om weer te vertrekken). Zij binden zich via een contract waarin de rechten en regels zijn vastgelegd. Binnen de commune zijn geweld en straf afgezworen, er bestaat geen hardhandige dwang (een uniek gegeven). Aan de andere kant bezit je niet de vrijheid (in liberale zin) om je eigen leven te kiezen: je hebt geen inspraak, geen recht openlijk (maar wel via de geëigende kanalen) te protesteren. Kortom, je hebt je te schikken naar het idee van een eenvoudig, ingetogen bestaan binnen de commune (maar dat is ook de reden waarvoor je bent gekomen).

Op dit punt doet zich al een probleem voor. Eigenlijk is het jammer dat er in Walden Two kinderen worden geboren: zij staan straks immers met lege handen als het leven in de commune hun niet bevalt (maar wie in de commune zou op dat negatieve idee kunnen komen?). Hun opvoeding en opleiding zal er niet naar zijn om aan het (volle) leven aan de andere kant van de grens deel te nemen. Maar ja, zul je zeggen, het is nu eenmaal het lot van alle kinderen dat hun nooit wordt gevraagd of ze het leven dat hun wacht wel zo wenselijk vinden, hun wordt geen contract aangeboden. En het zijn juist deze kinderen die als de nieuwe mensen in staat zullen moeten zijn de idealen van Walden Two te verwerkelijken en als vanzelfsprekend te aanvaarden.

Waarborg voor een goede gang van zaken binnen de commune ligt bij een bestuur van deskundigen, dat zichzelf controleert, maar ook zelf onderworpen is aan het leven in de commune. Politiek gezien een hot item omdat Skinner in de richting gaat van een platoonse koinonia[16] wat betekent dat hij de democratie, zelfs in een indirecte vorm, de rug toekeert.

[2]

Het leven in Walden Two kan geheel worden geïnterpreteerd in de taal en de psychologie van alledag, buiten een behavioristische uitleg en analyse

om. Als Skinner dat had gedaan, zou niemand principiële bezwaren hebben ingebracht tegen de handelwijze van de inwoners. In de eerste plaats kiezen zij als vrije mensen een leefwijze die hun goed en rechtvaardig lijkt. De berucht-te methode om kinderen zelfbeheersing bij te brengen, zou met iets andere voorbeelden bij vele pedagogen goed zijn gevallen. Ook ouders trainen immers hun kinderen -als het goed is- om van het snoep af te blijven dat op tafel staat, zij leren hun dat je een beloning pas krijgt als je er iets voor hebt gedaan en ze brengen hun bij dat het goed is om bepaald gedrag uit te stellen. Zo'n disciplinering eist doortastendheid en gestrengheid.
De critici gaan vaak in tegen een specifieke uitwerking van de operante methode zonder deze in een breder kader te plaatsen. Een houding die alleen voortkomt uit diepgewortelde vooroordelen over Skinners wetenschappelijke benadering van mensen en zijn opvattingen over invloed en gedragscontrole.

Toch lijkt er vanuit de westers- ethische code niets mis met Walden Two. Er heerst rechtvaardigheid in de klassieke, positieve betekenis (ieders belang wordt gediend, onpartijdigheid wordt nagestreefd, er heerst vrijheid). En ook als Onora O'Neill rechtvaardigheid negatief omschrijft en stelt dat de meerderheid van de mensen bedrog, dwang en geweld niet aanvaardt als fundamenteel-ethische beginselen[17], voldoet Walden Two aan dit criterium hoewel Skinner als naturalist juist bij de minderheid behoort. Hij zal geweld en dwang omschrijven in termen van negatieve versterking en ze louter op die grond afwijzen. Ook bedrog zal in Walden Two niet worden geduld, maar dan alleen op praktische, niet op ethische gronden. Of je bedrog negatief beoordeelt is afhankelijk van context en code. Voor een zwartspeler is bedrog gerechtvaardigd. Denk aan oorlog, handel en beroepssport. Nietzsche zal O'Neills negatieve omschrijving van rechtvaardigheid dan ook laatdunkend naast zich neer zal leggen. Hij kiest juist voor de kleine minderheid van de Herren die vanuit het recht van de sterkste niets heeft tegen het plegen van geweld en bedrog, ja het zelfs toejuicht. Het begrip rechtvaardigheid is contextgebonden is. De overeenkomst tussen de O'Neills (westerse) code en die van Walden Two berust op valse schijn.

[3]

Het is jammer dat de kritiek op Walden Two vaak zo terloops-retorisch[18] is geweest en niet heeft geleid tot een fundamentele gedachtewisseling over de manier waarop groepen, subculturen en samenlevingen functioneren en onderling met elkaar omgaan. Pas vanuit een eenvoudig ontwerp als Walden Two kan men beoordelen hoe het in feite staat met de mogelijkheden om een privé-leven op te bouwen, regels uit te vaardigen, rechten toe te kennen, conflicten binnen de groep te beheersen of een (eenvoudige) economie op te bouwen. En dat op grond van psychologische ideeën die voor iedereen begrijpelijk en aanvaardbaar zijn. In de volgende paragrafen volgen aantal kanttekeningen bij het reilen en zeilen in Walden Two om dit te illustreren.

In Walden Two heeft ieder zijn rechten. Nu behoren rechten bij het rule-governed behavior. In traditionele samenlevingen worden de omgangsvormen als vanzelfsprekende nageleefd, het gedrag is grotendeels contingency-shaped. Geen vader zou aanvankelijk tegen zijn dochters zeggen dat zij geen rechten bezitten om in het openbaar te spreken, geen krijger tegen zijn maat dat hij geen recht heeft op dat deel van buit, geen echtgenoot tegen zijn vrouw dat zij geen recht heeft op de erfenis. Pas bij het specifiek opstellen en noteren

van wetten en regels ontstaan er ook rechten. Een voorbeeld is de wet van Hammoer abbi, die bv weduwen en wezen specifieke rechten toekent (zonder trouwens een term in deze richting te gebruiken).
Nu is het duidelijk dat rechten alleen bij decreet kunnen worden verleend of via afspraken kunnen worden vastgelegd. Binnen een aristocratisch model worden de rechten beperkt tot de leidende elite, binnen een liberaal contract-model worden ze na onderling overleg zo vastgesteld dat de belangen van alle burgers zoveel mogelijk worden gediend. Binnen het eerste model zal men de neiging hebben de rechten een goddelijke oorsprong te geven, binnen het tweede bestaat er de tendens het bestaan van 'natuurlijke' rechten (bv op eigendom of leven) te poneren, rechten die vanuit de rede kunnen worden gekend.[19]
Rechten moeten worden beschermd en eisen daarom een instantie die de macht heeft om op te treden. Binnen het aristocratische model is dat geen probleem, binnen het liberale model ligt dit anders. Op basis van het redelijkheidsbeginsel en vanuit het coöperatieve model ligt het voor de hand dat de afspraken worden gemaakt op grond van onderling vertrouwen en dat conflicten worden opgelost via onderling overleg. Anders ligt het met het concurrentiemodel. Dit houdt een zwart-wit tegenstelling in. Maak je hier afspraken dan worden rechten uitdrukkelijk gekoppeld aan plichten die behoren te worden nagekomen. Om dit garanderen, maar ook om het zwart/wit-spel niet uit de hand te laten lopen, is er een instelling nodig die uiteindelijk voorkomt dat een samenleving zich ten gronde richt.

Rechten, plichten en macht zijn binnen het concurrentiemodel onverbrekelijk met elkaar verbonden. Neem de vrijhandel, deze heeft zo zijn eigen gedragsregels, maar het is niet mogelijk op grond van deze regels aan wie dan ook rechten toe te kennen zolang de mondiale gemeenschap geen afspraken heeft gemaakt om de vrijhandel (en het vertoonde gedrag)te legitimeren (en aan de deelnemers bepaalde rechten en plichten toe te kennen). Of deze rechten vervolgens door bepaalde landen of gebieden kunnen worden genegeerd of ingeperkt, hangt af van de dwang die de internationale gemeenschap kan uitoefenen.[20]

Walden Two biedt op dit punt een verwarrend beeld. Iedereen moet bij zijn binnenkomst instemmen met de regels die door Frazier, de oprichter van de commune, zijn opgesteld, regels waarin aan leden en leiding rechten (en plichten) worden toegekend die bindend zijn. Dit betekent dat er in feite per decreet wordt geregeerd volgens een aristocratisch model, er is immers geen enkel onderling overleg geweest over de opzet van de commune. Liberaal is het aan de andere kant dat je een contract afsluit waarin is afgesproken dat je alle vrijheid bezit om wanneer je dat wenst met behoud van je eigendommen te vertrekken. In strijd met het aristocratische (en met het concurrentie-) model, tenslotte, is het gegeven dat in Walden Two wordt afgezien van zwart spelen in de vorm van straf en geweld, maar dit dan weer zonder dat het coöperatieve model strikt wordt toegepast. Toch levert het Walden Two-project intern weinig verwikkelingen op, zolang de leiding maar deskundig regeert, zich niet in zichzelf opsluit, geen verrijking najaagt en geen macht zoekt.

[4]

Moeilijkheden zijn er wel naar buiten toe. Stel dat er zich binnen Walden Two een onruststoker bevindt die de hele zaak verziekt en die op geen enkele manier valt bij te sturen. Hij weigert bovendien iedere behandeling. Stel dat er in het contract staat dat leden in zo'n geval kan worden gevraagd te vertrekken. Hij weigert. Wat dan? Walden Two heeft geen politiemacht. Stel dat hij op een min of meer slimme manier wordt weggewerkt, maar daarna weer terugkeert en probeert binnen te dringen? Wat kun je nu doen? Weinig! Het is duidelijk dat Walden Two niet is opgewassen tegen zwartspelers die de commune belagen. Dat betekent dat je een beroep moet doen op de overheid van het gebied waarbinnen Walden Two ligt. De lastpost wordt door de politie opgepakt maar vervolgens vrijgesproken door de rechter, omdat contracten binnen Walden Two opgemaakt juridisch in het omliggende gebied geen geldigheid bezitten (of om welke reden dan ook). Wat nu? Walden Two staat machteloos. Je moet weer de politie bellen, die de lastpak met wat hardhandigheid te kennen zal geven dat zij niet blijft terugkomen.
Nu is de commune op zichzelf in vele opzichten afhankelijk van de buitenwereld: er wordt handel meegedreven, jongeren volgen er hogere vormen van onderwijs, er wordt gebruik gemaakt van medische instellingen. En ook dat vraagt om narigheden. Je moet kinderen instrueren hoe zij zich vanuit een witte wereld in een zwart-witte moeten opstellen. Zij moeten worden getraind in het omgaan met aversief gedrag en zich leren bewegen in de getruukte wereld van handel en recht. Maar hoe doe je dat zonder je eigen beginselen te verraden? Vragen te over.
Frazier had daarom beter moeten weten en zijn doelstellingen los moeten maken van de fictie die WaldenTwo heet (en gelukkig ook is).
De kwestie reikt trouwens veel verder dan Walden Two, het raakt het gehele communitarisme. Hoe kun je vanuit je eigen collectief met zijn eigen conventies, tradities en geloofsinstellingen je ooit thuis voelen in de (geseculariseerde) maatschappij als geheel als je weet dat deze samenleving allerlei eisen stelt die tegen je eigen overtuigingen ingaan? Alle discussies rond de multiculturele samenleving laaien dan weer op. Want wat moet een liberaal-democratische samenleving -de enige waarborg dat een communitaristische visie kan gedijen!- van haar kant met subculturen waar de eigen waarden worden gesmoord, waar vrouwen worden onderdrukt of geen priester mogen worden, waar homo's of taalminderheden worden achtergesteld en waar de democratische regels worden ondermijnd of zelfs vervangen.

[5]

In Walden Two heerst een weldadige vrijheid. Goed, je wordt zondags op de wekelijkse bijeenkomst verwacht -voor het gemeenschapsgevoel-, maar verder staat het je vrij je leven in te richten zoals jij het wenst. Je hebt je eigen huis, je kleedt je zoals je goeddunkt, je werkt wanneer het je uitkomt, je eet op de tijd die jouw het beste uitkomt en in het restaurant dat jou op dat moment

het meeste aanstaat, je gaat op je eigen tijd slapen, je wordt op je eigen tijd wakker. De controle op het persoonlijke leven is minimaal. Je geniet een vrijheid die iedere liberaal je zou benijden en die Gaertner cs omschrijven als een 'intuïtief' begrip van het recht om zelf je eigen shirt te kiezen.[21] Niettemin is de vrijheid, die in Walden Two wordt genoten niet zoiets als een *persoonlijke basis-vrijheid*, maar een psychologische vrijheid, die door de omgeving wordt opgeroepen. Het idee dat je een intuïtieve vrijheid bezit, is je door je cultuur meegegeven. Een jongen uit het oude Sparta zou nooit op de gedachte (kunnen) komen dat hij de vrijheid zou kunnen hebben om andere kleding te dragen dan hem is voorgeschreven, laat staan dat hij zou kunnen bedenken dat hij een persoonlijke, minimale vrijheid bezit.
Intuïtie is hier, zoals altijd, niets anders dan ingeslepen gedrag, een gedrag dat bv weet waar de grenzen liggen. Met de boeiende vraag wat de reacties binnen Walden Two zullen zijn als de jongerenkleding in de richting gaat van hiphop of punk (met bv sexy of onconventionele connotaties). Pak je de redenen van de onrust aan (en breng je daarmee de code in gevaar) of plaats je de jongeren in het gareel (en is dat mogelijk zonder aversieve maatregelen te nemen).

[6]

Neem verder eens aan dat Walden Two een welvarender gemeenschap is geworden, waar men zich een zekere luxe kan veroorloven, bv in het eten en drinken. Hoe verdeel je deze luxe? Doe je dat door één keer in de week iedereen een diner aan te bieden, door extra punten aan de leden toe te kennen, zodat zij zelf kunnen kiezen voor meer vrije tijd of voor een extra lekkere maaltijd, verdeel je de luxe over al de eetgelegenheden zodat ook verschillen in smaak tot hun recht komen of is het luxe-restaurant de hele week open en ga je er vanuit dat de mensen zelfbeheersing (= verantwoordelijkheid) tonen? Vanuit de humanistische traditie zal men vanzelfsprekend pleiten voor maatregelen waar de persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid van de leden worden gewaarborgd, maar voor de leiding van Walden Two speelt dit argument niet mee. Alle opgesomde maatregelen zijn in haar ogen denkbaar omdat het er niets toe doet of de gemeenschap de verantwoordelij kheid op zich neemt voor een juiste verdeling of dat men de leden zelf verantwoordelijk maakt voor de keuzes. Het gedrag is immers in beide gevallen automatisch. Je kunt niet zeggen dat iemand die zich (als vanzelf) ingetogen en verantwoordelijk gedraagt daarom ook, zoals de humanisten aannemen, autonoom en waardig handelt. Nee hij staat in alle opzichten onder controle van de groep en van de regels die hij heeft geleerd.

Waarom niet een heel andere weg gekozen? Je zou toch iemand die een bijzondere verdienste heeft voor de commune een luxere levensstijl kunnen gunnen, als zijn voorkeur daar naar uitgaat. Voor velen een vanzelfsprekende zaak: jij bent verantwoordelijk voor wat je hebt gepresteerd en voor de verfijnde voorkeuren die je hebt ontwikkeld. Een standpunt dat leidt tot een onoplosbaar filosofisch probleem in de trant van Ryles pingpongbal-effect, wat bv blijkt uit de opmerking van G.A.Cohen: 'The most natural view about these matters is that people are partly responsible and partly not, both for how much effort they put into production and for whether or not they develop

expensive tastes. This does not mean that it is easy to tell where responsibility begins and ends or, consequently, what the dictate of distributive justice is in particular instances.'[22] Een uitspraak die Christine Korsgaard tot de verzuchting brengt dat '[t]he possesion of freedom of the will may itself be lucky', omdat het ernaar uitziet dat autonomie en vrijheid van keuzes (en voorkeuren) een kwestie van opvoeding zijn.[23] Dit in de lijn van een naturalistische visie. Verantwoordelijkheid is rule-governed behavior, zij wordt meegegeven met de opvoeding en is gekoppeld aan positie en rol. Deze eisen een volwassen houding, zelfbeheersing en zelfstandigheid ('autonomie'). Gedrag dat daaruit voortkomt is niet op een bijzondere manier verdienstelijk. Binnen contingency-shaped behavior neem je hetzelfde soort gedrag waar maar zonder dat er over verantwoordelijkheden wordt gesproken, zoals dat ook niet wordt gedaan als men bij bv bij dolfijnen en chimps dezelfde soort van gedragingen waarneemt.

[7]

En dan het probleem van de luxe zelf. Iemand die mondharmonica speelt, zal gemakkelijker aan zijn hobby toekomen dan iemand die violoncel speelt. Het is de vraag of de commune de kosten voor bv de koop en reparaties van zo'n kostbaar instrument als een violoncel kan of wil dragen. Moet je in dit geval de speler verantwoordelijk stellen voor zijn muzikale voorkeur/smaak en hem voor de kosten (in de vorm van punten) laten opdraaien? Rawls stelt van wel. Je moet je eigen voorkeuren in de hand houden. Je kunt je maar niet als '[a] passive carrier of desires' aan je smaak en voorkeur overgeven op kosten van de ander.[24] Nu heeft Rawls het in dit verband wel over dure wijnen en exotische maaltijden -die hij stelt tegenover het eenvoudige diner van de doorsneemens- maar of dat ook maar enig verschil uitmaakt met de voorkeur van de klassiek opgeleide speler van de violoncel tegenover die van de bluesspeler met zijn harmonica is maar de vraag. Ook in vele koks schuilt een kunstenaar.[25] Om hun beroep te kunnen uitoefenen zullen zij verlangen naar de mogelijkheden om hun werk te variëren en dat betekent al snel meer luxueuzere ingrediënten.

Toch lijkt de soberheid van Walden Two te vereisen dat de smaken in de hand zullen worden gehouden en dat de violoncelspeler zelfs niet de mogelijkheid geboden zal worden een zo exclusieve hobby uit te leven, al heeft hij daar punten voor over.[26] Het grote verschil tussen Rawls en Frazier is dat Rawls de verantwoordelijkheid legt bij het individu, die zichzelf in de hand moet houden en dat Frazier de gemeenschap (in de vorm van de leiding) laat beslissen over de mate van luxe die kan worden verdragen, zonder dat er sprake is van verspilling en overdaad.

Uiteindelijk plaatst economische vooruitgang de commune voor een dilemma: minder werken of meer welvaart. De eerste oplossing roept de vraag op of het werkelijk mogelijk is een gemeenschap effectief te laten functioneren waar zoveel tijd vrijkomt, de tweede tast het principe van een eenvoudig en een rustig bestaan aan.

Misschien zal Frazier moeten erkennen dat een ontwerp als Walden Two uiteindelijk zal uitlopen op een epicuristisch model, een model dat het puristische leven achter zich laat en dat naast een zekere eenvoud ook de kwaliteit van het leven laat meetellen. Juist een meester-kok, een meester-verteller en een meester-musicus kunnen het leven verrijken. Mensen zijn zeer gevoelig

voor esthetische prikkels en voor de verrassende (= informatieve/kunstzinnige) ordening ervan.

[8]

Ook op economisch gebied lijkt de eenvoud binnen Walden Two schijn te zijn. Zal bv het puntensysteem niet snel uitmonden in een ingewikkeld stelsel van vraag en aanbod, met vele mogelijkheden tot manipulatie, slinks gedrag en daarmee tot interne spanningen?

In dit verband is het belangwekkend dat Marx stelt dat in het Rijk van de Vrijheid (een utopie als Walden Two, maar minder gestructureerd) deugden als rechtvaardigheid, moed en vrijgevigheid niet meer behoeven te worden beoefend.[27] Frazier denkt in dezelfde richting en zou kunnen claimen dat trouw en eerlijkheid geen deugden zijn die in Walden Two worden aangeleerd. De gehele morele opvoeding draait om zelfbeheersing. Dat is voldoende.
Maar zelfbeheersing wordt altijd op de proef gesteld. Stel je maar voor dat iemand zich probeert te drukken bij zijn werk of dat hij met meer dan gewone aandacht reageert op de lieve lach van een verleidelijk meisje. Hoe kan hij juist reageren als hij de termen oneerlijk of ontrouw niet kent en niet beseft wat hij doet? Conflicten kunnen juist opkomen omdat je ze niet doorziet en je er zo niet tegen kunt wapenen.

Radicale behavioristen zullen het economische gedrag van mensen vanzelfsprekend terugbrengen tot versterkingscontingenties. Zij zullen bovendien afzien van het formaliseren van dit gedrag en van het toepassen van de beslissingstheorie op dit gedrag. Door het invoeren van geld als betalingsmiddel is de wereld van ruil en handel gemathematiseerd. In dat opzicht voldoet het ruilgedrag aan bepaalde wiskundige wetmatighede n. Dat deze ontwikkeling ook grote nadelen heeft, is door Marx overtuigend aangetoond.[28] Skinner zal aan deze kritiek nog toevoegen dat geld een te universele versterker is om effectief te werken. Het tegendeel is het geval. Daarom ook het puntensysteem in Walden Two dat concreet en direct werkt.

[9]

Lang voor de tweede feministische golf heeft Skinner in Walden Two een van de belangrijkste maatschappelijke brandpunten van onenigheid en frustratie -de onderlinge verhouding van mannen en vrouwen-[29] bij de wortel aangevat.
Vooropgesteld, je kunt over een onderwerp als dit alleen maar in functionele termen spreken. Binnen traditionele samenlevingen zijn de onderlinge verhoudingen tussen de leden zo tot stand gekomen dat de werkzaamheden van die leden het meeste effect sorteerden. Er ontstonden hiërarchische, meestal patriarchale verhoudingen, de werkzaamheden werden verdeeld, de maatschappelijke verschillen tussen mannen en vrouwen werden uitgewerkt en verfijnd. De resultaten van deze ordening werden bovendien mythisch ingekleed, in een heilige code vastgelegd (en vaak in termen van rechtvaardigheid omschreven). Je moet ervan uitgaan dat er gegronde redenen bestonden om een samenleving op de gegeven manier te organiseren.

Er is dan ook geen reden om met Julia Annas aan te nemen dat er van meet af aan sprake zou zijn geweest van (manlijke, machtswellustige) rationalisaties.[30] En om van onrechtvaardigheid [31] te spreken is, zoals het principe van Plamenatz voorhoudt, in beginsel ongegrond.[32] Er is geen neutraal rationaliteitsbeginsel waaraan we het gedrag binnen traditionele gemeenschappen kunnen meten. Van ambiguïteit tussen rationaliteit en het gemeenschapsbeginsel[33] is nu eenmaal geen sprake.[34] Vormen van argumentatie zullen van gemeenschap tot gemeenschap verschillen. Zo is een pragmatische rationaliteit in de vorm van feitelijke en praktische argumentatie een typisch product van westers denken.
Aan de andere kant ziet Annas wel in dat niet iedere traditionele ordening, zoals die tussen vrouwen en mannen, onrechtvaardig behoeft te zijn: '[t]here could be worlds in which enforced sexual division of activity did not produce injustice'.[35] Maar deze situatie is alleen mogelijk als er geen sprake is van een aversieve versterking in de vorm van onderdrukking en vernedering (Annas: 'The crucial thought is that there is something wrong').[36] En daarmee lijkt het erop dat Annas' rechtvaardigheidseisen kunnen worden omgezet in functioneel-operante voorstellen. Maar juist zo'n oplossing ontloopt zij: 'What we need, then, is a notion of human nature which tells us about ourselves - not just biology but something on which ethics can build. Human nature, as I understand it, is not 'value-free'; we find out about it empirically, but by examining human life and the values it contains, not by doing science.'[37] Een citaat dat iedere behaviorist zal kunnen onderschrijven, tenminste als je *values* door *contingencies of reinforcement* vervangt en het laatste *not* door *just.*

Speculatieve diepzinnigheid beheerst ook deze discussie alom. Neem Margarita Valdés, die meent dat '[c]oncepts such as 'dignity', 'equality', 'autonomy', and 'freedom' seem to be inseparable from our notion of human nature.'[38] Of Nussbaum: 'The approach through an idea of the human being and human functioning urges the parties involved in the argument to ask themselves what aspects of living they consider so fundamental that they could not regard a life as a fully human one without them. Put this way, it is not a request for a matter of metaphysical or biological fact, but a request for particularly deep and searching kind of evaluative inquiry.'[39] Dit onderzoek naar het goede leven vindt dan plaats aan de hand van het vertellen van verhalen en maken van mythen.[40] Via verbeelding en emotionele inbeelding kun je zo achterhalen hoe vrouwen worden achtergesteld en welke oplossingen er worden geboden. En zo wordt aan de hand van Lysistrata de strijd van de vrouwen gevoerd. Immers, '[b]oth imagination and emotions are necessary to the full recognition of what, in the end, we need to recognize in these cases: that this is a full human life before me, and not merely a thing.'[41] Of je zo ook maar een enkele stap verder komt op de weg naar de verbetering van de uiterst aversieve situatie waarin veel vrouwen alom verkeren!

Skinners aanpak is pragmatisch, hij laat zich niet leiden door de veronderstelling dat er een natuurlijk onderscheid is tussen mannen en vrouwen waardoor de onderlinge verhoudingen beslissend worden beïnvloed. Zonder dat hij zal ontkennen dat er genetische en neurofysiologische verschillen bestaan.[42] In dit opzicht gaat hij anders te werk dan iemand als Wilson. Deze stelt vanuit zijn sociobiologische invalshoek wetenschappelijk vast dat er diepgaande verschillen tussen mannen en vrouwen bestaan, vervolgens ontkent hij vanuit zijn nature-standpunt dat je iemand verantwoordelijk kunt stellen voor bepaalde -bv schijnbaar onderdrukkende- gedragingen en bespreekt hij tenslotte

de ethische complicaties (en emancipatorische mogelijkheden) van deze conditie voor de moderne tijd .[43]
Skinner start bij de ethiek en constateert dat vrouwen worden achtergesteld en onderdrukt. Een gedragsanalytische aanpak kan er vervolgens voor zorgen dat mannen en vrouwen gelijkwaardig met elkaar omgaan, zich ieder zonder onderscheid des persoons ontwikkelen en aan het werk gaan. Tevreden zul je dan pas zijn als er een situatie is ontstaan waarin je je er niet meer over verwondert dat je in die rol en op die positie een man of een vrouw tegenkomt. Dit betekent dat je pas in de praktijk zult kunnen zien of Skinners kijk te optimistisch is als hij stelt dat de karakteristieke activiteiten van mannen en vrouwen op grond van hun sekse niets anders zijn dan sociale conventies.
Een belangrijke aanzet tot diepgaande veranderingen op dit gebied vind je trouwens in de pedagogische praktijk binnen Walden Two. Opvoeding is vanaf het begin een planmatige en beroepsmatige onderneming waaraan vrouwen en mannen deelnemen. De ouders worden aan de ene kant direct bij de opvoeding van hun kinderen betrokken maar aan de andere kant op afstand gehouden. Je dient zo de emancipatie op twee manieren: opvoeding is een zaak van beide geslachten en ouders kunnen niet meer hun gekleurde verwachtingen opleggen aan hun kinderen. Niet voor niets is het gezin in Skinners ogen een verouderde instelling.

[10]

Het is eigenlijk helemaal niet duidelijk of Walden Two op den duur wel die serene samenleving zal (kunnen) blijven die Frazier op het oog heeft. Zullen er lieverlede niet allerlei kleinere en grotere conflicten ontstaan zoals die door schrijvers van streekromans vaak met veel pathos worden beschreven? Denk aan de seksuele gedragingen en verhoudingen.[44] Zal een vroeg afgesloten huwelijk de spanningen op dit gebied wel kunnen indammen? Skinner spreekt zich er niet over uit. Waarschijnlijk ook omdat zijn opvattingen op dit terrein voor beroering zouden hebben gezorgd, hoewel je je dit na het werk van Freud bijna niet meer kunt voorstellen.
Een evolutionair-naturalistische ethiek kan de menselijke seksualiteit niet anders zien dan als een vanzelfsprekend onderdeel van het voortplantingssysteem, zoals dit zich binnen de evolutie heeft ontwikkeld. Mensen verschillen in de kern niet van dieren. Dit gedrag is aanvankelijk *contingency shaped*, maar langzamerhand zal het als rule-governed behavior in codes worden ondergebracht. Dit is met name nodig omdat sex in het leven van mensen het gehele jaar een rol speelt en bovendien voor een belangrijk deel van de tijd geen bevruchting tot gevolg heeft. Zij wordt een zelfstandige en zeer krachtige versterker, die bovendien, zeker bij jonge mannen, iedere dag weer de kop opsteekt. Omdat nakomelingschap economisch van levensbelang is voor de gemeenschap (en de ouders) zullen vooral die vormen van sex worden uitgesloten die nooit tot bevruchting leiden, zoals homoseksualiteit. Voor het overige zijn de seksuele codes wereldwijd gezien zeer gevarieerd

en kunnen bijna alles toestaan of verbieden wat er op dit terrein mogelijk is. Perversiteit en obsceniteit zijn cultuurgebonden begrippen.[45] Ook het gebruik van seksueel geweld is contextgebonden en kan bv worden toegelaten in gevallen dat echtgenotes onwillig zijn of vrouwen van buiten de groep als krijgsbuit worden ingebracht.

Sommigen vinden dat deze nuchtere, functionele benadering volstrekt tekort doet aan de werkelijkheid. Uit het werk van De Sade en Freud blijkt dat sex een ontembare drift is met extreem moorddadige en buitensporige kanten. Nee, het naturalisme kan de natuur niet anders zien dan door de ogen van Paglia: 'Everything is melting in nature. ./. An apple tree laden with fruit: how peaceful, how picturesque. But remove the rosy filter of humanism from our gaze and look again. See nature spurning and frothing, its mad spermatic bubbles endlessly spilling out and smashing in that inhuman round of waste, rot, and carnage. ./. Nature is the seething excess of being.'[46] Uiteindelijk kun je met Bataille dan ook stellen dat geweld, dood, ontbinding en verrotting in elkaars verlengde liggen en samen volledig uitdrukken wat leven eigenlijk betekent.[47]
In die zin is ook sex, als je er tenminste over nadenkt, walgelijk, omgeven als ze is door vocht, bloed, slijm, zaad en bovendien direct geassocieerd als ze wordt met de regio van uitwerpselen en urine. Sartre en Paglia hebben deze wereld van de seksualiteit omstandig beschreven, de een vaak met grote opwinding, de ander met diepe walging.[48] Wat laat zien hoe fascinerend de wereld van sex voor velen kan zijn. Zij trekt aan en stoot af.[49]
Deze kijk op sex als een verwarrende wereld van driften en taboes vormt ook de achtergrond van de *sex- and culture-wars* uit de tweede helft van de twintigste eeuw die zich vooral aan de Amerikaanse universiteiten afspeelden. Na een verbeten strijd van lesbo's en homo's tegen de hetero's (vooral tegen het manlijke gedeelte), van lesbo's tegen homo's visa versa en van lesbo's en homo's ieder binnen eigen kring, liepen deze uit op een nieuwe revolutie: de homoseksueel die zich ontpopt als biseksueel.[50] Deze pomo-biseksuelen stellen een geheel nieuwe vorm van seksueel gedrag aan de orde. Niets ligt vast, alles kan, iedere sex-identiteit ontbreekt ('Queer is not about gay or lesbian - it's about sex')[51]. Sex zelf staat los van iedere binding. Zelfs de personen zijn niet belangrijk, ieder seksueel geladen object aan een lichaam van wie dan ook kan voldoende zijn om je op te (laten) winden. Alles draait om het orgasme. Mensen zijn sexmachines, de wereld is een darkroom. Dit radicale seksuele hedonisme bepaalt ook de politieke agenda, voor deze groep is sex het enige politieke brandpunt. Vrijheid is niets anders dan seksuele vrijheid.[52]
Deze extremistische, anarchistische, libertaire kijk is gebaseerd op het inzicht dat sex ongrijpbaar en ontembaar is. Sex past niet binnen welke maatschappelijke orde of gedragscode dan ook.[53]
Maar daar ligt volgens Paglia nu juist de crux. Als sex een irrationele kracht is, dan moet zij juist worden getemd, wil de gehele cultuur niet verloren gaan: 'Moral codes are always obstructive, relative, and man-made. Yet they have been of enormous profit to civilization. They *are* civilization. Without them, we are invaded by the chaotic barbarism of sex, nature's tyranny, turning day into night and love into obsession and lust.'[54]
In feite gaat de pomo-visie terug op oude romantische en christelijke tradities waar aan mensen een demonisch seksueel verlangen wordt toe geschreven. Een verlangen dat niet door civilisatie valt te beteugelen, maar dat wel, naar de opvattingen van Freud, onder invloed van de omgeving wordt onderdrukt en verdrongen. Wat zich dan uit in gevoelens van walging als je wordt geconfronteerd met bepaald obsceen en pervers gedrag.[55]

Positivistischewaarnemers nemen de zaak niet zo hoog op. Sex moet worden geordend, zoals zo vele andere dingen, maar dat betekent niet dat er gevaarlijke vormen van verdringing ontstaan. Jonathan Dollimore, zelf geen positivist: 'In a strong Freudian model there is a desire 'inside' the disgust which is a force for instability: identity is constantly, and constitutively, being threatened or destabilized by its own repressed desires. On the anthropological account, aversion is not so much about the surfacing of repressed desire, but the policing and containing of a socially acceptable desire. Boundaries and identi-

ties are not being threatened but, on the contrary, secured through learned and imitated behaviours.' [56]
Skinner zal de bovenstaande uitspraken van Paglia en Dollimore over de kracht van civilisatie en toezicht zonder aarzeling onderstrepen, hoewel hij de kracht van de seksualiteit niet zal omschrijven in de zompige woordenschat die Paglia nu eenmaal eigen. Ook definieert hij sex niet in de biologische en psychoanalytische termen van drift en libido of in psychologische termen van verlangen of begeerte, maar in gedragsanalytische termen van versterking. Mensen worden lichamelijk aangetrokken en raken seksueel geprikkeld. Meer niet.

Sex was oorspronkelijk zuiver contingency shaped behavior, een vanzelfsprekend, bijna dierlijk gedrag dat gebeurde. Daarna komt het binnen de taboesfeer: vooral de vrouwelijke seksualiteit wordt als onheilspellend en gevaarlijk ervaren. Maar ook vele andere aspecten van sex worden onderworpen aan regelgeving. Deze regelgeving is, zoals de culturele antropologie laat zien, vrij willekeurig. Zelfs de verboden op incest en op pederastie zijn niet universeel.[57]
Voor een cultuur waar men sex verbindt met oer- en erfzonde, kan zij er alleen maar zijn voor de voortplanting, en voor niets anders. De geslachtsdaad, die daar voor nodig is, staat dan in zijn eenvoud vast. Iedere afwijking ervan is op zich al een overtreding, zij wordt als zondig en walgelijk voorgesteld. En dat laatste is niet zo moeilijk. Rule-governed behavior in de vorm van reflectie kan sex gemakkelijk bijzonder aversief maken, zoals Paglia duidelijk maakt. Maar die mogelijke aversie geldt ook voor voedsel: het eten van gekookte koeienogen, gebakken stierenballen, krioelende mieren, ongekookte vis of het uitzuigen van levende larven zullen sommigen walgelijk vinden ('Ik word al misselijk als ik er aan denk!').

Het gaat bij seks om een esthetische ervaring die je kunt omschrijven in termen van mooi, lekker, plezierig, afwisselend en spannend. Dit betekent dat sex uitnodigt tot experiment en avontuur.
Wat betekent dit voor Walden Two? Geldt ook op seksueel gebied de grote vrijheid die de commune op andere terreinen biedt?
Je kunt je voorstellen dat binnen de vaste verbintenissen, die in Walden Two worden gestimuleerd, het seksuele gedrag vrij is, dat er dus geen schuld- en schaamtegevoelens optreden bij welke praktijk dan ook. De opvoeding op dit gebied is open, er zijn geen taboes. Ook kun je je indenken dat jonge volwassenen, die hun eigen huis hebben betrokken, tot hun 'huwelijk' vrij zijn in hun seksuele contacten, zoals dat ook in moderne samenlevingen gangbaar is. Maar hier zullen zeker de eerste grenzen worden getrokken: Walden Two is niet de plaats voor nachtenlange sexfeesten, voor groepssex en openbare sex.[58] Over homoseksualiteit wordt niet moeilijk gedaan, maar pederastie en pedofilie zullen worden tegengegaan.
Ook dat wat zich afspeelt aan de randen van de seksuele wereld -sadisme, masochisme, wurgsex, diersex- zal wel worden besproken, maar zal tevens op goede gronden als ongewenst en verkeerd-maar niet als slecht, zondig of kwaad- worden afgewezen: sex, dwang en geweld gaan niet samen.
Voor het overige geldt een experimenterende houding: je kunt niet bij voorbaat vastleggen hoe je bv moet optreden bij vreemd-gaan of bij seksueel-uitdagend en verleidelijk gedrag. Trouw en een zekere ingetogenheid horen bij de levensstijl van Walden Two, maar de grenzen ervan zijn moeilijk vast te leggen.

Het belangrijkste is dat je inziet dat, zoals Dollimore opmerkt, individuen er alleen maar gelukkiger op worden en een samenleving alleen maar beter gaat functioneren als mensen op seksueel gebied worden bevrijd van bijgeloof, discriminatie en andere irrationele beperkingen. [59]

Maar toch, je kunt je ook indenken dat Frazier nu juist deze Verlichtingsgedachte verwerpt -hij heeft het niet zo op met een bewuste, individueel ingestelde mensheid- en dat hij zou kiezen voor een zware gedragscode die het seksuele leven sterk inperkt en die je ingetogenheid, kuisheid en zelfbeheersing als kerndeugden inprent. Met alle onoplosbare problemen van dien. Zeker als je bedenkt dat Walden Two open betrekkingen onderhoudt met de buiten wereld. De Staphorster variant. Het zou leiden tot uitsluiting (van bv homoseksuelen) en censuur. En dan zijn we weer weg bij af.

[11]

Het evolutionaire naturalisme is zich voortdurend bewust van de tragische dimensie die het menselijke leven typeert. Toch zal het steeds proberen om zakelijk en nuchter te reageren op emotionele situaties van verdriet en angst, ziekte, leed en dood. Ook om deze reden richt Frazier een commune als Walden Twee in. De inwoners zullen hier met medeleven en zorg worden omgeven. De dood zal als vanzelfsprekend worden aanvaard en ervaren, juist omdat men het gevoel heeft dat het leven goed er is geweest.
In een moderne grotestadscultuur ligt dat anders. Een directe groepsbinding ontbreekt vaak. Instituties vervangen vaak, en dan op een meer afstandelijke manier, de zorg. Belangrijk is in ieder geval dat mensen effectief bewust worden opgevoed met een laconieke houding tegenover pijn, leed en dood. Juist een naturalistische houding veronderstelt een doordachte instelling: je weet dat de dood een laatste stap is om ondraaglijke pijn en leed te ontlopen. Pijnbestrijding, euthanasie en zelfmoord zijn de uiterste middelen om de absurditeit van het natuurlijke bestaan te tarten. Misschien ligt ook hier wel de ultieme reden voor het naturalisme om de religie af te zweren: tegen beter weten in probeert deze altijd maar weer het natuurlijke en menselijke kwaad een plaats te geven binnen een heilige en goddelijke samenhang en het te rechtvaardigen. Een onzinnige bezigheid. Wat moet je bv met een uitspraak van Richard Swinburne als 'Evils give men the opportunity to perform those acts which show men at their best'? [60]

[12]

Het goede leven[61] hoeft niet altijd een gelukkig leven te zijn. Godsdienstige en spirituele mensen zijn meer gericht op een bestaan dat, buiten dit alledaagse leven om, hun uiteindelijk heil ('Gods aangezicht') en gelukzaligheid ('ananda') zal brengen. Juist dat wat anderen als het toppunt van ongeluk zullen beschouwen -pijn, lijden, vijandigheid- zien zij aan voor bakens op weg naar verlossing. Voor gelovigen staat de existentiële vraagstelling centraal. Je leeft niet om aards geluk te verwerkelijken, maar om het bestaan

zin te geven en te werken aan je ziel. Het leven is dan eerder een ballast dan een drager van geluk.
Ook in Walden Two gaan het goede leven en geluk niet samen. Je werkt er in de eerste plaats met zijn allen aan de toekomst en neemt de zorg voor het voortbestaan van samenleving en cultuur op je. Alleen dit maakt het leven zinvol. Niet dat je binnen dit perspectief geen positief versterkend leven kunt leiden. Walden Two toont het tegendeel aan: de leden zijn verschoond van allerlei soort van vervelend werk, ze hebben een overvloed aan echte vrije tijd en leiden een afwisselend bestaan met aandacht voor sport, wetenschap en kunst. In de gemeenschap heerst rust, de commune ademt een sfeer van vriendschap en genegenheid. Maar vooral ook: de leden worden beschermd tegen allerlei vormen van valse, vooral religieuze propaganda. Zo wordt een diep gevoel van tevredenheid bereikt dat je je er eigenlijk niet toebrengt om je bewust af te vragen of je eigenlijk wel (echt) gelukkig bent.[62]
Nu heerst er rond het begrip geluk grote verwarring. Mensen kunnen zich gelukkig noemen. Het gaat dan om het welbevinden als een subjectieve beleving of stemming.[63] Deze komt voort uit de situatie waarin zij verkeren en die je achteraf bv kunt beschrijven in termen van Deweys *consummation*.[64] Geluk in zijn doordachte betekenis van welzijn ('eudaimonia') kan in eerste instantie het beste met de klassieken worden omschreven in termen van lichamelijke en geestelijke gezondheid, van een onbezorgd bestaan, van een veelzijdige ontwikkeling en van een welwillende houding naar anderen toe.[65] Voor de epicuristen tellen daarnaast de esthetische kwaliteiten van het bestaan sterk mee[66], voor de modernen de vrijheid om te gaan en te staan waar je wilt, en om te zeggen wat je wenst.[67] Geluk ('eudaimonia') is daarmee een pedagogische en politieke categorie van de eerste orde.[68]

Frazier neemt in Walden Two afstand van geluk als ethische norm. Deze legt teveel nadruk op de inbreng van het bewuste, autonome individu. En hoewel het vanuit de humanistische traditie een onaanvaardbare inperking van het menselijke bestaan is, als je het bewustzijn niet in zijn waarde laat en het niet de kans geeft om voluit met de wereld bezig te zijn en over de dingen na te denken, beschouwt Frazier juist een teveel aan bewustzijn als een gevaar voor de overleving van de cultuur. Mensen zijn beter af als zij binnen een gemeenschap het leven *contingency shaped* in tevredenheid ondergaan dan dat zij voortdurend bewust met hun geluk bezig moeten zijn. Geluk in de klassieke en moderne betekenis betekent immers een levenslange opdracht.
De welvarende, consumerende West-Europese burger op zijn beurt ondergaat al te vaak in alle tevredenheid zijn lot. Maar geluk is voor hem meestal niet weggelegd. Het onderscheid tussen zijn leven en dat binnen een Walden Two is minder groot dan je zou vermoeden.
Anders staat het met een christelijk politicus als Rouvoet. Voor hem geldt de aloude calvinistische trits gezin-kerk-werk als een levensprogramma, waarvan alleen het eerste onderdeel -zijn leven binnen het gezin- hem gelukkig maakt.[69] Kerk en werk ziet hij blijkbaar eerder als plichten. Geluk is hem niet beschoren, niet alleen omdat de gedachte aan de autonomie van de mens hem irriteert, maar ook omdat zijn zondebesef hem in de weg staat. En hoewel hij dat indirect lijkt te ontkennen, kan het bijna niet anders dan dat een theocratisch Walden Two hem (of in ieder geval veel van zijn kiezers) buitengewoon moet aanstaan.

Geluk betekent niet dat je in het verborgen moet leven, ver van de politieke en sociale pericelen van de maatschappij. Het betekent ook niet dat je niet

eens bijzonder somber kunt zijn over dat wat je in je directe omgeving of ver daarbuiten ziet gebeuren. Van een gelukkig bewustzijn hoeft geen sprake te zijn. Integendeel je zult met een gepast optimisme en open voor de toekomst op de een of andere manier proberen de zaken aan te pakken.

[13]

Tenslotte, Walden Two is een utopie en utopieën zijn de dromen van de mensheid, vaak hebben zij voorspellende kracht en een positieve uitwerking, al zou het maar zijn omdat zij je dwingen na te denken over heel praktische zaken.[70] Maar utopieën worden ook terecht als een gevaar gezien voor het reële politieke denken van alledag. In dat opzicht heeft het behaviorisme met Walden Two de schijn tegen, hoewel juist de gedragsanalyse in de praktijk een geducht wapen is in de strijd voor een beter georganiseerde en minder aversieve cultuur. Bovendien werken ideologische, pseudo-wetenschappelijke en emotionele vooroordelen in het nadeel van de operante psychologie. Dit betekent dat het behaviorisme er alleen maar op mag hopen dat de samenleving op iets langere termijn gaat inzien hoe overtuigend de gedragsanalytische inzichten over de menselijke natuur zijn en hoe groot de voordelen zijn van zijn methoden op het gebied van gedragscontrole. Van zijn kant moet het behaviorisme zijn utopistische imago achter zich laten[71] en stukje voor beetje proberen de samenleving te laten zien dat zijn aanspraken gerechtvaardigd zijn zonder dat het zijn messiaanse bevlogenheid laat varen. Dit vereist geduld en toewijding. Of zoals Sloterdijk het formuleert: 'Le messianisme authentique est toujours patient: il possède un projet à long terme.'[72] Zonder deze messiaanse bevlogenheid is de situatie van het behaviorisme uitzichtloos. Zijn positie binnen het maatschappelijke veld en binnen de academische wereld is zwak, zijn invloed op de sociaal-culturele gang van zaken minimaal. Bovendien is het gegeven dat je altijd bezig bent met het werken voor een verre toekomst niet bepaald versterkend, vooral als je merkt dat actuele successen worden genegeerd en prikkelende plannen worden weggewuifd.
Skinner zelf blijft trouwens niet bij zijn utopistische gedachteconstructie staan, maar werkt ook aan plannen de samenleving stapsgewijs te veranderen. Carpenter: 'It is a mistake to think that Skinner seeks to follow the *Walden Two* model in getting his system integrated into the larger society. There will be no master manipulator pulling strings behind the scenes. The whole operation will be open and aboveboard.'[73] Toch kun je het Skinner toerekenen dat hij de politiek de rug heeft toegekeerd. Voor de buitenwereld zal hij altijd te boek blijven staan als een wetenschappelijke utopist, met alle negatieve connotaties van dien.

→ II.16. Politiek

Stellingname

Het behaviorisme zal zich maatschappelijk bijna als vanzelfsprekend betrokken weten bij achtergestelde groepen, die hun kansen niet kunnen waarmaken of in hun ontwikkeling worden gedwarsboomd. Vanzelfsprekend omdat het leven wordt gekenmerkt door het versterkingsmechanisme: mensen streven als van nature positieve versterking na en proberen negatieve versterking te ontlopen. Hedonisme en epicurisme zijn hun als het ware op het lijf geschreven, harde arbeid, honger, ziekten en rampen zullen zij op alle manieren proberen te mijden. Vanuit deze wetenschap kun je niet anders doen dan de aversieve kanten van het bestaan met alle middelen bestrijden. Politiek betekent dit dat alle vormen van onderdrukking en uitbuiting moeten worden bestreden, van autoritaire ouders tot dictatoren toe.[74] Een stellingname die hard aankomt in een tijd dat de toepassing van zwaar-negatieve versterking lang niet altijd als kwaadaardig of zelfs als verkeerd wordt beschouwd. Doodstraf, marteling, uitbuiting van derde-wereld landen, onderdrukking van vrouwen en kinderarbeid worden ook binnen de westerse code door de vingers gezien of goedgepraat omdat zij de bestaande sociaal-economische orde dienen of bevestigen. Dit ondanks het voortdurende beroep van het westen op oude christelijke en humanistische waarden.
Behavioristen zullen politiek een gedachtegoed verdedigen dat in de lijn ligt van links-liberalen en sociaal-democraten: bied mensen een dragelijk en zinvol leven, help ze in persoonlijke sfeer, werk aan de bloei en de overleving van hun cultuur en samenleving. Met op de achtergrond altijd de zorg om het behoud van de mens als soort en van de natuur als basis van hun leven.
Dit eist omvattende maatregelen op mondiaal niveau. Een goede gezondheidszorg en efficiënt onderwijs zijn, eerder nog dan armoedebestrijding, het fundament van iedere ontwikkelingspolitiek.[75] Om te slagen zijn deze ontwikkelingsactiviteiten op hun beurt afhankelijk van de groei van technologieën om zo binnen de natuur het evenwicht te herstellen en rampzalige milieurampen tegen te gaan of te voorkomen. Zonder een gezonde, natuurlijke omgeving is iedere poging om een effectieve sociale-culturele politiek te voeren tot mislukken gedoemd.

→ II.16. Inleiding.

Een nieuwe code

[1]

Een operante samenleving[76] zal er heel anders uitzien dan de huidige, maar zij zal zeker ook veel (post)moderne trekken vertonen.
Wel staat voorop dat de huidige libertair-economische politiek dient te worden afgezworen. Zij berust op wetenschappelijk en filosofisch onjuiste vooronderstellingen: het economische mechanicisme, waarop zij zich beroept, is niets

meer dan een speculatieve constructie, waarvan de universele wetmatigheden niet meer dan alledaagse regelmatigheden beschrijven, uitgewerkt in regels en toegedekt met een wiskundig sausje. Het libertair-kapitalistische model is, net als het marxisme, een *groot verhaal*[77], een verhaal dat op geen enkele wijze valt te toetsen, waaruit geen voorspellingen kunnen worden afgeleid en dat alleen maar dient om sterk egoïstische tendensen goed te praten en sociale misstanden te verdoezelen.[78]
Bovendien is het vrijheidsbegrip dat in deze kring wordt gehanteerd vaag, dubieus en inconsistent. Lees alleen maar een stellingname als die van Wolf: 'The fundamental value that underpins a free society is the worth of the active, self-directing individual. It is a belief in individual freedom. This is not a belief that the individual is somehow outside or above society. The individual, being human, is always embedded within society. Human beings are cultural animals. But the particular characteristic of the free society is that the forms of social engagement are as much chosen as imposed, at least for adults.'[79]
Met het eerder genoemde pingpongbal-effect als resultaat.
Zeker, mensen zijn actieve wezens, die zoals alle organismen, inwerken op hun materiele en sociale omgeving, maar hun individualiteit wordt bepaald door deze omgeving. Hun vrijheid is beperkt. Zo zijn zij niet in staat zomaar hun eigen leven te leiden en economisch hun gang te gaan. Controle is vanzelfsprekend. Dewey formuleert het dan ook veel scherper dan Wolf: 'We need an authority that, unlike the older forms in which they operated, is capable of directing and utilizing change, and we need a kind of individual freedom unlike that which the unconstrained economic liberty of individuals has produced and justified; we need, that is, a kind of individual freedom that is general and shared and that has the backing and guidance of socially organized intelligent control.'[80]
In dit verband is het goed te bedenken dat het liberale (= libertaire) model[81] uiteindelijk samenlevingen oplevert die buitengewoon dwingend en aversief te werk gaan. Juist omdat de aandacht niet primair uitgaat naar de sociale structuren en naar de gepaste methoden om daarbinnen te werken. Samenlevingen worden uiteindelijk alleen maar beschouwd als middel om de individuele belangen te dienen.

→ III. 18. Het traditioneel-economische model

De burgerlijke middenklasse beheerst gedurende de moderne tijd het politieke en economische toneel. Zij heeft niet alleen belang bij een grote mate van sociale vrijheid, maar vooral ook bij een opvoedingssysteem dat (haar) kinderen leert in eigen vrijheid en verantwoordelijkheid hun gang te gaan: ga uit van je eigen kracht, richt je eigen leven in en zorg voor je zelf. Een eis die kan worden gesteld omdat deze kinderen vanuit hun achtergrond in staat zijn zich zulk gedrag te veroorloven: 'vrijheid' en 'verantwoordelijkheid' wordt hun door hun plaats in de samenleving als vanzelfsprekend meegegeven.
Voor het allergrootste deel van de mensen is zulk gedrag ondenkbaar en onhaalbaar. En zal het ook nooit zijn. Niet dat dit nu een ramp betekent. Dit liberaal-humanistische mensbeeld leidt maar al te vaak tot een verknipt leven en tot een verknipte psychologie: je wordt opgescheept met een innerlijke wereld vol kwalijke emoties als jaloezie of schaamte- en schuldgevoelens.[82]

[2]

Binnen de operante code worden de rollen weer omgedraaid: de sociale verhoudingen staan centraal, het individu heeft zich hiernaar te richten. Ook de economie staat in dienst van de gemeenschap.
Dit betekent dat de aandacht binnen een gemeenschap zich in de eerste plaats zal richten op de meest effectieve methoden om de leden van de groep zo op te voeden en op te leiden dat ze in rust een goed en plezierig leven kunnen leiden.

→ III. 16. Het gezin als prototype
→ III. 17. Opvoeding en onderwijs. Behaviorisme

Nieuw is de eis dat de samenleving op alle gebieden methodisch wordt gepacificeerd. Controle en tegencontrole moeten in principe berusten op vormen van positieve versterking (zonder lichte vormen van straf uit te sluiten). Dit niet alleen omdat dit het leven van mensen onderling plezieriger maakt, maar ook omdat mensen persoonlijk tot veel meer in staat blijken te zijn.[83] Het zou dus op zijn minst schrijnend zijn als men niet uitgebreid en op grote schaal experimenteel onderzoek op dit gebied zou doen, zeker als men tot de ontdekking komt dat daar waar de operante methoden worden toegepast direct en snel succes bij voorbaat verzekerd lijkt te zijn.

De groep

Alleen vanuit kleine groepen is het mogelijk een sociale cultuur op te bouwen waarbinnen mensen zich thuis voelen. Dit betekent niet dat je het moderne grotestadsleven moet afwijzen of ontlopen.[84] Integendeel juist het leven in een metropool kan erg versterkend werken en mensen nieuwe uitdagingen bieden. Natuurlijk, je moet er niet het Rijk Gods op aarde verwachten, -vaak heerst er het jungleprincipe- maar zonder de grote stad vervalt het bestaan op aarde al gauw tot de treurigheid van een middeleeuws plattelandsleven.[85]

Voor een deel wordt het grotestadsleven beheerst door het conflictmodel. Zwart spelen overheerst nogal eens. Kansarmen, (illegale) vreemdelingen en de maffia bevolken de randen van de stad. Hun aanwezigheid is een bron van uitbuiting en gewelddadig gedrag, schaarste en buit moeten immers worden verdeeld. Maar de stad is ook de wereld van inspirerende cultuur en van avontuurlijk amusement, zij is een plaats van onderdompeling en van extase, van verkwisting en van ledigheid. Zij is de plaats waar velen willen wonen en sterven. Een plaats die maar weinigen zouden willen missen, maar waar je wel je weg moet weten te vinden.
En wat voor de grote stad geldt, is ook van kracht voor de (post)moderne risico-maatschappij in zijn geheel. Beide zijn immers onverbiddelijk met elkaar verbonden.

→ III.16. Inleiding

Voor een operante aanpak betekent dit een aantal afgewogen beslissingen waarbij rekening moet worden gehouden met haar wetenschappelijke uitgangspunten, met de moreel-ethische conclusies die daaruit kunnen worden getrokken en met de huidige cultuur in al haar eigenaardigheden.
Het opbouwen van een neo-moderne samenleving zal vanaf de basis moeten beginnen: thuis, in buurten en op de scholen, bij ouders, opvoeders en docenten. En dat in een wereld van harde concurrentie en pijnlijke conflicten, een wereld bovendien van overvloed, weelde en verkwisting, maar ook van verveling, eenzaamheid, depressies en uitzichtloosheid.

Vanuit het libertair-kapitalistische model wordt een veel positievere omschrijving gegeven van dit soort leven en wel in termen van een burgerlijk leven in vrijheid, welvaart en geluk, een leven als consument dat in feite door iedere mens op aarde wordt gewenst.[86] Een levenshouding die door Sloterdijk op zijn beurt als lichtzinnig wordt gebrandmerkt: 'Die kollektive Bereitschaft zum Mehrkonsum konnte innerhalb weniger Generationen in den Rang einer Systemprämisse aufsteigen. Massenfrivolität ist das psycho-semantische Agens des Konsumismus. An ihrem Aufblühen lässt sich ablesen, wie nun der Leichtsinn in die Positionen des Fundamentalen gerät.'[87]

Nu zijn lichtzinnigheid en verkwisting vanuit de operante optiek verwerpelijk. De redelijkheid eist dat je altijd de gevolgen op langere termijn in je overwegingen meeneemt en dat je het gebruik van je (schaarse) middelen altijd naar hun nut en effect beoordeelt. Lichtzinnigheid is een teken van domheid, verkwisting (en overvloed) zijn een blijk van misbruik van middelen.
Maar ja, wat moet je als opvoeder in een wereld waar concurrentie en conflict niet zijn weg te denken, waar verkwisting als vanzelfsprekend wordt aanvaard en waar consumeren (en shoppen) als economisch wenselijk worden aanbevolen?
Voorop staat dat een Walden Two geen oplossing biedt: Amisj en kibbutsim maken duidelijk dat een geïsoleerd leven leidt tot een vervreemd en beperkt bestaan. Toch zul je mensen iets moeten bieden dat daarop lijkt en dat hun bestaan draagt. Bovendien zul je ze weerbaar moeten maken voor de boze buitenwereld, zonder hun de plezierige kanten ervan te ontzeggen. Je leeft in een open, democratische samenleving en dat zul je weten ook. Het communitarisme is dan ook een verfoeilijke ideologie, omdat zij eist dat de leden van een groep zich opsluiten binnen de eigen cultuur en traditie, met de eigen geloofsovertuiging en de specifieke normen en waarden. Ieder zijn getto. Nee je kunt het sociale leven niet (meer) in tijd en ruimte beperken, zoals een Heidegger, Sloterdijk en Skinner graag zouden willen doen.
De gedragsanalyse stelt met nadruk dat de mens in de eerste plaats een sociaal wezen is en zeker geen calculerende *homo economicus* die alleen maar uit is op eigen plezier en gewin. Dit betekent dat je mensen(kinderen) zult moeten leren om zich onderling welwillend, zelfbeheerst en coöperatief te gedragen, maar vooral ook om redelijk met conflicten om te gaan. Zo ontstaat een ontspannen sfeer van sympathie en vertrouwen, die je kunt terugvinden binnen gezinnen en families, in buurtgemeenschappen, op scholen en in een vriendenkring. Vaak zul je je leven lang juist op dit soort vertrouwde verbanden terugvallen. En dat is in een globale cultuur hard nodig. [88]

Om je in de buitenwereld staande te houden zul je ook andere vaardigheden moeten verwerven. Je moet leren voor je zelf op te komen, van je af te bijten, conflicten aan te gaan. Kortom, je moet leren zwart te spelen: vertrouwen en eerlijkheid kunnen je soms in de grootste problemen brengen. Dat in weerwil van het feit dat je leeft in een democratische samenleving waarvan de code juist is gebaseerd op openheid en transparantie. En daar ligt misschien dan nog enige troost: je staat niet aan de verkeerde kant en via de politiek zal het misschien mogelijk zijn om stapsgewijs op de schreden terug te keren en zich te bevrijden van de homo economicus die het gehele politieke terrein beheerst en niets anders dan conflict en wedijver predikt. Dit in de wetenschap dat binnen speltheoretische omstandigheden enkele witspelers al in staat zijn door samenwerking een geheel zwart gebied in te palmen.[89] Zoiets als het mosterdzaadje en de zuurdesem.
En voor het overige, geniet van het leven, als die kans je wordt geboden. Maar dan in epicuristische redelijkheid en mildheid, hier en daar aangevuld met een vleugje extase.

→ III. 16. Politiek

Voor Nietzsche is deze epicuristische benadering van het leven een aanfluiting.[90] De *laatste mens* doet niet anders dan lust tegen onlust afwegen, zelfs de minste vorm van smart is hem nog te veel.[91] Nee, het volle, grootste leven uit zich juist in het extravagante, in het lijden en in de wreedheid. De kloof tussen het wetenschappelijke en het nietzscheaanse naturalisme is onoverbrugbaar.

→ II.11. Nietzsche

De maatschappij

Was ist Liberalismus in philosophischer Sicht anderes als die Emanzipation des Akzidentiellen?

Peter Sloterdijk[92]

[1]

Binnen een neo-moderne code zal men vasthouden aan seculariteit en democratie, maar dan in veel radicalere toonzetting dan op dit ogenblik. Bovendien staat een wetenschappelijke benadering van psychisch-sociale vraagstukken voorop. Dat betekent een experimentele houding, gekoppeld aan grote onzekerheid. Ook de gedragswetenschap kan je niet vertellen hoe een gemeenschap zich zal moeten ontwikkelen om te overleven -dat wordt alleen in de praktijk vastgesteld-, wel denkt zij te weten hoe je binnen kleinere basisgroepen mensen zo zal kunnen instrueren dat zij goed op het leven, waar dan ook, zijn voorbereid.

Hoewel behaviorisme en de libertaire ideologie het eens zijn over het feit dat het bestaan gekenmerkt wordt door voortdurende beweging ('flux'), legt het eerste de nadruk op de kosmische (= kwantumfysische) oorsprong ervan en de tweede op de menselijke vrijheid als bron van de voortdurende verandering en onzekerheid. Wolf: 'A liberal society is endemically restless and, for those who treasure the unchanging and the traditional, consequently insecure, however wealthy it may become. It does not merely accomodate novelty, but welcomes it. ./. Liberalism means perpetual and unsettling change. Most of its enemies have, at bottom, hated it for that reason.' De staat mag deze vrijheid niets in de weg leggen, maar behoort aan de andere kant ook het individu te beschermen: 'The importance of the combination of a strong and benificent government cannot be exaggerated.'[93] En dat, kun je stellen, alleen al omdat in moderne samenlevingen welwillendheid (wit spelen), strijdbaarheid (wit en zwart spelen) en machtsstrijd (zwart spelen) dooreenlopen. Zo zijn witspelers vaak aan de verliezende hand, ook als zij op zakelijk terrein vanuit een welwillend houding onderling met elkaar concurreren, omdat zij, zoals het Dilemma van de Gevangene aantoont, uiteindelijk worden gedwongen enkel zwart te spelen .[94]

[2]

Het radicale behaviorisme zal stellen dat een weldoende staat een eerste vereiste is voor de politiek. Maar daarnaast zal het verlangen dat er veel aandacht wordt besteed aan de Walden Two-code en de gedragsmethoden die haar mogelijk maken. Alle nadruk zal moeten liggen op het samenwerkingsmodel, het conflictmodel wordt radicaal van de hand gewezen.
Binnen een gedragspolitieke benadering zijn metropolen, corporaties en departementen een onwerkbaar terrein, eerder zullen kleinere verpauperde verbanden, zoals getto's, de eerste zijn die kunnen worden aangevat. Maar zelfs deze aanpak eist een ommekeer in sociaal-politiek denken,[95] vooral omdat men zal moeten leren werken met het coöperatieve model, een model waarbinnen voor strijd, geweld en straf geen plaats is.[96] Dit alleen al maakt dat het huidige economische denken met zijn conflictmodel zal moeten worden afgezworen.
Maatschappelijke vragen gaan in het algemeen de economie ver te buiten. Een plaatselijke politicus, een beleidsmedewerker van een gemeente, een sociaal werker merkt al snel dat het juist de econoom is die oplossingen bemoeilijkt of onmogelijk maakt omdat deze alleen kan denken vanuit een planning in het groot, onafhankelijk van persoonlijke noden en behoeften, zeker als het gaat om die van armen en zwakken. Het leefbaar maken van een getto is geen economisch maar een menselijk project waar gedacht wordt in resultaten op een veel langere termijn dan economisch-financieel haalbaar en verantwoord lijkt. Door economen kan nu eenmaal alleen maar aan welvaart worden gedacht in termen van koopkracht ook als het gaat om armoedebestrijding en werkverschaffing.[97] Terwijl alleen een bredere, experimentele opzet, die werkt vanuit de sociale context en gebaat is bij gespecialiseerde

gedragstechnologieën, solaas kan brengen. Zo'n context vereist in de eerste plaats dat je een redelijk bestaan moet kunnen opbouwen, waarbinnen je kunt werken, maar waar je ook loon krijgt naar werken. En hoe zwaarder en meer verfoeid dat werk is, hoe hoger het moet worden beloond.[98] Nogal logisch zou je zeggen omdat plezierig werk al wordt versterkt door de voldoening die je ervan hebt. Toch is dit een waanidee in de ogen van de meeste leden van de middenklassen.

[3]

Sen, tenslotte, stelt terecht dat inkomen en welvaart meer vrijheden garanderen om een leven te leiden dat je wenst. Maar hij vergeet, althans binnen deze context, de vrijheden in te vullen en na te denken over de gevolgen van een puur economisch denken, dat met economische groei als vanzelfsprekende voorwaarde, bijna onvermijd elijk uitloopt op verspilling en consumptivisme.[99] In dit opzicht is het aloude eudaimonia-ideaal nog zo slecht niet[100], vooral ook omdat het in het oude Hellas niet gepaard ging met het arbeidsethos. Mensen kunnen zich in een florerende maatschappij ook in hun vrije tijd op veel boeiende manieren bezighouden. Platt: 'New meanings and new behaviors will be needed for work, income, and unemployment. In an affluent society, we might fruitfully shape ourselves into creating new experimental communities, or into spending the days playing with children and teaching them, as in the old, easy, Polynesian societies.'[101] En daar duikt toch het Walden Two-ideaal weer op.

Cultuur

[1]

Cultuur is het terrein van aangeleerde gedragspatronen, en daarmee binnen het evolutionaire naturalisme het terrein van de gedragsanalyse.[102] Met als kern de vraag wat individuen binnen gezin, groep en samenleving moet worden aangeleerd en overgeleverd. In moderne tijden draait het dan in de eerste plaats om een technische scholing ('educatio'). Je leert een vak. Vreemd genoeg behoort het ouderschap daar niet bij, dat is grotendeels traditioneel en vrijblijvend.
Naast het vaktechnische gedeelte is het nodig om alle jongeren een formele en wetenschappelijke vorming ('eruditio') mee te geven, zo leren zij de wereld om zich heen te begrijpen en er redelijk mee om te gaan, ook op alledaags en moreel-ethisch terrein.
Bovendien moet je ervoor zorgen dat mensen zich in een welvarende maatschappij niet gaan vervelen. Dit betekent dat zij moeten leren naast hun werkzaamheden activiteiten te ontwikkelen die op langere termijn voldoening geven. Kortom, ontloop de *contingency trap.*

In de moderne tijd kun je hierbij denken aan consumerend gedrag als shoppen, of aan een uitgaansleven dat -vaak binnen zijn seksuele context- het hele leven opslokt, maar ook aan een

hang-, kijk-, luister- en leesgedrag, gedrag dat juist op een passieve manier het leven vult. Niet voor niets wordt in Walden Two bevordert dat je actief bent en zelf bv muziek maakt en speelt. Pessimistisch behoef je niet te zijn, dit gedrag komt zelfs in een postmoderne wereld meer voor dan men soms zou vermoeden. Er wordt heden ten dage heel wat afgespeeld, gedicht, gefilmd en verhaald. Vaak met een podium of het internet als plaats van handeling.[103]

Carpenter stelt dan ook: 'So to have a meaningful life one needs a relatively distant goal that he values plus a means of achieving progress toward it.'[104] Je mag van een samenleving dan ook eisen dat mensen zich in overeenstemming met eigen versterkers ('verlangens') en mogelijkheden kunnen ontwikkelen. Positieve sociale vrijheid levert maar heel weinig op in een mensenleven als dit niet wordt ingevuld op een manier die je achteraf het gevoel geeft dat het allemaal niet helemaal voor niets is geweest.
Niet dat dit betekent dat je, zoals de humanistische traditie dit eist, wordt opgeroepen een ernstig en beschouwend bestaan te leiden. Als je gewoon een plezierig en gemakkelijk leven leidt[105], leef je nog steeds niet als een plant. het epicurisme en Nietzsches *zuidelijke humaniteit* kunnen evengoed een leidraad zijn voor een goed leven als *Bildung*. Dewey verwijst dit soort humanistische waardeoordelen terecht terug naar de feodale, vóórwetenschappelijke tijd. Een scheiding tussen hogere/elitaire activiteiten en meer lagere/alledaagse gaat naar zijn mening terug op oude klassentegenstellingen. [106]

[2]

Bildung is het moderne oriëntatiepunt bij uitstek.[107] Zij vormt je persoonlijkheid en werkt als wapen tegen de infantilisering van de moderne cultuur. Sloterdijk: 'Der Begriff Bildung, in dem man auf keinen Fall nur eine deutsche Marotte, sprich eine Luxusgestalt unpolitischer Innerlichkeit, sehen darf, bezeichnete das in der gesamten europäischen Neuzeit an die Einzelnen gerichtete Ansinnen, das lebende Buch ihrer eigenen Lebens- und Lesegeschichte zu verkörpern; er rief seine Adressaten dazu auf, in eigener Person die Summe dessen zusammenzuhalten, was man nicht ohne Pathos ihre Erfahrung nannte. So sehr auch das Buch von sich her ein Mittel zur Dekontextuierung darstellt, bleibt es ein Muster der Gesammeltheit, wie sie sich in der Konvergenz von Leser-Sein und Individuum-Sein verwirklicht.' [108]
Bij Sloterdijk ligt de nadruk op de discipline van het lezen, bij Safranski, die ook terugvalt op het Bildungsideaal, op een esthetisch-kunstzinnige opvoeding in de trant van Schiller.[109] Zo'n benadering ligt geheel in de lijn van traditionele humanistische waarden. *Bildung* put immers vanouds uit klassieke bronnen, waarvan het literair-kunstzinnige criterium wordt geformuleerd in termen van *dulce et utile*. Nut en kunstzinnige schoonheid verenigen zich beide in bv het aandachtig lezen van een roman van Zola. Dit lezen eist geletterdheid, literaire deskundigheid en een brede algemene ontwikkeling.

Literatuur wordt ook buiten het Bildungsideaal om vaak beschouwd als een middel om specifieke kennis op te doen. Zo geeft Skinner in *Beyond freedom and dignity* aan dat literatuur door haar metaforisch taalgebruik op een heel eigen manier kennis kan verschaffen over het menselijke

bestaan, dit zonder de wetenschappelijke benadering te kort te doen. Juist daarin verschilt hij van iemand als Nussbaum. Deze kent aan de literatuur een ethische kracht toe en ziet haar auteurs als dichterlijke rechters.[110] Maar zij kan dit alleen doen door uitdrukkelijk te stellen dat de rijk geschakeerde facetten, die de kwaliteit van het leven typeren, niet kunnen worden gereduceerd tot een enkel aspect: 'any approach in terms of a single quantitative scale simply obscures from view.'[111] Skinner zou hier tegenin brengen dat wat Nussbaum als de kwaliteit van het leven ziet, niets anders is dan een (metaforische) interpretatie van versterkingscontingenties.[112] Ook op dit punt wordt de humanistische kijk afgewezen.
Buitenissiger is de romantische opvatting: vol verbeelding roept de literatuur werelden bij ons op die er (voor het oog) niet zijn. Zo dringt zij door in de spirituele werkelijkheid, doet ons afdalen naar de krochten van ons onbewuste of brengt ons zaken in herinnering die we al lang waren vergeten. De literatuur biedt een eigen weg naar (ware) kennis en stelt zich in de plaats van wetenschap en filosofie. Afgezien van de oproep om met kunst te experimenteren -en niet slaafs de klassieken te volgen- roept zo'n visie niets dan ergernis op: zij subjectiveert de cultuur, ontneemt mensen de kijk op de werkelijkheid en stuurt ze de weg op van magie en bijgeloof.
Binnen het postmodernisme, tenslotte, wordt definitief afgerekend met het elitaire, intellectualistische Bildungsideaal en met het denkbeeld dat er een vaste literaire code zou bestaan die het fundament vormt van schrijver- en dichterschap. De literatuur wordt weer bij het volk gebracht. Er worden verbindingen gelegd met popcultuur, massamedia en internet. Sommige schrijvers proberen nieuwe -vaak eclectische -codes te ontwikkelen, anderen proberen, op zoek naar volstrekt nieuwe wijzen van communicatie, de literatuur op te blazen. Maar het elan is er uit. De avantgardes zijn uitgestorven.[113] Amusement en commercie beheersen het veld.[114]

Ondanks de aanspraken van Safranski en Sloterdijk blijkt de humanistische Bildung als intellectueel oriëntatiepunt binnen de westerse cultuur weg te vallen. Nu zal niemand kunnen ontkennen dat de Bildung sterke, inhoudelijke en pedagogische, kanten heeft, maar toch lijkt zij niet meer te zijn dan een wijkplaats voor enkelen, zoals vissen het is voor velen.[115] Zelfs kun je volhouden dat zij niets op het lijf heeft zolang zij uitloopt op verinnerlijking en persoonlijkheidsonderzoek, en niet gepaard gaat met actief, onderzoekend gedrag. Nee dan kun je je leven beter inrichten in termen van Deweys *consummation*.

[3]

De kernvraag is dus: wat is er mis met een wereld waar cultuur alledaags en gewoontjes is, waar studie, beschouwing en kunst aan de zijlijn staan, maar niet zijn buitengesloten? Een antwoord hangt samen met de vraag naar een goed leven en een gelukkig bestaan. Eudaimonia in haar volle betekenis is voorlopig voor weinigen weggelegd, maar zij zal waarschijnlijk in ieder opvoedingprogramma blijven meespelen. En ook hier telt het gedragsanalytische adagium dat een experimenterende aanpak de juiste weg zal wijzen. Bedenk wel dat juist een operant-behavioristische aanpak veel aandacht besteedt aan *fluency* en argumentatie, onderdelen van de scholing die de weg ook openen voor studie en beschouwing.

→ III.19 [11]. Eudaimonia
→ III.17. Behaviorisme [3]

Aantekeningen en verwijzingen

1. Heidegger 2005, blz. 76-78.
2. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX.5.1.4. Anti-moderniteit: Ethiek (Bulhof en Lyotard).
3. Pieron 2004 IV. Exc. XXXIX.5.1.0n ('Meervoudigheid')
4. Norman 2004, blz.157-159 ('Humanism: fragile, provisional, and particular').
5. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX .5.3.0. Anti-moderniteit en natuurwetenschap.
6. Pieron 2004 III. Exc. XVIII.3. Technologie (2): kritiek op haar uitgangspunten. Jünger, Ellul, Marcuse.
7. Pieron 2004 III. Exc. XVIII.4.3. De technocratie.
8. Pieron 2004 III. Exc. XVIII. De neutraliteit van de techniek.
9. Pieron 2004 IV. Exc.XXXIX..4.1. De moderniteit ('De romantiek vult de Verlichting aan').
10. Pieron 2004 III. Exc.VIII. Het symbool.
11. Zie M.Doorman, De romantische orde. Bert Bakker, Amsterdam, 2004. Dit boek berust op een beslissende misvatting, omdat het voorgeeft dat een 'romantische orde' heden ten dage de toon aangeeft. De auteur ziet niet in dat WTE de grote overwinnaar is van de laat-moderne tijd. Iedere analyse kan niet anders dan hier beginnen. De hedendaagse pseudo-romantiek, die zich vooral uit in een wat sentimenteel en vluchtig bestaan, is louter een hedonistisch en subjectivistisch nevenverschijnsel van het WTE. Doorman geeft deze pomo-houding juist weer, maar blijft er ook in hangen. Met romantiek in de ware zin van het woord heeft dit alles bitter weinig van doen.
12. Zie vooral Dollimore 2001, blz.114-123, met de samenhang van verlorenheid met seks, geweld en dood(sdrang).
13. Pieron 2004 Exc. XXIX.2. De donkere zijde. Naast Dollimore 2001, hoofdstuk X met o.a. een bespreking van Yeats' *Leda and the swan*. Fascisme en sadomasochisme worden als vanzelfsprekend verbonden in Pasolinis film *Salo*, dit volledig in de laatromantische gothic-stijl van de kasteel-roman.
14. Bovendien moet worden gesteld dat het utopistische ideaal een humanistische achtergrond heeft (Carpenter 1974, blz.220-221), en juist het humanisme wordt door Skinner bestreden.
15. Ook Baudrillard komt via een omweg -en op een nogal speculatieve manier- tot de conclusie dat mensen liever afzien van vrijheid en verantwoordelijkheid. Pieron 2004. Exc. XXXIX.7.3.3. Baudrillard. Een nieuwe strategie.
16. Pieron 2004 III. Exc.XX.1.5. De opbouw van de polis (3).
17. Nussbaum&Sen 2005 [O.O'Neill, Justice, gender, and international bounderies], blz.315.
18. Zie de motto's van Popper en Black bij Pieron 2004 III. Exc. XX. 2.0. Walden Twee.
19. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.1.1. De natuurwet, id. Exc.XX.2.2.1n, id. AD. IVE.
20. Vergelijk Sen 2002, blz.441-442 (over Nozick).
21. Gaertner cs bij Sen 2002, blz.421-426 ('The "intuitive conception" and minimal liberty').
22. Nussbaum&Sen 2005 [G.A.Cohen, Equality of what?], blz.15.
23. Nussbaum&Sen 2005 [C.M.Korsgaard, Commentary on G.A.Cohen], blz.61.
24. Rawls bij Nussbaum&Sen 2005 [G.A.Cohen, Equality of what?] , blz.2-13. Vergelijk Cavell 2004, blz.186.
25. Pieron 2004 II. 10.7.0.2. Gastronomie.
26. Anders ligt het met een piano, die wordt wel aangeschaft omdat hij door iedereen kan worden gebruikt. Voor een violoncel geldt dat nu eenmaal niet.
27. Nussbaum&Sen 2005 [M.Nussbaum, Non-relative virtues: an Aristotelian approach], blz.255.
28. Pieron 2004 IV. Exc.XXIII.10.1. Economische vervreemding.
29. Pieron 2004 IV. Exc.XLVI. Feminisme. De verschillen tussen mannnen en vrouwen. Dit alles in de sfeer van de Joodse bede 'Dank U, Heer, dat ik geen vrouw ben.' Geciteerd uit *Purity*, een documentaire van Anat Zuria.
30. Nussbaum&Sen 2005 [J.Annas, Women and the quality of life: two norms or one?], blz.286.
31. Nussbaum&Sen 2005 [J.Annas, Women and the quality of life: two norms or one?], blz.281.
32. Pieron 2004 II.6.5.2.4. Het principe van Plamenatz.
33. Sen 2002, blz.212.
34. Zoals er ook geen onderscheid is tussen denken en gemeenschap: 'Apparently, we think or talk to ourselves in ways that we have been taught or reinforced to think or talk; our thinking is controlled now by our present verbal communities and society just as it will be by whatever

society we devise in the future.' Wheeler 1973 [V.Rozynko, K.Swift, J.Swift & L.Boggs, Controlled environments for social change], blz.77.
35. Nussbaum&Sen 2005 [J.Annas, Women and the quality of life: two norms or one?], blz.285.
36. Nussbaum&Sen 2005 [J.Annas, Women and the quality of life: two norms or one?], blz.290.
37. Nussbaum&Sen 2005 [J.Annas, Women and the quality of life: two norms or one?], blz.290. Vergelijk id., blz.293.
38. Nussbaum&Sen 2005 [M.M.Valdés, Commentary on Annas], blz.301.
39. Nussbaum&Sen 2005 [M.Nussbaum, Commentary on O'Neill], blz.327. Dit commentaar is trouwens buitengewoon arrogant (en narcistisch).
40. Pieron 2004 I.8.0.0k. Ethiek: literatuur tegenover filosofie als meta-activiteit.
41. Nussbaum&Sen 2005 [M.Nussbaum, Commentary on O'Neill], blz.330.
42. Skinner neemt aan dat er een aantal menselijke gedragingen sterk genetisch zijn beïnvloed. Hieronder valt volgens hem waarschijnlijk ook de moederlijke zorg.
43. Wilson, E.O., On human nature. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1978, hoofdstuk VI ('Sex').
44. Pieron 2004 III.4. Erotiek. Een analyse.
45. Volgens sommigen zouden bepaalde perverse en obscene wensen ('de Ander') diep in mijn onbewuste verborgen liggen. Ik zou ze verdringen, maar dan ten koste van veel problemen omdat ze voortdurend bij me opspelen en me neuroses bezorgen. Aan literatuur en psychoanalyse heb ik het dan te danken dat ik weet wat me belaagt en dwarszit. Dit zou betekenen dat je aan schrijvers en therapeuten paragnostische gaven moet toekennen, want zij weten iets wat voor mij en de rest van de mensheid geheim is. Een vergissing natuurlijk. Een kunstenaar kan niet meer weten en schrijven dan de culturele context biedt. Wat zij weten, kan ook ik te weten komen: uit (bordeel- en sofa-)verhalen, uit cultureel-antropologische boeken, uit persoonlijke ervaring, uit de geschiedenis (Paglias *Sexual personae*), uit Indiase geschriften, uit de Sades werk (die vanuit zijn adellijke positie zeker de vrije gewoonten van zijn stand moet hebben gekend). Nee, er ligt niet iets pervers diep in mijn psyche verborgen en wordt daar verdrongen. Ook koester ik geen onbewuste, heimelijke wensen. Integendeel, ik kan van bepaalde praktijken horen, ze niet afkeuren, maar ze toch zelf niet willen uitoefenen. De parallel tussen sex en eten wordt verderop in de tekst niet voor niets opgevoerd: ik heb nooit de innerlijk verdrongen wens gehad gegrilde koeienogen te eten, ik weet nu uit de krant dat dit mogelijk is, wat me achteraf niets verbaasd. Maar ze eten doe ik voorlopig niet.
Terzijde, niemand zou een reisverhaal willen verbieden waarin uitvoerig en op smakelijke manier wordt verteld hoe er in een bepaalde stad van koeienogen wordt gesmikkeld. Je gruwt een beetje, legt het boek met een schouderophalen weg, of je gaat op zoek naar verse koeienogen. Boeken bieden je kennis en kunnen je nieuwsgierig maken, maar dat betekent nog niet dat je gedrag beslissend wordt veranderd. Het lezen (of bekijken) van een homo-scene maakt je nog geen homo. Censuur is overbodig. Voor een complexe aanpak van het probleem van de censuur uit de hoek van de *Culture Theory* zie Dollimore 2001, deel III ('Desire and art') en de Conclusie, waarop deze noot voor een deel een reactie is. Voor 'het Andere': Foucault bij Pieron 2004 II. KCF.3.3.3.2.
Freud, tenslotte, wantrouwde de literatuur juist om haar verbeeldingskracht waarmee zij het werkelijkheidsprincipe te buiten gaat. Pieron 2004 II.3.4.2.2.
46. Paglia, C., Het seksuele masker. Prometheus, Amsterdam, 1993, hoofdstuk II ('Seks en geweld, of natuur en kunst'). Engelse tekst bij Dollimore 2001, blz.79.
47. Dollimore 2001, blz.64-67. Zie ook L. ten Kate, De lege plaats: Revoltes tegen het instrumentele leven in Batailles atheologie. Kok Agora, Kampen, 1994, blz.514 ('Seks als sacrale grenservaring'), blz.186-191 (over geweld, marteling en doodsverlangen).
48. Paglia en Sartre bij Pieron 2004 II.3.4.3 (n).
49. Vooral de vrouwelijke seksualiteit en vruchtbaarheid komen terecht in de sfeer van het taboe. Menstruatie, paring, zwangerschap en geboorte worden algauw als afschrikwekkend, smerig en walgelijk, maar ook als kwaad en gevaarlijk beleefd. Met misogynie als gevolg, zo bv nog in Sartres *La Nausée.* Paglia op haar beurt meent dat het de chtonische natuur zelf is die sex haar negatieve en demonische kanten geeft. Seksualiteit is de belichaming van de natuur, zij is 'a miasmic swamp, whose prototype is the still pond of the womb'. Paglia op.cit, blz.23. Engelse tekst bij Dollimore 2001, blz.176n.
50. Zie bv Dollimore 2001, blz.4-6, blz.22-36.

51.Uit het anonieme pamflet *Queer power now,* 1991. Bij Dollimore 2001, blz.174n.
52. Dollimore 2001, blz.8, blz.19, blz.29-33.
53. Dollimore 2001, blz.11.
54. Dollimore 2001, blz.179.
55. Dollimore 2001, hoofdstuk V ('Daemonic desires').
56. Dollimore 2001, blz.54.
57. Zie A.J.Marr, *Incestuous Science*: Evolutionary psychology, behaviorism, and the incest taboo (www.homestead.com//flowstate/incest.html (08-07-06)): 'Thus behaviorism can account for all aspects of incest aversion, and demonstrate the behavior as fully representative of learning processes.' Dit tegen de traditie in van een Pinker en Tooby&Cosmides die spreken in termen van cognitieve modulen of van digitale 'impressing mechanisms'. Deze afwijzing van het cognitief-neurologische standpunt betekent volgens Marr nog niet dat er bij incest geen evolutionair-genetische en neurofysiologische aspecten zouden kunnen meespelen.
58. Skinner wijst erop dat sex in het open veld mensen kwetsbaar maakt. Daarom zullen zij zich als vanzelfsprekend afzonderen. Zo ontstaat een gedrag wat wij schaamte noemen. Bij het ontstaan ervan kunnen fylogenetische en ontogenetische factoren een rol spelen. BBS/CH 1984 [B.F.Skinner, Phylogeny and ontogeny], blz.674.
59. Dollimore 2001, blz.18.
60. Swinburne bij Clack&Clack 2002, blz.55.
61. Pieron 2004 I.8.0.3. Persoonlijke ethiek. Het goede leven.
62. Pieron 2004 III. Exc.XX.2.5.3n.
63. Welbevinden kan als subjectieve beleving geen onderwerp zijn voor wetenschappelijk geluksonderzoek. Via navraag kun je allicht over het welbevinden van individuen veel te weten komen, maar de uitkomsten van zo'n onderzoek zijn experimenteel ongrijpbaar. Bovendien zijn ze niet direct opzienbarend: welbevinden is blijkbaargekoppeld aan modale welvaart , aan het verdwijnen van economische ongelijkheid en aan een langere levensverwachting. Aan de andere kant, genetische hypothesen over de aanleg tot geluk en ongeluk reiken niet verder dan de versterkingshypothese, die bovendien het voordeel biedt dat zij zich richt op uiterlijk gedrag via onderzoek dat experimenteel door en door is beproefd. Van groot belang is in dit verband het gedragsanalytische onderzoek naar het gebruik van medicijnen om depressies (die iedere vorm van welbevinden in de weg staan) tegen te gaan en te genezen. Vergelijk Catania&Hineline 1996 [P.B.Drews, Drugs in psychology], blz.285-296.
64. Pieron 2004 IV. Exc.XXXV.4
65. Pieron 2004 I. 8.1.4.3. Geluk.
66. Hedonisme staat geluk in de weg. De jacht op genot zorgt eerder voor afstomping dan dat zij mensen gelukkig maakt. Denk aan sex, alcohol en drugs: zij geven je een kortstondig gevoel van welbevinden, dat al gauw wijkt voor een (eindeloos) streven naar meer en dat uitloopt op verslaving (met al de somberheden van dien). Geld verdienen en carrière maken liggen in dezelfde lijn.
67. Slaven kunnen niet gelukkig, wel tevreden zijn.
68. Het nastreven van geluk houdt heel iets anders in dan zelfontplooiing (een psychotherapeutische categorie), levenskunst (een esthetische categorie) en innerlijke groei (een spiritueel-therapeutische categorie).
69. A. van Roessel, "Er is geen recht op een goed leven". Interview met André Rouvoet. GA 14-07-06.
70. Pieron 2004 III. Exc.XX.2.2.3.
71. Direct na het verschijnen van *Beyond freedom and dignity* was er korte tijd een tendens de operante psychologie als het middel bij uitstek te beschouwen om de samenleving geheel te veranderen. Zie bij Wheeler 1973, de artikelen van bv Toynbee, Rozynko c.s. en Comfort.
72. Finkielkraut/Sloterdijk 2003, blz.192. Finkielkraut acht het messianisme wel gevaarlijk omdat het één antwoord klaar heeft voor alle problemen van het kwaad van de wereld. Finkielkraut 2004, blz.55. [Voor vertaling uit Frans: Bijlage]
73. Carpenter 1974, blz.177. Zie verder bv Wheeler 1973, blz.17-18.
74. Skinner zelf plaatst zich binnen de traditie van de vrijheidsliteratuur van een Rousseau, Voltaire en Marx, die er alles aan hebben gedaan om onderdrukking en uitbuiting aan de kaak te stellen en te bevechten. Pieron 2004 III. Exc.XX.2.8.1.4.

75. Sen 2001, blz.74-75, blz.142-145. Dit in tegenstelling tot veel -orthodoxe- economen die ervan uitgaan dat je alleen vanuit de inkomenspolitiek ontwikkelingsproblemen kunt benaderen. Een ethisch begrip als *sociale vrijheid* speelt dan louter indirect in de overwegingen mee (id. blz.80-81, vergelijk id., blz.107-110 over het begrip *ongelijkheid*).
76. Carpenter 1974, blz.206-207. Hier een samenvatting van de kenmerken van zo'n operante samenleving ('operant society').
77. Sloterdijk ziet in de globalisering zelfs het enige grote verhaal dat *geschiedenis* of *wereld-geschiedenis* mag heten. Een wereld met een homogene ruimte, tijd en waarde. De wereld van de laatste mens. Sloterdijk 2005, blz.28.
78. Een schrijnend voorbeeld: Los Angeles kent in het jaar 2005 40.000 daklozen. Negentiende-eeuwse toestanden dus: Berlijn telde er in 1871 10.600. Uit: G. Stemberger (red.), De Bijbel en het Christendom I-IV, Den Haan, Haarlem, 1977, Deel III, blz. 107.
79. Wolf 2005, blz.24.
80. Dewey 1946, blz.101.
81. Dewey spreekt bij het libertaire model zelfs van *pseudo-liberalisme*. Dewey 1946, blz.135. Hij zet dit liberalisme tegenover een sociaal liberalisme. Id., blz.137. Zijn omschrijvingen komen vervolgens erg in de buurt van de sociaal-democratie. Voor het verschil tussen sociaal liberalisme (met de nadruk op de bestrijding van armoede) en sociaal democratie (dat vooral de ongelijkheid tussen mensen wil tegengaan): Nussbaum&Senn 2005 [W.Gaertner, Commentary on Sen), blz.80-81. Korsgaard maakt van haar kant een onderscheid tussen oud- en nieuw-liberalisme. Het eerste accentueert in de lijn van Kant de autonomie en vrijheid van mensen (met het contract als sociaal beginsel), het laatste wenst in de lijn van Rawls dat de staat op rechtvaardige wijze de verdeling van *primary goods* regelt. Id. [C.M.Korsgaard, Commentary on Cohen], blz.56-59.
82. Ook als het humanistisch-liberale mensbeeld een illusie zou zijn, dan nog, zullen de voorstanders zeggen, heeft het de mensheid enorm vooruit geholpen. Zonder de doortastende westerse instelling zouden we nog in de Middeleeuwen leven. Maar juist aan deze vorm van vooruitgang twijfelen de tegenstanders vaak sterk.
83. Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz. 30, id. [V.Rozynko, K.Swift, J.Swift & L.Boggs, Controlled environments for social change], blz.76. De laatsten stellen dan ook:'The behavioral ramifications and consequences of a society rewarding or maintaining punishment of unacceptable behavior, as opposed to a society reinforcing positive and acceptable behavior, are pervasive and manifest.'
84. Pieron 2004 III. Exc.XX.3D. De grote stad.
85. Een scherp-negatief beeld van de *Gemeinschaft* vind je bij Barber 2001, blz.233.
86. Bv Schwartz cs 2000, blz.55.
87. Sloterdijk 2005, blz.357.
88. Daar ligt ook een deel van het antwoord op Friedmanns angst dat mensen ontheemd en gedesoriënteerd raken. Friedman 2005, blz 291-293.
89. Pieron 2004 IV. Exc.XXVII.3.4.2.1.
90. Aanvankelijk uitte Nietzsche zijn bewondering voor Epicurus, niet alleen om zijn atheïsme, maar juist ook om zijn milde vorm van eudaimonisme die hij karakteriseerde als 'eine solche Bescheidenheit der Wollust'. Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, nr 45, blz.411 ('Epikur', met een weemoedig, romantisch beeld van ouderdom en wijsheid).
91. Der Antichrist, KSA VI, nr 30, blz. 201.
92. Sloterdijk 2005, blz.82.
93. Wolf 2005, blz.25.
94. Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz.55.
95. Wheeler 1973 [D.C.Pirages, Behavioral technology and institutional transformation], blz.63-67.
96. Wheeler 1973 [V.Rozynko, K.Swift, J.Swift & L.Boggs, Controlled environments for social change], blz.79-82.
97. Als een econoom probeert te ontsnappen aan de strenge wetten van de economische orde, zoals Jan Pen dat doet in het slothoofdstuk van zijn inleiding tot de economie, wordt het beeld van een ideale samenleving al heel snel bedenkelijk utopistisch en doet het zelfs naïef aan. Dit in tegenstelling tot de werkwijze van de behavioristen. Dezen geven de wegen aan die vanaf de basis moeten leiden tot beter gedrag en tot een meer functionele samenleving. J.Pen, Kijk, economie. Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1979, blz.148-155 (met daarin, op blz.152, al de eis om de grenzen te sluiten!).

98. Economische controle is meestal aversief. Werken is nu eenmaal een noodzaak en er zijn zoveel leukere dingen te doen. Carpenter 1974, blz.186.
99. Sen 2001, blz.14.
100. Pieron 2004 I. 8.1.4.2-3.
101. Wheeler 1973 [J.R.Platt, The Skinnerian revolution], blz.53.
102. M.Harris: 'Human behavioral repertories consist overwhelmingly of operantly conditioned responses that are at the same time culturally conditioned responses , that is, responses shaped in conformity with culturally determined reinforcement schedules and contingencies.' Citaat bij BSS/CH 1984 [B.F.Skinner, Response ('Selection by consequenses')], blz.506. Zie verder Pieron 2004 II. KCF.3.1.1. Cultuur als patroon van verworven en overgedragen standaardgedragingen.
103. Voor een uitgebreide behandeling van dit fenomeen: Th.Vaessens, Ongerijmd succes. Poëzie in een onpoëtische tijd. Vantilt, Nijmegen, 2006, deel II.
104. Carpenter 1974, blz.186-189, citaat: blz.189. Zie verder id, blz.206-207 ('Summary of life in the operant society').
105. Misschien moet je het zelfs omdraaien en je afvragen of een ernstig (= intellectueel) leven niet tegelijk een *ongemakkelijk leven* is dat door het overgrote deel van de mensen wordt bekeken zoals wij nu het kloosterleven bekijken. En het argument dat zonder elites de wereld vergaat, is een argument dat ook door de kuise inwoners van de kloosters werd aangevoerd.
106. Dewey 1946, blz.32, vergelijk id., blz.83-87.
107. Bildung valt niet binnen het bereik van de romantiek, maar is en blijft een humanistisch gegeven. In de Renaissance valt de nadruk op de literaire vorming, later wordt de nadruk gelegd op de algemene ontwikkeling en persoonlijke vorming. Zie vooral Galling 1957 I. [A.Flitner, Bildung], blz.1278-1282.
108. Sloterdijk 2005, blz. 343-344.
109. Safranski 2004, hoofdstuk X.
110. Pieron 2004 I. 8.0.0k. Deze wending naar de ethiek komt voort uit het *utile* dat in de oudheid en vanaf de Renaissance inhoudt dat kunst je voorhoudt hoe je een deugdzaam leven kunt leiden.
111. Nussbaum&Sen 2005 [M.Nussbaum, Commentary on O'Neill], blz.333.
112. Raymond Gaita trekt de juiste conclusie: 'Because literature is imaginative, philosophers have always acknowledged that it can provide much food for the thought of philosophers and scientists, but only when what is nourishing to thought -genuinely cognitive content- can be abstracted from literary style and be brought to judgement before a court of philosophy and science.' Gaita 2004, blz. xxxv.
113. Het is een vreemde gewaarwording om te lezen dat deze avantgardes, eens verheerlijkt, nu eigenlijk worden beschouwd als een legertje literaire terroristen, die nog steeds met een valse heroïek worden omgeven.
114. Voor een overzicht van de ontwikkeling van de Nederlandse (en Vlaamse) poëzie na de Zestigers: Th.Vaessens, op.cit.
115. De vergelijking met het vissen gaat op als de visser van plan is om de vis te gebruiken voor het avondmaal. Vist hij alleen om het vissen, dan gaat het om een analogie met de *art pur,* zoals die door het modernisme wordt verdedigd.

20. HET NATURALISME. TERUGBLIK

In de grot van Plato en op het dodeneiland van Pascal schijnt gewoon de zon.

Het naturalisme overtuigt in haar gevecht tegen subjectivisme en humanisme maar weinigen, ondanks de doordachte eenvoud van zijn argumenten.[1] Integendeel, altijd weer de proberen zijn tegenstanders mensen juist op emotionele en existentiële gronden te overreden van het bestaan van andere, diepere werkelijkheden. Zo Cavell die zich vanuit de Hollywoodse alledaagsheid geheel en op bijkans mystieke manier richt op de verinnerlijkte mens. Mystiek tref je ook aan bij Foucault, maar dan juist in zijn bestrijding van het subject. Dezelfde Foucault die zich nu eens dicht tegen het naturalisme aanvleit en dan toch weer die laatste omhelzing niet aandurft.
Een terugblik met hindernissen. Vooral als je dan ook nog uit de mond van Gaita te horen zult krijgen dat het naturalisme op moreel terrein bedrieglijk en verdorven is.

[1]

Het filosofische naturalisme denkt vanaf de nullijn en probeert zich te onthouden van speculaties die het menselijke bestaan kunnen vergoelijken.[2] Kosmos en natuur bevinden zich in een flux, in constante beweging en verandering. Zonder doel of zin. Dat geldt ook voor het menselijke bestaan. Dit is contingent en ongrijpbaar, in nevelen gehuld, geheel aan de actuele situatie gebonden.[3] Het verleden vervaagt, de toekomst is ondoorzichtig.
Het contextualistische uitgangspunt, immers '[c]ontextualism works from the present event outward. It is very definite about the present event and the premonitions it gives of neighboring events, but less and less definite about the wider structure of the world. It is willing to make more or less speculative wagers about wider structures of the world. But if anyone pushes a contextualist hard, he retires into his given event and the direct verification he makes from it.'[4] Scherper kan het denken vanaf de nullijn niet worden gedefinieerd. Het naturalistische denken onthoudt zich dus van iedere vorm van dialectisch denken, waarin groei, ontwikkeling en de uiteindelijke voltooiing de uitgangspunten zijn van de analyses, zoals bij Hegel en Marx. Momenten staan op zich en kunnen niet in een nader uitgewerkt structureel kader worden geplaatst. Zelfs de continuïteit, die Bergson opeist, is schijn. Alleen oppervlakkig gezien is een rivier gelijkmatig en stroomt verder zonder onderbrekingen.

[2]

Het moderne naturalisme kan worden opgesplitst in een (bio-) wetenschappelijke en in een nietzscheaanse tak. Beide staan op hun beurt onverzoenlijk tegenover elkaar, maar beheersen op de achtergrond wel het moderne,

intellectuele discours. Voor het overige vervult de huidige wijsbegeerte nog louter een schaduwfunctie.

In West-Europa zijn Sartre en Habermas uitgeteld. Marx is weggevaagd. Derrida maakte zich onmogelijk, Deleuze heeft zij reputatie niet waar kunnen maken, Foucault functioneert als een oervader die alleen nog via zijn 'vrijheidspraktijken' zorgt voor filosofisch brood op de planken van vooral Nederlandse deugdethici. Blijft over een oudbakken wijsgerig mengsel dat bestaat uit verkruimelde brokjes Hegel, Husserl en Heidegger, overgoten met een fluorescerend sausje Nietzsche. De wijsbegeerte heeft afgedaan.

[3]

Het is eigenlijk buitengewoon vreemd gesteld met de wijsbegeerte. In plaats van zich, zoals de Sofisten, te richten op de werkelijkheid om zich heen, op natuur en cultuur, blijkt het dat vanaf het begin juist die wijsgeren de meeste aandacht krijgen die zich van de waarneembare werkelijkheid afkeren en zich toewenden tot onzichtbare, maar in hun ogen denkbare werelden. Denken, bewustzijn en redelijke intuïtie nemen dan de plaats in van mythe en rite, van religieuze intuïtie en beleving. Kilheid en abstractie slaan toe: het Zijn als eeuwig-zuivere bol of als eeuwig-zuivere vormen, een zuiver denkend ik en een verre god zijn het enige wat blijft. Natuur (en cultuur) blijken bovendien niet veel meer te zijn dan een illusie of een afschaduwing: wat je om je heen waarneemt, is als je goed nadenkt niets dan (zintuiglijk) bedrog.
Verstandiger reageert Samkara. De stoffelijke wereld, de wereld van zintuigen en verstand is *maya*, zij is vlietend en schimmig van aard, maar bestaat wel objectief, los van het menselijk bewustzijn. Zij is geen illusie, geen projectie. Haar bestaan kan niet worden ontkend, maar ook kan niet worden aangetoond dat zij *werkelijkheid* is: zij is noch zijn, noch niet-zijn, maar een *worden*.
Met deze omschrijving zal een naturalistische denker het, ondanks het wijsgerige jargon, eens zijn: de werkelijkheid is een flux, niets anders. Dat betekent dat je naast Parmenides' ontologie ('niet-zijn is er niet') ook Gorgias' ontologische nihilisme ('er is niets') zult afwijzen. Zonder twijfel *is er iets en niet niets*. Zelfs als de wereld een computerspel is of het speeltje van God (Samkara, Plato), dan nog wordt dit spel gespeeld, en *is het er* bovendien in een gematerialiseerde vorm. Neemt de naturalist ook niet aan dat 'de natuur' zo haar toevallige spelletjes speelt?
Niet dat we ooit te weten zullen/kunnen komen hoe de werkelijkheid werkelijk in elkaar zit. Samkara stelt niet zonder redenen dat een juist en zuiver denken (in de trant van Parmenides en Descartes) zijn grenzen kent en in contradicties verstrikt raakt. Nee, de werkelijkheid is in zijn ogen uiteindelijk alleen intuïtief te kennen.
Naturalisten van hun kant verdedigen een epistemologisch nihilisme, zoals dat wordt verdedigd door Gorgias: zelfs al zou er een echte werkelijkheid bestaan dan zal deze nooit echt worden gekend. Ook niet intuïtief. Het blijft bij interpretaties en speculaties. Met als resultaat een ontspannen houding. Over een aantal zaken behoef je je niet druk te maken, en dat niet uit luiheid of onverschilligheid, maar uit menselijk onvermogen. Nietzsche heeft geen

ongelijk met zijn perspectivisme, als we dan maar de gematigde lezing van Nehamas overnemen dat Nietzsche niet bij voorbaat ontkent dat er een eenheid van betekenis zou zijn, wel dat hij afziet van 'the more fundamental claim that there could ever be a complete theory of interpretation of anything, a view that accounts for 'all' the facts; we must deny the claim that the notion of 'all the facts' is sensible in the first place.'[5] En dat klopt. Feiten zijn verbaal van aard, het zijn gecontroleerde beweringen, die binnen de alledaagse realiteit van een geheel andere aard zijn dan in de wetenschap. Alledaagse feiten zijn gebaseerd op het gezonde verstand, de wetenschappelijke op experiment en meting. De laatste zijn nauwkeurig, meestal wiskundig gedefinieerd, de eerste zijn in de woorden van Pepper 'changing, unchanging, contradictory, vague, rigid, muddled, melodramatically clear, unorganized, rationalized, dogmatic, shrewdly dubious, recklessly dubious, piously felt, playfully enjoyed, and so forth.'[6] Alleen al vanuit deze tweedeling is het duidelijk dat er nooit van 'alle feiten' sprake kan zijn.

[4]

Nu kun je tegenwerpen dat dit soort discussies is achterhaald. De vraag naar absolute (rationele) kennis wordt immers in de moderne tijd door niemand meer gesteld. Maar dat is schijn. Het cognitivisme is cartesiaans (of kantiaans) van aard, zijn rationaliteit vereist hoe dan ook een diepere grond naast een specifiek wijsgerig taalgebruik dat zich baseert op vaste groepsovertuiging en gezond verstand. Maar dat wisten we al.
Ook dat het sociobiologische, gen-gecentreerde denken van wanten weet, is reeds bekend. Dit durft zich naturalistisch te noemen terwijl de uitwerking van zijn natuurwetenschappelijke grondbeginselen louter speculatief is. Mogelijkheden tot analyse en reductie worden ontkend. Uit een warboel van theorieën (altijd maar weer gekoppeld aan vele, vele frappante voorbeelden) ontstaat er een synthetische cluster waarvan men stelt dat de noodzaak van genetische sturing moet worden gekoppeld aan de noodzaak van 'een zelfstandig functionerend holistisch en interactief systeem'. Vervolgens wordt het gehele westers-humanistische erfgoed braaf op dit systeem geprojecteerd: de aristotelische *eidos* (als een inherente doelgerichtheid), kantiaanse apriori's, het gehele menselijke cognitieve apparaat met zijn graden van intentionaliteit en bewustzijn, de subjectiviteit, de menselijke vrije wil, noem maar op. En zo worden mentalisme en evolutionaire biologie omgesmeed tot een nieuwe dogmatische psychologie[7] die goed past binnen de ideologie van een burgerlijk-behoudende subcultuur.[8] Aan de geest is blijkbaar niet te ontkomen. Niet voor niets heeft Foucault het dan ook over de ideologische en politieke *werkelijkheid* van geest en ziel ('De ziel is de gevangenis van het lichaam'). [9]

Dezelfde Foucault besteedt in zijn werk veel aandacht aan de invloed van de psychologie op de westerse cultuur. Psychiatrie, psychotherapie en neurologie geven aan op welke gronden mensen crimineel, krankzinnig of geestelijk gezond worden verklaard. Bovendien worden er binnen deze disciplines maatregelen genomen die noodzakelijk zijn om orde en rust in de samenleving te bevorderen. Kennis over de mens wordt gekoppeld aan de macht over hem.[10]

Nu geldt dit ook, en zelfs in hoge mate, voor de gedragstechnologie: zij is een sterk wapen in handen van overheden en bedrijfsleven, vooral ook omdat zij zich op een positief versterkende, vaak verleidende manier presenteert. Dit gekoppeld aan Skinners opmerkingen over de noodzaak van gedragcontrole, maakt het dat de gedragstechnologie in een zeer kwade reuk is komen te staan, vooral ook omdat de operante psychologie het humanisme -en daarmee de courante ideologie- afwijst. Juist dit laatste zal Foucault toejuichen. Bovendien moet je bedenken dat de gedragstechnologie op zich, zoals iedere technologie, neutraal is.

[5]

De wetenschappelijke tak van het moderne naturalisme wordt, als het om de menselijke cultuur gaat, beheerst door het radicale behaviorisme, een filosofische stroming die teruggaat op de operante psychologie. De methoden hiervan zijn ontdaan van alle kentheoretische ballast bv in de vorm van wetenschapsfilosofische concepten. Theorie betekent vanuit een reïstisch standpunt[11] (voorlopig) niets meer dan de constructie van een eenvoudige samenhang van feiten die ertoe leidt dat wetenschapsmensen voorspellingen kunnen doen over toekomstig gedrag. Feiten zijn ook in dit verband niets anders dan gecontroleerde observaties die vastliggen in implicatieve beschrijvingen en worden geformuleerd in termen van contingenties en versterkers. Van wetten en wetmatigheden is geen sprake, hoogstens van regelmatigheden. Deze kunnen om een uitleg en interpretatie vragen. [12]
Binnen de psychologie is de gedragsanalyse als een onderdeel van de leertheorie naar de zijlijn verwezen. Dit vooral omdat het cognitivisme naar de mening van velen een beslissende aanvulling biedt op dit louter biologische (en in haar ogen eigenlijk overbodige) onderdeel van de geesteswetenschappen.[13] Een controverse die deel uitmaakt van de strijd van het naturalisme tegen het humanisme, een stroming die alsnog probeert de menselijke eer te redden en zich niet wenst over te geven aan een radicaal nihilisme.
Toch vinden humanisme en naturalisme elkaar in hun gevecht tegen de godsdiensten als ideologische machtscentra. Beide staan aan het begin van de moderne tijd.

Maar beide zijn ook een bron van ergernis voor de anti-moderniteit. Zo bestrijdt Foucault ze met klem. Maar juist in diens aanpak zie je dat de filosofie wel heel vreemde kronkelpaden gaat om aan beide te ontkomen. Wat moet je met een auteur die een Blanchot als bondgenoot oproept om het subject te liquideren door te stellen dat het zijn van de taal de verdwijning van het subject manifesteert. De afgrond doemt op. Het subject blijkt het niet-bestaan te zijn in de onbegrensde leegte waarvan de onbeperkte ontboezeming van de taal onafgebroken en eeuwig murmelend uitstroomt. En zo ontaardt het intellectuele discours in een pseudo-mystiek traktaat, met nu eens niet *het Andere,* maar *het Buiten* als kernbegrip, en dat gekoppeld aan een eigenzinnige mythologie.[14]
Aan de andere kant toont Foucaults afwijzing van het wetenschappelijke naturalisme leemten die als het erop aankomt laten zien dat hij veel dichter bij de kerngedachten van zijn tegenstanders staat dan je zou denken. De gedragsanalyse keert zich immers met Foucault tegen een psychologie die het subject beschouwt als een transcendentaal gegeven. Ook verzet de operante psychologie zich tegen een structurele opvatting van gedrag die los staat van het gedrag zelf. Wat overblijft is niets anders dan een gedragsstroom, waartegen Foucault op zich geen principiële bezwaren zou kunnen inbrengen.[15] Trouwens ook het machtsdenken van Foucault nadert -en dat is anders dan uit mijn Inleiding zou kunnen blijken- sterk dat van de operante psychologie. Ook in Foucaults ogen zijn machtsrelaties op zich niet negatief. Het is vanzelfsprekend dat mensen het gedrag

van anderen proberen te sturen op grond van macht (beter: invloed) over anderen. Bovendien speelt de koppeling macht-verzet bij Skinner een even belangrijke rol als bij Foucault (maar bij Skinner dan in een minder politieke, meer afstandelijke context).[17]
Tenslotte zal Foucault in zijn opvattingen over een micropolitiek[18] steun vinden bij de radicale behavioristen en misschien zou zelfs zijn visie op zelfzorg -maar dan iets minder 'subjectivistisch' geformuleerd[19]- een plaats kunnen krijgen binnen een gedragsanalytisch opvoedingsprogramma, bv als je denkt aan de aanpak op seksueel en erotisch gebied (een door de behavioristen sterk verwaarloosd gebied).[20]

[6]

Menselijke samenlevingen worden gekenmerkt door een scherpe scheiding van contingency-shaped behavior en rule-governed behavior. Naast het bijna vanzelfsprekende leven in een kleine groep staat de ontwikkeling van gedrag dat wordt gestuurd door regelsystemen. Taal en argumentatie gaan het culturele leven beheersen. Er ontstaan morele codes, die pas heel laat in de geschiedenis onder redelijke kritiek komen te staan van de ethiek. En het is juist deze ethiek die onder druk van de omstandigheden mensen een ander leven belooft, bevrijd van dwang en nood. In de moderne tijd vaak gekoppeld aan het denkbeeld van een burgerlijke (Locke) of een proletarische (Marx) revolutie.
Het radicale behaviorisme zal, wil het zich niet buiten de moderne samenleving plaatsen, in het kielzog van links liberalisme ('utilitarisme') en sociaaldemocratie op zoek gaan naar een experimentele, operante ethiek. Dit houdt in dat je in de eerste plaats zult moeten zorgen dat mensen een redelijk bestaan kunnen opbouwen. Dat wil zeggen genoeg te eten en te drinken, een dak boven je hoofd, een brede opleiding, werk en ontspanning, veiligheid[21] en een gezonde omgeving. Met mogelijkheden om zo fit mogelijk oud te worden. Dit geformuleerd in objectieve, meetbare begrippen[22], niet in die van van persoonlijke voorkeuren of van belevingen van geluk en ongeluk.[23] Vrijheid wordt dan gedefinieerd in termen van democratische rechten en welvaart.[24]

Maar juist op dit punt falen volgens Stanley Cavell filosofie en psychologie. Mensen leven in een, zoals Emerson het noemt, voortdurende staat van melancholie, zij zijn gedeprimeerd, vol als ze zijn van onvervulde verlangens. Het bestaan is vaak ondoorzichtig, ook in de verhouding tot anderen. Mensen voelen zich teleurgesteld en vernederd, hun leven wordt gekenmerkt door belevingen van schaamte, schuld en wroeging. In deze (existentiële) situatie gaan utilarisme en deontologie niet op. Er wordt persoonlijk van je gevraagd je eigen weg te gaan op zoek naar morele volmaaktheid en volkomenheid, naar de ware mens, naar je afgewezen zelf.[25] Probeer, maar dan in je eigen, persoonlijke woorden, het bestaan te doorgronden. Immers, de gewone alledaagse taal voldoet niet, zij 'is subject to our unsurveyable powers of repudiating it, finding it metaphysically disappointing, its sharing coming to seem a superficial feature of it, or a feature of its superficiality, call it its relative or conventional objectivity, leaving my world inherently private.'[26]
En verder, ga je eigen weg, denk na, wees trouw aan jezelf, zorg voor jezelf, neem je verantwoordelijkheid en doorbreek het culturele conformisme van je tijd. Deze weg naar persoonlijke perfectie kun je alleen samen in gesprekken met je vriend(en) afleggen.[27]
Een fijnzinnige illustratie van dit verinnerlijkte gebeuren tussen vrienden vind je volgens Cavell in theater en film. Hij denkt dan specifiek aan de klassieke *remarriage comedies* uit Hollywood. Hier geen zwaarwichtige, abstract-ethische discussies. Integendeel: 'But how else is one to think

of the conversations ./. touching upon inattentiveness, contemptuousness, brutality, coldness, cowardice, vanity, thoughtlessness, unimaginativeness, heartlessness, deviousness, vengefulness, other than one soul's examination of another, and of itself - which I suppose to represent moral encounter?'[28] Aftastende gesprekken als oriëntatie en evaluatie.
Volgens Cavell leidt deze omgang met elkaar tot een quiëtistische en gelaten vorm van leven. Vrijheid betekent niet dat je actief en manipulerend op de wereld inwerkt, maar juist dat je het leven geduldig ondergaat en het lijden neemt zoals zich dat voordoet.[29]
Voor een kritische buitenstaander is zo'n benadering niets anders dan alchemie. Je doet heel gewichtig en diepzinnig, zonder dat je een stap verder komt. Zeker, de onderlinge verhoudingen tussen mensen zijn bijzonder complex en kunnen alleen worden naverteld en worden besproken in morele en psychische termen van een algemene, conventionele taal. Dat kan versterkend en bemoedigend zijn, hoewel werkelijke veranderingen in gedrag worden buitengesloten. Maar dat lijkt in de ogen van Cavell op weg naar de morele perfectie ook niet van belang: de intensiteit van het gesprek zelf, de kracht en de warmte van de eigen woorden, het gevoel van saamhorigheid geven je vaak voldoende garantie dat je de toekomst aankunt. En in andere gevallen zul je eerder de neiging hebben je bij een ellendige situatie neer te leggen, je bent niet uit op positieve versterking, maar zoekt soms juist afzondering en eenzaamheid[30], je laat de narigheid over je heen komen en geeft je over aan schuld- en schaamtegevoelens. Dit in het besef dat je zo intuïtief jezelf hebt teruggevonden. Want, zoals Emerson benadrukt, het meest geheime, persoonlijke voorgevoel is het meest aanvaardbaar, het meest publiek en universeel waar.[31]
En daarmee wordt maar weer eens benadrukt dat de westerse ideologie is vergiftigd door een denkwijze die door May wordt omschreven als: 'Concern yourself not with other things, but with yourself. Find out who you are, and what you can make of yourself. You can't change the world: but you can, if you understand yourself, adjust better to it.'[32]

Een gedragsanalyticus zal direct toegeven dat emotionele situaties erg gecompliceerd en onderlinge relaties gevoelsmatig erg beladen kunnen zijn. Maar dit betekent nog niet dat zij uiteindelijk niet kunnen worden ontleed in versterkingscontingenties, gekoppeld aan de mogelijkheid mensen te helpen hun problemen zo op te lossen dat ze niet in drijfzand terecht komen.
Dit betekent dat je ook zult moeten verzetten tegen de subjectivering binnen de deontologische plichtsethiek. De moraal zal zich juist moeten richten op uiterlijk, controleerbaar gedrag. Een beroep op gevoelens en beleving leidt af van de problemen. [33]

Doe daarom bv geen beloften, maar maak afspraken. Kom je een afspraak niet na, dan weet wat je te wachten staat (dat ligt in de afspraak opgesloten), verbreek je een belofte, om welke reden dan ook, dan keert je gedrag zich tegen jezelf en uit zich alleen in (zinloze) schuld- en schaamtegevoelens. Het herstel van je verzuim zit immers niet in het verloop van de gebeurtenissen opgesloten, alleen je geweten blijft als innerlijke stem je voortdurend zonder zin bespelen. Beloften zijn ondingen. In de eerste plaats betekenen ze dat een eenvoudig 'Ja, dat zal ik doen' blijkbaar onvoldoende is. Ze zijn het product van wantrouwen. Bovendien is iedere belofte (en afspraak) context-afhankelijk. Er zijn duizenden redenen waarom je je belofte niet kan of wenst na te komen. Eigenlijk betekent het vragen om een belofte af te leggen niets anders dan : 'Vergeet het niet, ik reken op je.' En de reactie daarop: 'Ik hoop dat het allemaal goed gaat, ik zal mijn best doen.'

[7]

Een netelige aangelegenheid voor de operante psychologie is de verhouding van groep en individu. [34] Skinner legt alle nadruk op het groepsleven. In Walden Twee gaan individuen op in gemeenschap en collectiviteit, zonder dat dit hun ontwikkeling behoeft te beperken. Zij leiden een actief bestaan, actiever dan verreweg de meesten van ons in de huidige samenleving leiden. Toch

zijn de vooruitzichten van zo'n geïsoleerd leven twijfelachtig en de problemen die zich (gaan) voordoen groot. Het is zelfs de vraag of een open democratische samenleving, ondanks haar politieke beperkingen, niet beter zal voldoen aan de eisen die Skinner stelt aan een volwaardige samenleving.
Natuurlijk, democratieën zijn gebonden aan een staatsvorm. En staten zijn per definitie hiërarchisch gestructureerd en gewelddadig van aard. Alleen zo zijn wetten en regels te handhaven, is welvaart te garanderen en zijn orde en veiligheid te handhaven. En juist dit gebruik van negatieve versterking gaat regelrecht in tegen gedragsanalytische basisinzichten.[34] Bovendien blijken democratieën er alleen te zijn voor de welvarende meerderheden.
Aan de andere kant bieden democratieën wel de gelegenheid om te experimenteren, zij kunnen zo de basis zijn van nieuwe vormen van samenleven die meer in overeenstemming zijn met hun eigen idealen.[35] En dat biedt radicale behavioristen de kans zelf met voorstellen tot vernieuwing te komen. Deze zullen in de eerste plaats een compromis inhouden tussen groepsgebondenheid en individualiteit. De opvoeding vindt structureel en professioneel plaats binnen basisgroepen die jongeren vertrouwen geven en zekerheid bieden. Vanuit deze vroege bindingen binnen familie, vriendenkring , school en buurt zijn de kansen om in de grote buitenwereld te slagen veel groter. De neomoderniteit vereist een open houding en een avontuurlijke instelling. Ook Epicurus was veel op reis. Deze inzet voldoet in ieder geval beter dan de neoconservatieve roep om een postseculaire wereld, waarin de strijd tegen nihilisme en zinloosheid op grond van aloude waarden moet worden gevoerd.[36] En dat zijn waarden die zich juist keren tegen eudaimonisme, epicurisme en utilarisme.

[8]

Politiek is er voorlopig maar één doel: pak de getto's aan. Met alle middelen en alle krachten. Zolang een democratische samenleving zich zulke rampzalige situaties meent te kunnen veroorloven, gedraagt zij zich volstrekt respectloos tegenover haar eigen waarden.[37] Jammer genoeg, laten libertaire burgers als Dalrymple zich aan deze redelijke eis niets gelegen liggen. En dat met een beroep op ook al specifiek democratische aspecten als vrije wil en persoonlijke verantwoordelijkheid die beide -ondanks het zuiver speculatieve karakter ervan- een blijvende en doorslaggevende rol spelen binnen de hedendaagse sociale en politieke werkelijkheid. En zo zie je hoe de menswetenschappen zich naar de inzichten van de heersende klasse laten kneden.
Maar aan de andere, als de wetenschap nu eens onverbloemd zou laten zien dat het bestaan in feite draait om de strijd die het individu moet aangaan in een vijandige wereld. De evolutietheorie geeft immers veel aanwijzingen dat je alleen wit moet spelen als dat je voordeel biedt, zwart spelen als strategie ligt het meest voor de hand. En dan zijn getto's niet meer dan de ruis van een maatschappij, de plaats waar de zwakken, zieken en verslaafden hun leven aan de randen van systeem passief slijten, ondergegaan in de strijd om het bestaan. Alleen een sterke ontsnapt. Het wetenschappelijke naturalis-

me kent naast een zachte/witte een harde/zwarte (ethische)variant. Zelfs het nationaal-socialisme heeft wetenschappelijke grond om op te staan. [38]

Amoraliteit is de kwintessens van een ethisch denken vanaf de nullijn. Maar zij staat onder zware druk. En dit niet alleen vanuit een argumentum ex periculo dat suggereert dat dit nihilistische denken een gevaar inhoudt voor een maatschappij die zich baseert op het coöperatieve model. Nee de kritiek gaat soms veel dieper. Zo beweert Raimond Gaita zelfs dat een (ethisch) nihilisme (filosofisch) puur bedrog is: 'No philosopher will seriously say, '*I* believe that our sense of good and evil may be an illusion' and no philosopher would accept responsibility for one of his students seriously believing it because of his teaching.'[39] Een filosoof die deze houding aanneemt noemt Gaita niet alleen onverantwoordelijk maar zelfs verdorven. Onvoorstelbaar! Hier wordt via een slinks argumentum ad hominem een van de belangrijkste richtingen binnen de westerse filosofie het zwijgen opgelegd.
Zelf ik ben er altijd van overtuigd geweest 'that our sense of good and evil' een illusie *is*. Ook mijn leerlingen bracht ik dat bij. Steeds, in iedere, alledaagse situatie zul je (samen) zo goed en zo kwaad als gaat moeten proberen je beslissingen te nemen binnen de code die je is bijgebracht (en die blijkbaar het beste voldoet aan de overlevingseisen van de cultuur) zonder met enige zekerheid te weten of wat je doet (ethisch) juist of verkeerd is, laat staan dat je inzicht hebt in wat goed en kwaad zouden inhouden.[40] In de moderne tijd ben je gebonden aan een rationeel-ethische code. Om die reden kun je proberen een moreel oordeel te formuleren, maar niet omdat je apriori een intuïtief-ethischinzicht bezit. Je weet immers ook wel dat waar het jungle-principe heerst het soms gewoon is dat je je ouders verraadt of dat je je moeder diep minacht. Kinderen onder dit morele regime zullen nooit kunnen inzien dat dit gedrag onder een redelijker code 'kwaad' wordt genoemd.[41] Onder de westerse code, waar de invloed van het ahimsaprincipe nog merkbaar is, zul je juist leren dat je anderen niet mag minachten en vernederen. Maar je moet het wel leren. Dit alles in tegenstelling tot Gaita die stelt dat goed en kwaad *sui generis zijn*.[42] Een adagium dat veronderstelt dat de moraliteit zelf ook *sui generis* is. Maar dit is volgens hem niets bijzonders: 'To say that morality is *sui generis* is not to say anything mysterious, not, at any rate, if we mean that it is irreducible to modes of teleological relation (purpose, function, means, etc.) to things characterised independently of morality.'[43] Maar juist dit laatste gaat in tegen een naturalistische ethiek waarin wordt gesteld dat moraliteit afhankelijk kan zijn van bv instincten of versterkingscontingenties.
Gaita ontneemt de zaak zijn ernst en ziet niet in dat de uiteenzettingen van Kallikles en Thrasymachos juist de kern raken van het probleem.[44] Het jungleprincipe is realiteit (het is niet zomaar een puur en gedurfd gedachte-experiment). En wanneer je iemand die dit aanneemt -en die zijn morele oordeel niet direct klaar heeft- bij voorbaat 'corrupt'/'wicked'[45] noemt, ga je niet anders dan retorisch te werk. Argumentatief slaat het nergens op. De spil van de discussie is de vraag in hoeverre het doel binnen een gegeven context de middelen heiligt, dit gekoppeld aan moraal en ethische code. Ook als het gaat om al die moeizame voorbeelden die Gaita aanhaalt en die zich bij voorkeur in existentiële situaties afspelen (met Auschwitz in het centrum). Maar de uitzondering maakt nog geen regel.

Het nietzscheaanse naturalisme, tenslotte, keert zich op zijn beurt niet alleen tegen de zachte variant, maar ook het libertaire individu (en de nazi) staan mijlen af van het ideaal dat Nietzsche van de sterke heeft. Alleen de heel groten, zij die weten te ontsnappen aan de wetten van nut en geluk, zij die als in een roes hun eigen weg kiezen langs de afgronden van gevaar en leed zijn het waard om te leven, hoe kort dat ook moge zijn. Hun wil is wet.

[9]

Nietzsches visie domineert de late-moderniteit. Meer en meer is men gaan vermoeden dat met de dood van God de wereld aan haar lot is overgelaten

zonder dat er zelfs maar de hoop bestaat dat er vanaf de nullijn kan worden gedacht aan een blijvende verandering ten goede. Een pessimisme dat alleen maar wordt bevestigd door de politieke en mondiale ontwikkelingen: globalisering en migratie bedreigen de status quo, fundamentalistische, postseculiere en postpolitieke zienswijzen ondermijn en het democratische gedachtegoed, terwijl alleen de democratie als richtsnoer is in bange tijden. Niemand zit te wachten op een Vierde Rijk, waarin de chaos en treurnis worden verhuld onder de uitingen van macht en onderdrukking. Alleen onder de hoede van een democratie kunnen de technologische en economische ontwikkelingen worden gereguleerd en voor het algemeen belang worden aangewend. Dat daar een praktische kijk en aanpak voor nodig zijn, zonder navelstaren en zelfbegoocheling, lijkt vanzelfsprekend. In dat opzicht laat het radicale behaviorisme - gesteund door methode en traditie- een glimp zien van de mogelijkheden die mensen nog hebben.

Aantekeningen en verwijzingen

1. Pieron 2004 I.6.10. Subjectivisme. Een kritiek.
2. Dit betekent dat mechanistische theorieën wel materialistisch, maar niet naturalistisch kunnen worden genoemd, omdat zij uitgaan van het speculatieve denkbeeld dat de natuur een door regels geleide structuur is. Vergelijk Pepper 1970, blz.141, die dit onderscheid trouwens niet maakt.
3. Binnen de Franse context wordt deze gedachte -in de traditie van Stendahl en Mallarmé- verdedigd door Sartre. B.-H. Lévy, De eeuw van Sartre. Bert Bakker, Amsterdam, 2004, blz.246.
4. Pepper 1970, blz.278. Vergelijk id., blz.232 ('The real historic event, the event in its actuality, is when it is going *now*, the dynamic dramatic active event ./. it is an act in and with its setting, an act in its context'). Het is deze gebeurtenis -met zijn begin, richting en voldoening ('versterking'), maar ontdaan van al zijn kwalitatieve kenmerken- die Skinner analyseert en operationaliseert.
5. Nehamas bij May 1993, blz.80.
6. Pepper 1970, blz.43. Met natuurlijk de vraag of het hier in veel gevallen nog wel om feiten gaat als gecontroleerde beweringen.
7. In de woorden van Pepper: 'A dogmatist, however, is a man of belief. He appeals only to cognitive criteria, and yet maintains an attitude which these criteria will not justify.' Pepper 1970, blz.15.
8. P.Slurink, Evolutie: een uitdaging tot reflectie en S.Argelo, Kennisleer: met of zonder Darwin. Artikelen in Filosofie, XV/3, juni/juli 2005, resp. blz.4-12, blz.18-25, aanhaling: blz.5. Zie verder John Brockmans website Edge@org, waarop alle argumenten voor een puur biologistische en holistische benadering nog eens op een rijtje staan. Vergelijk T. de Hoog, Het einde van de vrije wil. GA 03/03/06.
9. May 1993, blz.45-46, blz.72 ('For genealogy ./. the subject ./. is a product of power-knowledge relationships, of the matrices formed by the interplay between knowledge and power, not their source').
10. May 2003, blz.25-27, blz.37-39, blz.44-45, blz.51-53, blz.59, blz.111.
11. Met de term *reïsme* wordt geprobeerd de problemen rond de begrippen realiteit en werkelijkheid te ontlopen. Pepper heeft gelijk als hij stelt dat de termen *werkelijkheid*, *onwerkelijkheid* en *schijn* 'red hot words' zijn. Maar met zijn 'A prudent thinker will never use them' (Pepper 1973, blz.119) maakt hij het gehele intellectuele discours in feite onmogelijk, behalve voor een pragmatist.
12. Pepper stelt dat er zo geen sprake van kennis kan zijn, omdat kennis altijd het resultaat is van structurele inbedding en verfijning. Alleen een theorie kan zeggen wat een feit is en wat een theorie. Voor positivisten hebben hypothesen geen structurele (logische of mathematische) cognitieve kracht, zij zijn er alleen maar om de gegevens te ordenen. En dit omdat het nuttig of esthetisch is. Kennis ligt volgens hen alleen opgesloten in de empirische gegevens. Poincarés conventionalisme. Pepper 1970, blz.71-83. Ondanks zijn aanvankelijke, zware kritiek (vergelijk

id., blz.322) geeft Pepper later (id., blz.336) toe dat het positivisme wel in staat moet worden geacht de empirische gegevens zo te ordenen dat er van samenhangende kennis sprake is. Het zou zich dan als vijfde *root metaphor* naast de andere vier voegen. Pieron 2004 I.6.9.kader, Vier wereldhypothesen.

13. In een samenvattend artikel 'Hypothetical high-level cognitive functions cannot be localized in the brain: another argument for a revitalized behaviorism' (in 'The Behavior Analyst ', 27/1, 2004) komt ook W.R. Uttal, die oorspronkelijk behoorde tot het kamp van de *cognitive neuroscience*, tot de conclusie dat het cognitivisme zich niet meer kan beroepen op de biologie juist als het gaat om het bestaan van hogere mentale eigenschappen:'[I] now believe that a holist, nonreductive approach to psychology is better formulated in behavioral terms than in those of cognitive psychology' (blz.2). Het is volgens Uttal duidelijk dat er geen nauwkeurig omschreven gebieden in de hersenen bestaan als plaats van 'putative high-level cognitive functions studied' (blz. 5). Hij pleit er daarom voor het behaviorisme nieuw leven in te blazen . Zie verder W.R.Uttal, The war between mentalism and behaviorism. On the accesibility of mental processes. Lea, Mahwah (New Jersey)/Londen, 2000, m.n. het laatste hoofdstuk.

14. M.Foucault, Het denken van Buiten. In M.Foucault, Breekbare vrijheid, Boom, Amsterdam, 2004, blz.7-38. Vergelijk id., Schrijven vanuit een ervaring, blz.171-179, waar blijkt dat Foucault in de grond van de zaak uitgaat van zijn persoonlijke belevingen als basis van zijn essays en boeken. De verhouding tot de waarheid wordt dan moeilijk, 'omdat de waarheid is betrokken op een ervaring die van haar kant niet aan de waarheid is gebonden en deze tot op zekere hoogte weer vernietigt' (id., blz.176). Anderen staat dan niets anders te doen dan de belevingen 'te kruisen, te snijden' (id.,blz.178).

15. Zie May 1993, blz.58-59.

16. May 1993, blz.113-115. Vergelijk M.Foucault, Breekbare vrijheid, Boom, Amsterdam, 2004, Nawoord, blz.242. In dit verband is het van belang dat Foucault erkent dat er een psychologie kan bestaan die binnen een samenleving geen onderdrukkende rol speelt. Maar dat zou wel een heel andere soort van samenleving opleveren. May 1993, blz.125.

17. De veranderingen moeten volgens Foucault komen vanuit de groepen die worden onderdrukt of uitgebuit. Een intellectueel kan alleen specifieke, historische analyses geven, die op hun beurt kunnen worden gebruikt bij de strijd van de slachtoffers tegen de machthebbers. May 1993, blz.6-7, blz.112, blz.117-119, vergelijk blz.56. Deze benadering verschilt niet van die van Anderson. Deze biedt een wetenschappelijk onderlegde analyse van de situatie, geeft aan waar de politiek faalt en gaat vervolgens ook zelf aan het werk in het getto. Deze werkwijze ligt op zijn beurt in het verlengde van de gedragsanalytische aanpak. Met als kritisch punt dat Anderson partij kiest voor de aloude, burgerlijke waarden in de strijd tegen de code van de straat.

18. In de ogen van Foucault is het subject (en daarmee ook de innerlijkheid) niet op een naturalistische manier te reduceren. May 1993, blz.50. Maar deze stelling zelf valt niet te verdedigen zonder dat je in een metafysische valstrik terecht komt. Hij had niets anders kunnen doen dan de conclusie open laten. In dat opzicht is Sartre veel consequenter. Voor hem staat het subject tegenover de natuur. Van reductie kan geen sprake zijn. Aan de andere kant is dit subject vluchtig en breekbaar, inhoud heeft het niet. Het is louter *vernieting*, een innerlijk leven kent het niet. B.-H. Lévy, De eeuw van Sartre. Bert Bakker, Amsterdam, 2004, blz.196-197.

19. May 1993, blz.121.

20. De discussie in Nederland rond veiligheid werd door Hans Boetelier in een nieuw perceptief geplaatst. Hij stelt dat binnen een risicomaatschappij de roep om veiligheid steeds dringender wordt. Dit met een paradox tot gevolg: er is een vraag naar optimale vrijheid en een vraag naar optimale bescherming tegen de reële bedreigingen die mensen dagelijks omringen. In dat verband stelt hij dat de aloude utopieën over een 'andere, betere wereld' zijn verstomd. Verbetering van de situatie kan alleen nog worden bereikt door een stapsgewijze aanpak van de problemen binnen kleine groepen. Hans Boeteleer, De veiligheidsutopie.Boom, Meppel, 2002, blz .1- 22, De inleiding.

21. Nussbaum&Sen 2005 [R.Erikson, Descriptions of inequality], blz.68. Zie ook Id ., blz.77: 'But I suggest that welfare -or level of living- should be defined in terms of resources and conditions and is best measured by the use of descriptive indicators.'

22. Omdat mensen nogal eens de neiging hebben, om welke reden dan ook, hun persoonlijke negatieve omstandigheden positiever in te schatten dan ze zijn, loop je het gevaar dat er wordt afgezien van bepaalde noodzakelijke maatregelen. Desondanks menen sommigen dat je bij je beleid ook rekening moet houden met de belevingen van mensen. Nussbaum&Sen 2005 [E.Allardt,

Having, loving, being], blz.92-93. Een suggestie die behavioristen niet zullen overnemen. En volgens Erikson terecht: 'In a cross-sectional sample we would expect to get some association between conditions and satisfactions. Over time, however, it is even questionable whether we should expect any relation at all on an aggregate level, at least not if basic needs for food and shelter are covered.' Id. [R.Erikson, Descriptions of inequality], blz.78. [→ III.16. Begripsanalyse, de gelukkige slaaf)].
23. De harde strijd om ruimte en middelen, staat een redelijke en harmonieuze ontwikkeling in de weg. Toch zou het mogelijk moeten zijn om met vereende krachten deze problemen via nieuwe technologieën op te lossen. Dit wel op voorwaarde dat het afgelopen is met het verspillende en verwende leven dat de westerse maatschappij de wereldbevolking als voorbeeld geeft. Niet voor niets behoort zelfbeheersing de kern van iedere politieke beweging te zijn. Een voorbeeld van een nieuwe uitdagende aanpak bieden William McDonough en Michael Baumgart, die de recycling tot kern van de economische politiek hebben verheven ('Cradle to cradle'). Met grote successen bij de renovatie van de Ford-fabriek in Detroit en het ontwerpen van een volstrekt milieuvriendelijke auto voor diezelfde fabriek. Hun ideeën worden onder meer grootscheeps toegepast bij de stedenbouw in China. Voor een inleidend artikel: Helmar.org (Inspired mind ::Business, William McDonough).
24. Cavell 2004, blz.174.
25. Cavell 2004, blz.371.
26. Een puur aristotelische gedachte die door Cavell wordt aangevuld met de socratische gedachte dat je als filosoof alleen maar aan dit soort gesprekken kunt deelnemen (gesprekken die in theoretische zin niets anders zijn dan steden van woorden waarin mensen leven en waarin de filosofie vrij en openlijk wordt uitgeoefend). Cavell 2004, blz.321, blz.225.
27. Cavell 2004, blz.248.
28. Cavell 2004, blz.141.
29. Cavell 2004, blz.250.
30. Cavell 2004, blz. 3.
31. May 1993, blz.55.
32. Dit tegenover humanistische psychologen die juist wel een persoonlijke betrokkenheid eisen. Skinner bestrijdt dit: 'Personal knowledge, whether contingency shaped or rule governed, is not to be judged by how it feels, but by the help it offers in working toward a more effective culture.' BSS/CH 1984 [Skinner, Commentary ('Problem solving')], blz.591.
33. Belangwekkend is de omkeer die zich heeft voltrokken in het leven van Sartre: van voorvechter van het vrijheidsidee naar de verdediger van groep, horde, gemeenschap en massa als het fundament van het menselijke bestaan. Maar het gaat hier om een politieke zet. Dat het leven zich zou kunnen voltrekken in gemeenschappen als een kibboets of als Walden Two komt niet bij Sartre op. B.-H. Lévy op.cit., blz.405-419. Skinner maakt gedrag juist los van de sociaal-politieke context.
34. Democratie gaat uit van een legitimering van de macht. Maar zelfs dat roept grote problemen op: Pieron 2004 II. KCF.5.2.6. Legitieme macht.
35. Zie Pieron 2004 III. Exc.XXII.4. Kanttekeningen (bij de democratie).
36. Graa Boomsma: 'Gesloten geesten brengen het debat niet verder. ./. Democratie is geen *laissez-faire*, geen desinteresse en onverschilligheid, een houding die nog maar kort voor tolerantie werd aangezien. Democratie is rationele passie, redelijke hartstocht, ze is maakbaar dus ook veranderbaar.' G.Boomsma, Democratie als redelijke hartstocht. GA/11/11/05.
37.Voor Nederland ligt de situatie iets gunstiger dan in de VS en Frankrijk, er is veel beleid, getto's in de engere zin bestaan er nauwelijks. Marius Ernsting merkt op dat uiteindelijk de sociaal-economische omstandigheden -en niet de linkse intellectuelen- de maatschappelijke werkelijkheid bepalen. In zijn ogen heeft (daarom) een progressieve politiek zichzelf nog allerminst overleefd. Maar meer dan een oproep tot nadenken komt ook hij niet. M.Ernsting, Scandinavië, maar dan warmer. GA 13/01/06.
38. Pieron 2004 V. AD.III.3. Retoriek, Bijlage II (Adolf Hitler over ras, cultuur en vooruitgang).
39. Gaita 2004, blz.314.
40. Pieron 2004 I.8.8. Kritiek op de traditionele, moralistische terminologie. Vergelijk 8.8.3. het motto van Epicurus: 'Er is niemand die zich om een ander bekommert of het moet zijn ter wille van eigen voordeel.'

41. Soms met de ernstigste gevolgen: Gaitas eigen *Dutchwoman* handelt volstrekt onredelijk door er niet voor te zorgen dat haar joodse onderduikers elders onderdak vinden. Ze stuurt ze de straat op omdat ze zo nodig Hitler wil vermoorden (op diens halfjaarlijkse vakantie in Katwijk aan Zee). Een nogal onwaarschijnlijk verhaal dus, dat niettemin toch als een centraal voorbeeld dient binnen Gaitas betoog.
Terzijde: alleen gedragingen kunnen 'zondig' zijn, gedachten niet.
42. Gaita 2004, blz.74.
43. Gaita 2004, blz.90.
44. Waarom, zullen beiden stellen, moet je meedenken met het slachtoffer wie het kwaad is aangedaan -en dat doet Gaita- en niet met de dader die doelbewust en van zichzelf overtuigd zijn weg gaat en zich van geen kwaad bewust is?
45. Opvallend is de stelling van Gaita dat het nihilisme ('scepticism'), hoewel het dan verdorven is, toch niet incoherent hoeft te zijn (Gaita 2004, blz.317). En dat betekent dat Gaita in ieder geval de optie moet open houden dat dan de natuur, en daarmee de mens, verdorven en duivels is.

BIJLAGE I
vertalingen uit het Duits

1. Nietzsche

bladzijde 11. Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat "das Herz" gegen sich.

Een eigenlijke fysio-psychologie heeft strijd te leveren met onbewuste weerstanden in het hart van de onderzoeker, zij heeft 'het hart' tegen zich

bladzijde 13, motto. Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin, - er [der Mensch] ist Thier geworden, Thier, ohne Gleichniss, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott ("Kind Gottes", "Gott-mensch") war...

Ach, het geloof aan zijn waarde, uniciteit, onvervangbaarheid binnen de rangorde van de levende wezens is verdwenen, - de mens is dier geworden, dier zonder gelijkenis, aftocht, voorbehoud, hij die naar zijn vroegere overtuiging bijna God ('kind van God', 'God-mens') was...

bladzijde 14. Ich misstraue Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.

Ik wantrouw systematici en ga hun uit de weg. De wil tot systeem is een gebrek aan rechtschapenheid.

bladzijde 23, noot 9. Der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgend einem anderen Thier dar. Der gesammte Thier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht von Niederen zum Höheren. Sondern Alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander.

De mens als soort houdt in vergelijking tot welk ander dier dan ook geen vooruitgang in. De totale dieren- en plantenwereld ontwikkelt zich niet van lager naar hoger. Maar alles tegelijk, en over elkaar en door elkaar heen en tegen elkaar in.

bladzijde 78. Denn mit einer ächten und ernst durchgeführten Darwinistischen ethik hätte man die Philister gegen sich, den mann bei allen solchen Ausfällen für sich hat.

Want met een echte en serieus doorgevoerde darwinistische ethiek zou men de bekrompen kleinburger, die men bij zulke schaamteloze redeneringen voor zich heeft, tegen zich hebben.

bladzijde 109, motto's. Wir sprechen von Natur und vergessen uns dabei: wir selber sind Natur, quand même -. Folglich ist Natur etwas ganz Anderes als Das, was wir beim Nennen ihres Namens empfinden.

We spreken van natuur en vergeten daarbij: wij zijn zelf natuur, quand même-. Dus is natuur heel iets anders dan dat wat we bij het noemen van haar naam voelen.

Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewige lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld - und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich.

Een worden en vergaan, een bouwen en verwoesten, zonder iedere morele toerekening, in eeuwig gelijke onschuld, heeft binnen deze wereld alleen het spel van de kunstenaar en van het kind.

En zo, zoals het kind en de kunstenaar speelt, speelt het eeuwige, levende vuur, bouwt op en verwoest, in onschuld - en dit spel speelt de Aeon met zichzelf.

Wille zur Macht als Erkenntniss - nicht "erkennen", sondern schematisiren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfniss genug thut.

Wil tot macht als kennis - niet 'kennen', maar schematiseren, de chaos zoveel regelmaat en vormen opleggen dat het aan onze praktische behoefte voldoet.

bladzijde 111. Noch nie hat eine Religion, weder mittelbar noch unmittelbar, weder als Dogma noch als Gleichniss, eine Wahrheit enthalten.

Nog nooit heeft een godsdienst, direct noch indirect, noch als dogma noch als parabel, een waarheid bevat.

Kurz dass wir Gott als Gott leugnen. Er ist der Gipfel der psychologischen Verlogenheit des Menschen.

Kortom, wij loochenen God als God. Hij is het toppunt van de psychologische leugenachtigheid van de mens.

[J]a die Aussicht ist nicht abzuweisen, dass der volkommne und endgültige Sieg des Atheismus die Menschheit von diesem ganzen Gefühl, Schulden gegen ihren Anfang, ihre causa prima zu haben, lösen dürfte. Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zu einander. -

Ja, het zou best eens zo kunnen zijn dat de volkomen en definitieve overwinning van het atheïsme de mensheid wel eens van dit totale gevoel -schuld tegenover haar begin, haar prima causa-, zou kunnen bevrijden. Atheïsme en een aard van tweede onschuld behoren bij elkaar.

Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires; insgleichen, dass die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Leibenskeim ausmachten, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist.

Langzamerhand is het me duidelijk geworden wat iedere grote filosofie tot dusver was: namelijk de zelfbekentenis van zijn grondlegger en een soort van ongewilde en onopzettelijke mémoires; ook dat de morele (of amorele) bedoelingen in iedere filosofie de eigenlijke levenskiem zijn, waaruit telkens de hele plant is gegroeid.

bladzijde 112. Eine Vorliebe der Stärke für Fragen, zu denen Niemand heute den Muth hat; der Muth zum Verbotenen; die Vorherbestimmung zum Labyrint.

Een voorliefde van de sterke voor vragen waarvoor niemand vandaag de moed heeft, de moed tot het verbodene; de voorbeschikking tot het labyrint.

bladzijde 113. Welche irdische Existenz spiegeln diese widerlich-furchtbaren theogonischen Sagen wieder: ein Leben, über dem, allein die *Kinder der Nacht*, der Streit, die Liebesbegier, die Täuschung das Alter und der Tod walten.

Welk aards bestaan weerspiegelen deze weerzinwekkende en verschrikkelijke theogonische sagen: een leven waarover alleen de kinderen van de nacht, *de strijd, de liefdeslust, het bedrog, de ouderdom en de dood heersen.*

Ohne Mythus aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkracht verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab. Alle Kräfte der Phantasie und des Apollinischen Traumes werden erst durch den Mythus aus ihrem wahllosen Herumschweifen gerettet.

Zonder mythe evenwel raakt iedere cultuur haar gezonde scheppende natuurkracht kwijt: pas een met mythen omgeven horizon sluit een gehele cultuurbeweging als eenheid af. Alle krachten van de fantasie en van de apollinische droom worden pas door de mythe uit hun blindelings rondzwerven verlost.

So blind und toll am Leben zu hängen, um keinen höhern Preis, ferne davon zu wissen, dass und warum man so gestraft wird, sondern gerade nach dieser Strafe wie nach einem Glücke mit der Dummheit einer entsetzlichen Begierde zu lechzen - das heisst Thier sein; und wenn die gesammte Natur sich zum Menschen hindrängt, so giebt sie dadurch zu verstehen, dass er zu ihrer Erlösung vom Fluche des Thierlebens nöthig ist und dass endlich in ihm das Dasein sich einen Spiegel vorhält, auf dessen Grunde das Leben nicht mehr sinnlos, sondern in seinem metaphysischen Bedeutsamkeit erscheint.

Zo blind en dwaas aan het leven te hangen, geen hogere prijs op het oog, ver van te weten dat en waarom men zo wordt gestraft, maar juist naar deze straf als naar een geluk met de domheid van een verschrikkelijke begeerte te snakken - dat is een dier zijn; en wanneer de hele natuur drukkend inwerkt op de mens dan geeft ze daarmee te kennen dat [dezestraf] voor hun verlossing van de vloek van het dierenleven nodig is en dat het bestaan uiteindelijk in haar zich een spiegel voorhoudt op grond waarvan het leven nietmeer zinloos is maar in zijn metafysische betekenis verschijnt.

bladzijde 114. Und so bedarf die Natur zuletzt des Heiligen, an dem das Ich ganz zusammengeschmolzen ist und dessen leidendes Leben nicht oder fast nicht mehr individuell empfunden wird, sondern als tiefstes Gleich- Mit- und Eins-Gefühl in allem Lebendigen: des Heiligen, an dem jenes Wunder der Verwandlung eintritt, auf welches das Spiel des Werdens nie verfällt, jene endliche und höchste Menschwerdung, nach welcher alle Natur hindrängt und -treibt, zu ihrer Erlösung von sich selbst.

En zo heeft de natuur tenslotte het heilige nodig, waarmee het ik geheel is samengesmolten en waarvan het lijdende leven niet of bijna niet meer individueel wordt ondervonden, maar als diepste gevoel van gelijkheid, samenzijn en eenheid met al het levende: van het heilige, waaraan dat wonder van de verandering zich vastzet, waaraan het spel van het worden nooit ten offer valt, die uiteindelijke en hoogste menswording, in welke richting alle natuur aandringt en aandrijft als haar verlossing van zichzelf.

Die Wissenschaft stürtzt sich, ohne solches Auswählen, ohne solchen Feingeschmack, auf alles Wissbare, in der blinden Begierde, alles um jeden Preis erkennen zu wollen; das philosophische Denken dagegen ist immer auf der Fährte der wissenswürdigsten Dinge, der grossen und wichtigen Erkenntnisse.

De wetenschap stort zich, zonder zo'n selectie, zonder zo'n gevoel voor het verfijnde, op al het kenbare, in de blinde begeerte om alles tot welke prijs ook te willen kennen; het filosofische denken daarentegen is altijd op het spoor van de meest wetenswaardige dingen, van de grote en gewichtige vormen van kennis.

Was hier der Vers für den Dichter ist, ist für den Philosophen das dialektische Denken: nach ihn greift er, um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrificiren. Und wie für den Dramatiker Wort und Vers nur das Stammeln in einer fremden Sprache sind, um in ihr zu sagen, was er lebte und schaute, so ist der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik und wissenschaftliches Reflektiren zwar einerseits das einzige Mittel, um das Geschaute mitzutheilen, aber ein kümmerliches Mittel, ja im Grunde eine metaphorische, ganz und gar ungetreue Übertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache.

Wat hier het vers voor de dichter is, is voor de filosoof het dialectische denken: hiernaar grijpt hij, om aan zijn betovering vast te houden, om haar te verstenen. En zoals voor de toneelschrijver woord en vers alleen maar het stamelen is in een vreemde taal, om erin te zeggen wat hij doormaakte en zag, zo is de uitdrukking van die diepe filosofische intuïtie door dialectiek en weten-

schappelijk nadenken aan de ene kant weliswaar het enige middel om het waargenomene mee te delen, maar een jammerlijk middel, ja in grond van de zaak een metaforische, geheel en al onbetrouwbare overdracht in een andere sfeer en taal.

bladzijde 115. Jeder Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, dass aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als ein Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und kaum gebändigt.

Iedere neiging om metaforen te vormen, die fundamentele neiging van de mens, die men geen ogenblik kan wegcijferen, omdat men dan daarmee de mens zelf zou wegcijferen, is daardoor -namelijk dat uit haar vervluchtigde getuigenissen, de begrippen, een regelmatige en starre nieuwe wereld als een citadel voor hem wordt gebouwd- in waarheid niet bedwongen en nauwelijks aan banden gelegd.

bladzijde 116. [Ich] denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal "undendlich" geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.

Ik denk dat wij vandaag op zijn minst ver verwijderd zijn van de lachwekkende onbescheidenheid om vanuit onze kant voor te schrijven dat men alleen vanuit deze hoek perspectieven zou mogen hebben. De wereld is voor ons veeleer nog eens 'oneindig' geworden: inzoverre we de mogelijkheid niet kunnen afwijzen dat zij oneindige interpretaties in zich sluit.

[W]ährend das Nächste, das Um-uns und In-uns allmählich Farben und Schönheiten und Räthsel und Reichthümer von Bedeutung aufzuzeigen beginnt, von denen sich die ältere Menschheit nichts träumen liess.

Terwijl het meest nabije, dat wat om ons heen en in ons is, langzamerhand kleuren en schoonheden en raadsels en rijkdommen van betekenis begint aan te wijzen waarvan de oudere mensheid niet dromen kon.

In der Wissenschaft haben die Ueberzeugungen kein Bürgerrecht, so sagt man mit gutem Grunde: erst wenn sie sich entschliessen, zur Bescheidenheit einer Hypothese, eines vorläufigen Versuchs-Standpunktes, einer regulativen Fiktion herabzusteigen, darf ihnen der Zutritt und sogar ein gewisser Werth innerhalb des Reichs der Erkenntniss zugestanden werden, - immerhin mit der Beschränkung, unter polizeiliche Aufsicht gestellt zu bleiben, unter die Polizei des Misstrauens.

Binnen de wetenschap hebben overtuigingen geen burgerrecht, zegt men op goede gronden: pas wanneer zij besluiten om af te dalen naar de bescheidenheid van een hypothese, van een voorlopig proefondervindelijk standpunt, van een regulatieve fictie, mag hun de toegang en zelfs een zekere waarde binnen het rijk van de kennis worden toegestaan, - voor mijn part met de inperking dat zij blijvend onder politietoezicht wordt gesteld, onder de politie van het wantrouwen.

Wenn die Wissenschaft nicht an die Lust der Erkenntniss, an den Nutzen des Erkannten geknüpft wäre, was läge uns an der Wissenschaft?

Wanneer de wetenschap niet met het plezier van de kennis, met het nut van het gekende zou zijn verbonden, wat deerde ons dan de wetenschap?

bladzijde 117. Die bösen Handlungen, welche uns jetzt am meisten empören, beruhen auf dem Irrthume, dass der Andere, welcher sie uns zufügt, freien Willen haben, also dass es in seinem Belieben gelegen habe, uns diess Schlimme nicht anzuthun.

De boosaardige handelingen die ons nu het meest woedend maken, berusten op de vergissing dat de ander die ze ons aandoet, een vrije wil bezit, dus dat hij de keuze had om ons dit slechte niet aan te doen.

[D]u wirst gethan! in jedem Augenblicke! Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer.

Je wordt gedaan! Ieder ogenblik. De mensheid heeft ten alle tijde het activum en passivum verwisseld, het is haar eeuwige grammaticale blunder.

Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will: in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet "böse" so viel wie "individuell", "frei", "willkürlich", "ungewohnt", "unvorhergesehen", "unberechenbar".

De vrije mens is onzedelijk omdat hij in alles van zichzelf en niet van een gewoonte afhankelijk wil zijn: in alle oorspronkelijke situaties van de mensheid betekent 'kwaad' zo veel als 'individueel', 'vrij', 'willekeurig', 'niet gebruikelijk', 'onvoorzien', 'onberekenbaar'.

Auf einer verborgenen Waldwiese sieht er den grossen Pan schlafend; alle Dinge der Natur sind mit ihm eingeschlafen, einen Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte - so dünkt ihm. Er will Nichts, er sorgt sich um Nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt, - es ist ein Tod mit wachen Augen. Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah, und soweit er sieht, ist Alles in ein Lichtnetz eingesponnen und gleichsam darin begraben. Er fühlt sich glücklich dabei, aber es ist ein schweres, schweres Glück.

Op een verborgen bosweide ziet hij de grote Pan, slapend; alle dingen van de natuur zijn met hem ingeslapen, een uitdrukking van eeuwigheid op het gezicht - dunkt hem. Hij wil niets, hij is om niets bezorgd, zijn hart staat stil, alleen zij oog leeft, - het is een dood met wakkere ogen. Veel ziet de mens daar wat hij nooit zag, en zover hij ziet is alles in een net van licht ingesponnen en als het ware daarin begraven. Hij voelt zich er gelukkig bij, maar het is een zwaar, zwaar geluk.

bladzijde 118. Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhasst: höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrthum, die Einbildung, den Wahngeist lachen?

Het spreken, ja het denken ga ik haten: hoor ik dan niet achter ieder woord de dwaling, de inbeelding, de waangeest lachen?

Und so kommt der Abend herauf, stürmereicher und thatenvoller als selbst der Morgen war. - Den eigentlich thätigen Mendschen erscheinen die länger währenden Zustände des Erkennens fast unheimlich und krankhaft, aber nicht unangenehm.

En zo komt de avond op, rijker aan stormen en voller aan daden dan zelfs de morgen was. - De eigenlijk actieve mens schijnt deze langer durende toestanden van kennen bijna griezelig en ziekelijk, maar niet onaangenaam toe.

Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts Mehr ist, - dass unter allen diesen Träumenden auch ich, der "Erkennende", meinem Tanz tanze, dass der Erkennende ein Mittel ist, den irdischen Tanz in die Länge zu ziehen und insofern zu den Festordnern des Daseins gehört.

Schijn is voor mij het actieve en levende zelf, dat zover het in zijn zelfspot gaat, mij laat voelen dat er hier schijn en dwaallicht en de dans van geesten en niets meer is, - dat onder al deze dromenden ook ik, de 'kennende' mijn dans dans, dat de kennende een middel is de aardse dans te verlengen en inzoverre tot de vaste ordeningen van het bestaan behoort.

Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemanden so leicht das Recht darauf zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Werthmaass hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug unmenschlich erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste unfreiwillige Parodie hinstellt - und mit dem, trotzalledem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt ...

Een ander ideaal doemt voor ons op, een wonderlijk, verleidelijk ideaal vol gevaren, waartoe we niemand zouden willen overhalen omdat wij niemand zo gemakkelijk het recht erop toestaan: het ideaal van een geest die naief, dat betekent ongewild en uit een overstromende volheid en overweldigende kracht met alles speelt wat tot dusver heilig, goed, onaantastbaar, goddelijk heette; voor wie het hoogste waaraan het volk redelijkerwijze zijn waarde ontleent, reeds zoveel als gevaar, verval, vernedering of, minstens, zoveel als ontspanning, blindheid, tijdelijke zelfvergetelheid zou betekenen; het ideaal van een menselijk-bovenmenselijk welzijn en welwillendheid, dat dikwijls genoeg onmenselijk zal schijnen, bijvoorbeeld wanneer het naast de gehele aardse ernst tot nu toe, naast alle soort van plechtigheid in gebaar, woord, klank, blik, moraal en plicht [dit alles] als de onvrijwillige parodie ervan afschildert - en waarmee, desondanks, misschien de grote ernst pas begint, het eigenlijke vraagteken pas wordt geplaatst, het noodlot van de ziel zich keert, de wijzer vooruitgaat, de tragedie begint...

bladzijde 119. Die Vieldeutigkeit der Welt als Frage der Kraft, welche die Dinge unter der Perspektive ihres Wachsthums ansieht.

De veelzinnigheid van de wereld als vraag van de kracht die de dingen onder het perspectief van hun groei beziet.

Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern - so lehre ich's dich - Wille zur Macht.

Alleen waar leven is, is ook wil: maar niet wil tot leven maar -zo leer ik je- wil tot macht.

[O]b nicht überall, wo "Wirkungen" anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt - und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist.

Of niet overal waar 'werkingen' worden erkend, wil op wil werkt - en of niet al het mechanische gebeuren, inzover daarin kracht actief wordt, juist wilskracht, wilswerking is.

[D]as Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: "die ewige Wiederkehr". Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das "Sinnlose") ewig!

Het bestaan, zoals het er is, zonder zin en doel, maar onvermijdelijk terugkerend, zonder een finale in het niets: 'de eeuwige wederkeer'. Dat is de meest extreme vorm van nihilisme: het niets (het 'zinloze') eeuwig.

bladzijde 120. Jeder Naturalismus in der Moral, das heisst jede gesunde Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht ./. Die widernatürliche Moral, das heisst fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade gegen die Instinkte des Lebens.

Ieder naturalisme in de moraal, dat betekent iedere gezonde moraal wordt door een levensinstinct beheerst. ./. De tegennatuurlijke moraal, dat betekent bijna iedere moraal die tot nu toe is geleerd, vereerd en gepredikt, richt zich omgekeerd juist tegen de levensinstincten.

Jede Kunst, jede Philosophie darf als Heil- und Hülfsmittel des wachsenden oder des niedergehenden Lebens angesehen werden: sie setzen immer Leiden und Leidende voraus. Aber es giebt zweierlei Leidende, einmal die an der Überfülle des Lebens Leidende, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Einsicht und Aussicht auf das Leben - und sodann die an der Verarmung des Lebens Leidenden, die Ruhe, Stille, glattes Meer oder aber den Rausch, den Krampf, die Betäubung von Kunst und Philosophie verlangen. Die Rache am Leben selbst - die wollüstigste Art Rausch für solche Verarmte! ...

Iedere kunst, iedere filosofie mag wordenbeschouwd als heils- en hulpmiddel voor het groeiende of neergaande leven: ze veronderstellen altijd lijden en iemand die dat ondergaat. Maar er zijntweeerlei manieren om het te ondergaan, ten eerste de aan de overvloed van het leven lijdende, die een dionysische kunst willen en evenzo een tragisch inzicht en uitzicht op het leven - en dan de aan de verarming van het leven lijdende, die rust, stilte, een gladde zee of evenwel de roes, de kramp, de verdoving door kunst en filosofie verlangen. De wraak aan het leven zelf - de wellustige soort roes voor zulke verarmden!...

bladzijde 121. - [U]nd sie würden nicht die Stärksten sein, wenn sie nicht auch die Enttäuschtesten gewesen wären! Denn das ist die Probe ihrer Kraft: erst aus der ganzen Krankheit der Zeit heraus müssen sie zu ihrer Gesundheit kommen. Der späte Frühling ist ihr Abzeichen; fügen wir hinzu: auch die späte Thorheit, die späte Narrheit, die späte Übermüthigkeit!

En zouden zij niet de sterksten zijn als ze niet ook de meest teleurgestelden zouden zijn geweest! Want dat is het bewijs van hun kracht: eerst vanuit de gehele ziekte van de tijd vandaan moeten zij tot hun gezondheid komen. De late lente is hun ond erscheidingsteken; voegen we eraan toe: ook de late dwaasheid, de late zotheid, de late overmoedigheid.

Es bedürfte zu jenem Ziele einer andren Art Geister ./. Geister, durch Kriege und Siege gekräftigt, denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfniss geworden ist ./. Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen musste, vom grossen Ekel, von Willem zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgiebt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts - er muss einst kommen...

Voor dit doel is er een andere soort van geesten *nodig ./. Geesten door oorlog en overwinning sterk gemaakt, voor wie de verovering, het avontuur, het gevaar, de smart zelfs een vereiste is geworden ./. Deze mens van de toekomst die ons evengoed van het huidige ideaal zal verlossen als van dat wat hieruit moest voortkomen -van diepe walging, van wil tot niets, van nihilisme-, deze klokslag op de middag en de grote beslissing, die de wil weer vrij maakt, die de aarde haar doel en de mens zijn hoop teruggeeft, deze antichrist en antinihilist, deze overwinnaar van God en van het niets - hij moet eens komen...*

Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, - es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen ... Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen! - Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine prima causa zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium, noch als "Geist' eine Einheit ist, dies erst ist die grosse Befreiung, - damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt ... Der Begriff "Gott" war bisher der grösste Einwand gegen das Dasein ... Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die Welt. -

Men is er noodzakelijk, men is een brok noodlot, men behoort tot het geheel, men bevindt zich binnen het geheel,- er is niets wat ons bestaan zou kunnen richten, meten, vergelijken, veroorde-

len, want dat betekent het geheel richten, meten, vergelijken, veroordelen ... Maar er is niets buiten het geheel!- Dat niemand meer verantwoordelijk wordt gemaakt, dat de wijze van het Zijn niet meer op een prima causa mag worden teruggevoerd, dat de wereld noch als bewustzijn noch als geest een eenheid is, dat is pas de grote bevrijding, - daarmee is pas de onschuld van het Worden weer hersteld... Het begrip 'God' was tot nu toe het grootste struikelblok voor het bestaan... Wij loochenen God, wij loochenen de verantwoordelijkheid in God: daarmee pas verlossen we de wereld. -

bladzijde 122. Verglichen mit dem Künstler ist das Erscheinen des wissenschaftlichen Menschen in der That ein Zeichen einer gewissen Eindämmung und Niveau-Erniedrigung des Lebens. Aber auch einer Verstärkung, Strenge, Willenskraft.

Vergeleken met de kunstenaar is de verschijning van de wetenschappelijke mens inderdaad een teken van een zekere indamming en daling van niveau van het leven. Maar ook een versterking, gestrengheid, wilskracht.

Natürlicher is unsere Schätzung grosser Menschen und Dinge: wir rechnen die Leidenschaft als ein Vorrecht, wir finden nichts gross, wo nicht ein grosses Verbrechen einbegriffen ist; wir concipiren alles Gross-sein als ein Sich-ausserhalbstellen in Bezug auf Moral.

Natuurlijker is onze taxatie van grote mensen en dingen: wij rekenen de hartstocht als een voorrecht, wij vinden niets groot waar niet een groot misdrijf is inbegrepen; groot is naar onze opvatting iets als het zich buiten de moraal plaatst.

Die Kunst gilt hier als einzige überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens: als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische par exellence...

De kunst geldt hier als enige superieure tegenkracht tegen alle wil tot loochening van het leven: als het antichristelijke, antiboeddhistische, antinihilistische bij uitstek ...

Eigentlicher Zweck alles Philosophirens die intuitio mystica.

Eigenlijk doel van alle filosoferen de intuitio mystica.

[H]ier ist für alles Griechische die grosse Tiefe, das grosse Schweigen, - man kennt die Griechen nicht, so lange hier der verborgene unterirdische Zugang noch verschüttet liegt. Zudringliche Gelehrten-Augen werden niemals etwas in diesen Dingen sehen.

Voor alles Grieks is hier de grote diepte, het grote zwijgen, - men kent de Grieken niet zolang hier de verborgen onderaardse toegang nog bedolven ligt. Opdringerige geleerden-ogen zullen nooit iets in deze dingen zien.

bladzijde 123, motto. Die "Wahrheit" is folglich verhängnissvoller als der Irrthum und die Unwissenheit, weil sie Kräfte unterbindet, mit denen an der Aufklärung und Erkenntniss gearbeitet wird.

De 'waarheid' is dus noodlottiger dan de vergissing en de onwetendheid omdat zij krachten tegengaat waarmee aan de verheldering en kennis wordt gewerkt.

Dass wir zuletzt doch lieber in dieser als in einer andren Zeit leben wollen, ist wesentlich das Verdienst der Wissenschaft und gewiss gab es für kein Geschlecht eine solche Summe von edlen Freuden, wie für unseres - wenn auch unser Geschlecht gerade nicht den Magen und Gaumen hat, viel Freu de empfinden zu können.

Dat wij uiteindelijk toch liever in deze dan in een andere tijd willen leven is in essentie de verdienste van de wetenschap en zeker is er voor geen geslacht zo'n som van edele vreugden als voor het onze - hoewel ons geslacht juist niet de maag en het verhemelte bezit om er veel vreugde aan te kunnen beleven.

[D]as regiert kein "Gesetz". Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Füreinander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als "an-sich" in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mythologisch.

Er regeert geen 'wet'. Wij zijn het die alleen de oorzaken, het naast elkaar, het voor elkaar, de betrekkelijkheid, de dwang, het getal, de wet, de vrijheid, de grondslag, het doel hebben verzonnen; en wanneer wij deze tekenwereld als 'an sich' in de dingen inbrengen, er doorheen mengen, dan doen we, zoals we altijd hebben gedaan, namelijk aan mythologie.

bladzijde 124. [U]nter den bisher bekannt gewordenen Typen des Pessimismus scheint keiner diesen Grad von Bösartigkeit erreicht zu haben. Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt: es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt ... Wir haben Lüge nöthig, um über diese Realität, diese "Wahrheit" zum Sieg zu kommen, das heisst, um zu leben...

Onder de tot nu toe bekend geworden typen van pessimisme schijn geen enkele deze graad van kwaadaardigheid te hebben bereikt. Hier ontbreekt de tegenstelling tussen een ware en schijnbare wereld: er is maar één wereld, en deze is vals, huiveringwekkend, vol tegenspraak, verleidelijk, zonder zin... Een wereld die er zo voorstaat, is de ware wereld... We hebben de leugen nodig om deze werkelijkheid, deze 'waarheid' de baas te worden, dat betekent, om te leven...

- Hätten wir nicht die Künste gut geheissen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die algemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird - die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins -, gar nicht auszuhalten. Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Consequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den guten Willen zum Scheine.

-Zouden we de kunsten niet goed hebben genoemd en deze soort cultus van het onware hebben uitgevonden: dan zou het inzicht in de algemene onwaarheid en leugenachtigheid, die ons tegenwoordig door de wetenschap wordt gegeven -het inzicht in de waan en dwaling als een voorwaarde van het kennende en voelende bestaan- helemaal niet zijn uit te houden. De redelijkheid zou dan walging en zelfmoord tot gevolg hebben. Nu heeft onze redelijkheid evenwel een tegenmacht die ons helpt zulke gevolgtrekkingen te ontwijken: de kunst, als de goede wil tot de schijn.

- [D]ass es das *Maass der Kraft* ist, wie sehr wir uns die Scheinbarkeit, die Nothwendigkeit der Lüge eingestehn können, ohne zu Grunde zu gehn. Insofern könnte Nihilism, als *Leugnung* einer wahrhaften Welt, eines Seins, eine göttliche Denkweise sein: - - -

- Dat het de mate van kracht is in hoeverre wij aan de schijnbaarheid, aan de noodzaak van de leugen kunnen toegeven zonder te gronde te gaan. In zoverre zou nihilisme, als loochening *van een ware wereld, van een Zijn, een goddelijke manier van denken kunnen zijn.: - - -*

Das vernünftige Denken ist ein Interpretiren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.

Het redelijke denken is een interpreteren naar een schema dat wij niet kunnen afwerpen.

bladzijde 125. O sancta simplicitas! In welcher seltsamen Vereinfachung und Fälschung lebt der Mensch!

O sancta simplicitas! In wat voor zonderlinge vereenvoudiging en vervalsing leeft de mens!

[D]ie Wissenschaft [ist] heute ein Versteck für alle Art Missmuth, Unglauben, Nagewurm, despectio sui, schlechtes Gewissen, - sie ist die Unruhe der Ideallosigkeit selbst, das Leiden am Mangel

der grossen Liebe, das Ungenügen an einer unfreiwilligen Genügsamkeit. Oh was verbirgt heute nicht Alles Wissenschaft! wie viel soll sie mindestens verbergen!

De wetenschap is tegenwoordig een schuilplaats voor alle mistroostigheid, ongeloof, wroeging, despectio sui, slecht geweten, - zij is de onrust zelf met haar gebrek aan idealen, zij lijdt aan het gemis van de grote liefde, haar onvrijwillige bescheidenheid biedt enkel misnoegen. O wat verdoezelt wetenschap tegenwoordig niet alles! hoeveel behoort zij minstens te verdoezelen!

-die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens....

-de wetenschap vanuit het perspectief van de kunstenaar zien, de kunst evenwel vanuit dat van het leven...

bladzijde 126, noot 23. immer bestimmter redende, immer Bestimmteres verlangenden...

... steeds meer zekerder sprekend, steeds naar iets zekerders verlangend...

bladzijde 127, noot 32. [K]urz, metaphysisch geredet: wenn das Werden in das Sein oder ins Nichts münden könnte, so müsste dieser Zustand erreicht sein. Aber er ist nicht erreicht: woraus folgt ...

Kortom, metafysisch gesproken: als het Worden in het Zijn of in het niets zou kunnen uitmonden dan zou deze toestand bereikt moeten zijn. Maar zij is niet bereikt, waaruit volgt...

bladzijde 127, noot 33. [N]icht im Sinne der fehlende Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere äesthetischen Menschlichkeiten heissen.

... niet in de zin van de falende noodzaak, maar van de falende ordening, opbouw, vorm, schoonheid, wijsheid, en hoe ook al onze esthetische menselijkheden heten.

bladzijde 128, noot 61. Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen.

Want de psychologie is voortaan weer de weg naar de fundamentele problemen.

bladzijde 130, noot 132. - unsere dichterisch-logische Macht, die Perspektiven zu alle Dingen festzustellen.

-onze dichterlijk-logische macht om de perspectieven tot alle dingen vast te stellen.

bladzijde 130, noot 133. ... ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wisses.

... is de zotheid zelf het masker voor een noodlottig al te zeker weten.

bladzijde 131, noot 157. Der Irrthum hat den Menschen so tief, so zart, erfinderisch gemacht.

De dwaling heeft de mens zo diep, zo teer, vindingrijk gemaakt.

bladzijde 133. Allen Denen, welche so grossthuerisch von der Wissenschaftlichkeit ihrer Metaphysik reden, soll man gar nicht antworten; es genügt, sie an dem Bündel zu zupfen, welches sie, einigermaassen scheu, hinter ihren Rücken verborgen halten; gelingt es, dasselbe zu lüpfen, so kommen die Resultate jener Wissenschaftlichkeit, zu ihren Erröthen, an's Licht: einer kleiner lieber Herr-gott, eine artige Unsterblichkeit, vielleicht etwas Spiritismus und jedenfalls ein ganzer verschlungener Haufen von Armen-Sünder-Elend und Pharisäer-Hochmut.

Allen die zo opschepperig van de wetenschappelijkheid van hun metafysica spreken, behoort men zelfs niet te antwoorden; het is voldoende aan de bagage te trekken die zij, enigszins schuw,

achter hun rug verborgen houden; lukt het deze maar eventjes in te zien dan komen de resultaten van hun wetenschappelijkheid blozend aan het licht: een kleine lieve Heer-god, een zoete onsterfelijkheid, misschien wat spiritisme en in ieder geval een geheel verwarde hoop aan arme-zondaarellende en farizeïsche hoogmoed.

Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...

Ik ben bang dat we God niet kwijtraken omdat wij nog geloof hechten aan de grammatica...

bladzijde 134. Wir besitzen heute genau so weit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugnis der Sinnen anzunehmen, - als wir sie noch schärfen, bewaffnen, zu Ende denken lernten. Der Rest ist Missgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft: will sagen Metaphysik, Theologie, Psychologie, Erkenntnisstheorie. Oder Formal-Wissenschaft, Zeichenlehre: wie der Logik und jene angewandte Logik, die Mathematik.

Wij bezitten tegenwoordig precies zoveel wetenschap als wij besloten hebben het getuigenis van de zintuigen te aanvaarden, -als wij ze nog scherpen, bewapenen, tot het einde toe leerden denken. De rest is misgeboorte en nog-niet-wetenschap: dat wil zeggen metafysica, theologie, psychologie, kentheorie. Of formele wetenschap, tekenleer: zoals de logica en de toegepaste logika, de wiskunde.

bladzijde 135. Die Falschheit erscheint so tief, so allseitig, der Wille ist dergestalt gegen das direkte Sich-selbst-Erkennen und Bei-Namen-nennen gerichtet, dass die Vermuthung sehr grosse Wahrscheinlichkeit hat: Wahrheit, Wille zur Wahrheit sei eigentlich etwas ganz Andres und auch nur eine *Verkleidung.*

De valsheid lijkt zo diep, zo alzijdig, de wil is zodanig gericht tegen zelfkennis en het bij-name-noemen dat het vermoeden wel zeer waarschijnlijk is: waarheid, wil tot waarheid is eigenlijk heel iets anders en ook maar een verhulling.

Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt "es giebt nur Thatsachen", würde ich sagen: nein gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum "an sich" feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. "Es ist alles subjektiv" sagt ihr: aber schon das ist Auslegung, das "Subjekt" ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes. - Ist es zuletz nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen. Schon das ist Dichtung, Hypothese. Soweit überhaupt das Wort "Erkenntniss" Sinn hat, ist die Welt erkennbar, aber sie ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne "Perspektivismus". Unsre Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspective, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.

Tegen het positivisme dat bij het verschijnsel 'er zijn alleen maar feiten' blijft staan, zou ik willen zeggen: nee juist feiten zijn er niet, alleen maar interpretaties. Wij kunnen geen factum 'an sich' vaststellen: wellicht is het onzin zoiets te willen. 'Alles is subjectief' zeg je: maar dat is al uitleg, het 'subject' is niet een gegeven, maar iets dat er is ingelegd, er achter gestopt. - Is het tenslotte nodig de interpretator achter de interpretatie te plaatsen. Dat is al verdichting, hypothese. In zoverre het woord 'kennis' hoe dan ook betekenis heeft, is de wereld kenbaar, maar zij is anders te verklaren, zij heeft geen betekenis achter zich, maar ontelbare betekenissen 'perspectivisme'. Het zijn onze behoeften om de wereld uit te leggen: onze instincten en hun voor en tegen. Ieder instinct is een manier van heerszucht, ieder heeft zijn eigen perspectief dat het als norm de overige instincten graag zou willen opdringen.

bladzijde 136. Der ganze Erkenntniss-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat - nicht auf Erkenntniss gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge.

Het gehele ken-apparaat is een apparaat dat abstraheert en vereenvoudigt - niet op kennis gericht, maar op controle over de dingen.

Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches "Erkennen"; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser "Begriff" dieser Sache, unsre "Objektivität" sein.

Er bestaat alleen maar een perspectivistisch zien, alleen maar een perspectivistisch 'kennen'; en des te meer hartstochten wij over een zaak aan het woord laten komen, des te meer ogen, verschillende ogen wij voor dezelfde zaak weten in te zetten, des te vollediger zal ons 'begrip' van deze zaak, onze 'objectiviteit' zijn.

In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. Der organische Prozess setzt fortwährendes *Interpretiren* voraus.'

In waarheid is interpretatie zelf een middel om meester over iets te worden. Het organische proces onderstelt een voortdurend interpreteren.

[I]n der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswille; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachsthum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.

In de natuur heerst niet een noodtoestand, maar de overvloed, de verspilling, zelfs tot in het absurde. De strijd om het bestaan is maar een uitzondering, een tijdelijke beperking van de levenswil; de grote en kleine strijd draait vooral om het overwicht, om groei en uitbreiding, om macht overeenkomstig de wil tot macht, die evenzo de wil van het leven is.

bladzijde 137, noot 5. Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an der Grammatik erheben?

Zou de filosoof zich niet boven de goedgelovigheid in de grammatica mogen verheffen?

bladzijde 137, noot 8. Die Nase zum Beispiel, von der noch kein Philosoph mit Verehrung und Dankbarkeit gesprochen hat...

De neus bijvoorbeeld, waarover nog geen filosoof met eerbied en dankbaarheid heeft gesproken...

bladzijde 138, noot 28. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art.

Het levende is maar een soort van de dood, en een zeer zeldzamesoort.

bladzijde 154. die Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von der Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier.

... de leer van het soevereine Worden, van de vloeibaarheid van alle begrippen, typen en manieren van doen, van het gebrek aan kernverschillen tussen mens en dier.

Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf Machterweiterung hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert.

Zichzelf in stand willen houden is de uitdrukking van een noodtoestand, een beperking van de eigenlijke basisdrift van het leven, die op vermeerdering van macht uit is en in deze wil dikwijls genoeg dit zelfbehoud ter discussie stelt en opoffert.

- Alles, was wir brauchen und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellingen

und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Gross- und Kleinverkehr der Cultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben: wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebniss abschlösse, dass auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind?

-Alles wat wij nodig hebben en wat pas bij de huidige hoogte van de afzonderlijke wetenschappen ons kan worden gegeven, is een chemie van de morele, religieuze, esthetische voorstellingen en gevoelens, zoals ook van alle opwellingen, die wij in het publieke en persoonlijke verkeer binnen cultuur en maatschappij, ja in de eenzaamheid in onszelf beleven: hoe, als deze chemie met het resultaat afsluit dat ook op dit gebied de heerlijkste kleuren uit lage, ja verachtelijke stoffen zijn gewonnen?

Das Nervensystem hat ein viel ausgedehnteres Reich: die Bewusstseinswelt ist hinzugefügt. Im Gesammtprozess der Adaptation und Systematisation spielt es keine Rolle.

Het zenuwstelsel heeft een veel uitgebreider bereik: de wereld van het bewustzijn is eraan toegevoegd. In het gezamenlijke proces van adaptie en systematisering speelt het geen rol.

Alle Einheit ist nur als Organisation und Zusammenspiel Einheit. ./. somit ein Herrschafts-Gebilde, das Eins bedeutet, aber nicht eins ist.

Alle eenheid is enkel als organisatie en samenspel eenheid ./. bijgevolg een machtsvoortbrengsel dat één betekent, maar niet één is.

bladzijde 155. Freiheit bedeutet, dass die männlichen, die kriegs- und siegsfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andre Instinkte, zum Beispiel über die des "Glücks".

Vrijheid betekent dat de manlijke instincten, belust op oorlog en zege, de heerschappij voeren over andere instincten, bijvoorbeeld over die van het 'geluk'.

Und wie ferne sind wir noch davon, dass zum wissenschaftlichen Denken sich auch noch die künstlerischen Kräfte und die practische Weisheit des Lebens hinzufinden, dass ein höheres organisches System sich bildet, in Bezug auf welches der Gelehrte, der Artzt, der Künstler und der Gesetzgeber, so wie wir jetzt diese kennen, als dürftige Alterthümer erscheinen müssten!

En hoever zijn we er nog van verwijderd dat zich bij het wetenschappelijke denken ook nog de kunstzinnige krachten en de praktische levenswijsheid voegen, dat zich een hoger organisch systeem vormt in betrekking waarop de geleerde, de arts, de kunstenaar en de wetgever, zoals we die nu kennen, wel als schamele antiquiteiten zouden moeten overkomen!

bladzijde 156. Es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur.

Er is een graad van slapeloosheid, van herkauwen, van historische zin waarbij het levende schade ondervindt en tenslotte te gronde gaat, of het nu om een mens, een volk of een cultuur handelt.

Je stärkere Wurzeln die innerste Natur eines Menschen hat, um so mehr wird er auch von der Vergangenheit sich aneignen oder anzwingen; ./. alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie an sich heran, in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen. Das was eine solche Natur nicht bezwingt, weiss sie zu vergessen; es ist nicht mehr da, der Horizont ist geschlossen und ganz, und nichts vermag daran zu errinnern, dass es noch jenseits desselben Menschen, Leidenschaften, Lehren, Zwecke giebt.

Hoe sterkere wortels de meest innerlijke natuur van een mens heeft, des te meer zal hij ook van het verleden zich toe-eigenen of het naar zijn hand zetten; ./. al het voorbije, eigen of vreemd, zal zij naar zich toetrekken, in zich opnemen en als het ware tot bloed omvormen. Dat wat zo'n natuur niet bedwingt, weet zij te vergeten; het is er niet meer, de horizon is helemaal afgesloten,

en niets is in staat om eraan te herinneren dat er aan de andere kant ervan nog mensen, hartstochten, systemen, doelen zijn.

bladzijde 158. Also: Geschichte schreibt der Erfahrene und Ueberlegene. Wer nicht Einiges grösser und höher erlebt hat als Alle, wird auch nichts Grosses und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen. Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehen.

Nu dan: geschiedenis schrijft de ervarene en superieure. Wie niet iets groters en hogers heeft beleefd dan alle anderen, zal ook niets groots en hoogs uit het verleden weten uit te leggen. De spreuk van het verleden is altijd een orakelspreuk: alleen als bouwmeester van de toekomst, als kenner van het heden zal hij haar begrijpen.

bladzijde 159. Mit dem Worte "das Unhistorische" bezeichne ich die Kunst und Kraft vergessen zu können und sich in einen begrenzten Horizont einzuschliessen.

Met het woord 'het onhistorische' geef ik de kunst en kracht aan om te kunnen vergeten en zich binnen een begrensde horizon op te sluiten.

bladzijde 179. Nichts is bedingter, sagen wir bornirter als unser Gefühl des Schönen.

Niets is meer beperkt, om niet zeggen geborneerd dan ons gevoel voor het schone.

bladzijde 180. Damit, dass das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt. Das Wort wird souverain und springt aus dem Satz hinaus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen - das Ganze ist kein Ganzes mehr. Aber das ist das Gleichniss für jeden Stil der décadence: jedes Mal Anarchie der Atome, Disgregation des Willens, "Freiheit des Individuums", moralisch geredet, - zu einer politischen Theorie erweitert "gleiche Rechte für Alle". Das Leben, die gleiche Lebendigkeit, die Vibration und Exuberanz des Lebens in die kleinsten Gebilde zurückgedrängt, der Rest arm an Leben. Überall Lähmung, Mühsal, Erstarrung oder Feindschaft und Chaos: beides immer mehr in die Augen springend, in je höhere Formen der Organisation man aufsteigt. Das Ganze lebt überhaupt nicht mehr: es ist zusammengesetzt, gerechnet, künstlich, eine Artefakt.-

[De *décadence* kenmerkt zich] *daardoor dat het leven niet meer in het geheel woont. Het woord wordt soeverein en springt uit de zin te voorschijn, de zin maakt inbreuk op en verduistert de betekenis van de bladzijde, de bladzijde komt tot leven op kosten van het geheel - het geheel is geen geheel meer. Maar daar ligt de gelijkenis met iedere stijl van de décadence: iedere keer weer anarchie van de atomen, ontbinding van de wil, 'vrijheid van het individu', moreel gesproken, - tot een politieke theorie verruimd 'gelijke rechten voor allen'. Het leven, dezelfde levendigheid, de trilling en weelderigheid van het leven tot in de kleinste voortbrengsels teruggedrongen, de rest arm aan leven. Overal verlamming, moeite, verstarring of vijandschap en chaos: beide steeds meer in het oog springend, in des te hogere vormen van organisatie men opstijgt. Het geheel leeft in het geheel niet meer; het is samengesteld, berekend, gekunsteld, een artefact.-*

bladzijde 181. Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu können.

Als esthetisch-kunstzinnig verschijnsel is het bestaan voor ons nog altijd dragelijk, en door de kunst zijn ons oog en onze hand en vooral het goede geweten daarvoor gegeven om uit ons zelf zo'n verschijnsel te kunnen maken.

Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach Lust und Leid, das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen, sind Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten, auf welche ein Jeder, der sich gestaltender Kräfte und eines Künstler-Gewissens bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird.

Of hedonisme, of pessimisme, of utilarisme, of eudaimonisme: al deze denkwijzen die naar lust en leed, dat betekent naar neventoestanden en bijzaken de waarde van de dingen meten, liggen voor de hand en zijn naief, het zijn denkwijzen waarop iedereen die zich van vormende krachten en van een kunstenaarsgeweten bewust is niet zonder spot, ook niet zonder medelijden zal neerkijken.

bladzijde 182. Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigner Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung.

Leven zelf is wezenlijk toe-eigening, krenking, overmeestering van het vreemde en zwakkere, onderdrukking, hardheid, het opdringen van eigen vormen, inlijving en minstens, op zijn zachtst gezegd, uitbuiting.

Aber alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, dass eine Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Function ausgeprägt hat.

Maar alle doelen, alle nuttigheden zijn er alleen maar teken van dat een wil tot macht meester is geworden over iets minder machtigs en vanuit zichzelf er de zin van een functie in heeft geprent.

bladzijde 189. Ja, der Mythus scheint uns zuraunen zu wollen, dass die Weisheit und gerade die dionysische Weisheit ein naturwidriger Greuel sei, dass der, welcher durch sein Wissen die Natur in den Abgrund der Vernichtung stürzt, auch an sich selbst die Auflösung der Natur zu erfahren habe.

Ja, de mythe schijnt ons te willen toefluisteren dat de wijsheid en juist de dionysische wijsheid een tegennatuurlijke gruwel is, dat hij, die door zijn kennis de natuur in de afgrond van de vernietiging stort, ook aan zichzelf de ontbinding van de natuur heeft te ervaren.

Der Einzelne soll zu etwas Ueberpersönlichem geweiht werden - das will die Tragödie; er soll die schreckliche Beängstigung, welche der Tod und die Zeit dem Individuum macht, verlernen: denn schon im kleinsten Augenblick, im kürzesten Atom seines Lebenslaufes kann ihm etwas Heiliges begegnen, das allen Kampf und alle Noth überschwänglich aufwiegt - das heisst tragisch gesinnt sein.

De enkele mens moet tot iets bovenpersoonlijks worden gewijd - dat wil de tragedie; hij behoort de verschrikkelijke beangstiging, die de dood en de tijd voor het individu meebrengt, af te leren: want reeds in het kleinste ogenblik, in de kortste atoom van zijn levensloop kan hem iets heiligs overkomen, dat tegen alle strijd en alle ellende overvloedig opweegt - dat betekent tragisch gezind zijn.

bladzijde 190. '[S]o enthüllt die Natur, indem sie sich verstecken will, das Wesen ihrer Gegensätze.

Zo onthult de natuur doordat zij zich wil verstoppen het wezen van haar tegenstellingen.

bladzijde 205. Der Begriff "Individuum" ist falsch.

Het begrip 'individu' is vals.

bladzijde 239.

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n -
Wohl dem, der jetzt noch - Heimat hat!

De kraaien schreeuwen
En trekken in suizende vlucht naar de stad
Spoedig zal het sneeuwen
Goed voor hem die nu nog - een thuis bezit.

Nun stehst du starr,
Schaust rückwärts ach! wie lange schon!
Was bist du Narr
Vor Winters in die Welt - entflohn?

Nu sta je star
Kijkt achterwaarts ach! hoe lang al!
Wat ben je nar
Voor de winter in de wereld - ontvlucht?

Das, woran die zarteren Menschen zu Grunde gehen würden, gehört zu den Stimulanz-Mitteln der grossen Gesundheit.

Dat waaraan de zwakke mens ten gronde zou gaan, behoort tot de stimuleringsmiddelen van de grote gezondheid.

Philosophie ./. ist das freiwillige Leben in Eis und Vorgebirge -das Aufsuchen alles Fremde und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann gethan war.

Filosofie ./. is het vrijwillige leven in ijs en voorgebergte - het opzoeken van al het vreemde en twijfelachtige in het bestaan, al dat wat door de moraal tot nu toe in de ban is gedaan.

bladzijde 240. Das Ungewisse vielmehr, das Wechselnde Verwandlungsfähige Vieldeutige ist unsere Welt, eine gefährliche Welt -: mehr noch sicherlich als das Einfache, Sich-selbst-Gleich-Bleibende, Berechenbare, Feste, dem bisher die Philosophen, als Erben der Heerden-Instinkte und Heerden-Werthschätzungen, die höchste Ehre gegeben habe. In viele Ländern des Geistes bekennt und umhergetrieben usw.

Het onzekere veeleer, het wisselende veranderlijke veelbetekenende is onze wereld, een gevaarlijke wereld-: zeker meer nog dan het eenvoudige, zich zelf gelijkblijvende, berekenbare, vaste, waaraan de filosofen, als erfgenamen van de kudde-instincten en van waarde-inschattingen binnen een kudde, de hoogste eer hebben gegeven. In vele landen beleden en her en der bedreven enz.

Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht: sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften -alle geordnete Gesellschaft schläfert die Leidenschaften ein -, sie weckten immer wieder den Sinn der Vergleichung, des Widerspruchs, der Lust am Neuen, Gewagten, Unerprobten, sie zwangen die Menschen, Meinungen gegen Meinungen, Musterbilder gegen Musterbilder zu stellen. Mit den Waffen, mit Umsturz der Grenzsteine, durch Verletzung der Pietäten zumeist: aber auch durch neue Religionen und Moralen.

De sterkste en boosaardigste geesten hebben de mensheid tot nu toe het meest vooruit geholpen: wanneer de hartstochten insliepen wakkerden zij ze weer aan -iedere geordende maatschappij laat de hartstochten indutten- , zij wekten altijd weer de betekenis van de vergelijking, van de tegenspraak, van de lust in het nieuwe, het gewaagde, het onbeproefde, zij dwongen de mensen om nmening tegenover mening, voorbeeld tegenover voorbeeld te stellen. Met de wapens, met de omverwerping van grensstenen en merendeels door krenking van vormen van vroomheid en toewijding: maar ook door nieuwe religies en gedragscodes.

bladzijde 248. Kurz: die Kategorien "Zweck", "Einheit", "Sein", mit deren wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen - und nun sieht die Welt werthlos aus.

Kortom, de categorieën 'doel', 'eenheid', 'Zijn', waarmee wij de wereld een waarde hebben opgelegd, zullen er door ons weer worden uitgetrokken - en nu ziet de wereld er waardenloos uit.

Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat, so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den Unglauben an eine metafysische Welt in sich sliesst, - welche sich den Glauben an eine wahre Welt verbietet. Auf diesem Standpunkt giebt man die Realität des Werdens als einzige Realität zu, verbietet sich jede Art Schleiwege zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten - aber erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will ...

Zo gauw de mens erachter komt hoe deze wereld louter uit psychologische behoeften in elkaar is getimmerd en hoe hij daartoe geheel geen recht heeft, dan ontstaat de laatste vorm van nihilisme die het ongeloof in een metafysische wereld in zich sluit, - die zich het geloof aan een ware wereld verbiedt. Vanuit dit standpunt geeft men toe dat de werkelijkheid van het Worden de enige werkelijkheid is en verbiedt zichzelf iedere vorm van sluipweg tot werelden achter deze wereld en tot valse goddelijkheden - maar verdraagt deze wereld niet, die men toch niet wil loochenen...

bladzijde 252, noot 13. [M]it der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!

Met de ware wereld hebben we ook de schijnbare afgeschaft!

bladzijde 270. Es ist dies der Grundgedanke der Kultur, in sofern diese jedem Einzelnen von uns nur Eine Aufgabe zu stellen weiss: die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten.

Dit is de kerngedachte van de cultuur in zoverre dat deze ieder van ons maar één opdracht weet mee te geven: de verwekking van de filosoof, van de kunstenaar en van de heilige in en buiten ons te bevorderen en daardoor de voltooiing van de natuur te bewerken.
- [S]ie denken, Alles in Allem, bei dem asketischen Ideal an den heiteren Ascetismus eines vergöttlichten und flügge gewordnen Thiers, das über dem Leben mehr schweift als ruht.

Zij denken, alles met elkaar, bij het ascetische ideaal aan het vrolijke ascetisme van een vergoddelijkt, vluchtig-balancerend dier dat meer over het leven heen zweeft dan rust.

2. Heidegger

bladzijde 3. [W]eil er das Geschick des Wesens des Menschen anfänglicher denkt, als dieser >Humanismus< es vermag.

Omdat hij het lot van het wezen van de mens meer in het begin denkt dan dit 'humanisme' vermag.

Es gilt die Humanitas zu diensten der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne.

Het slaat op een humanisme in dienst van de waarheid van het Zijn, maar zonder het humanisme in de metafysische zin.

bladzijde 247. Weil gegen den >Humanismus< gesprochen wird, befürchtet man eine Verteitigung des In-humanen und eine Verherrlichung der barbarischen Brutalität. Denn was ist >logischer< als dies, dass dem, der den Humanismus verneint, nur die Bejahung der Unmenschlichkeit bleibt?

Omdat het er tegen het 'humanisme' wordt ingegaan, is men bang voor een verdediging van het onmenselijke en een verheerlijking van de barbaarse bruutheid. Want wat is 'logischer' dan dat voor hem die het humanisme afwijst alleen maar de bevestiging van de onmenselijkheid overblijft?

bladzijde 250. Das *ἔστι γὰρ εἶναι* ['es ist nämlich Sein'], des Parmenides ist heute noch ungedacht. Daran lässt sich ermessen, wie es mit dem Fortschritt der Philosophie steht. Sie schreite, wenn sie ihr Wesen achtet, überhaupt nicht fort. Sie tritt auf der Stelle, um stets dasselbe zu

denken. Das Fortschreiten, nämlich fort von dieser Stelle, ist ein Irrtum, der dem Denken folgt als der Schatten, den es selbst wirft..

Het **ἐστι γὰρ εἶναι** *['er is namelijk Zijn'] van Parmenides is vandaag nog ongedacht. Daaraan kan men afmeten hoe het met de vooruitgang van de wijsbegeerte is gesteld. Zij gaat, als men haar wezen beschouwt, helemaal niet vooruit. Zij maakt pas op de plaats, om steeds maar hetzelfde te denken. Het voortschrijden, namelijk weg van deze plaats, is een vergissing die het denken volgt als de schaduw die het zelf werpt.*

bladzijde 313. Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik, über die zwar viel geschrieben, aber wenig gedacht wird. ./. Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik.

Het wezen van het materialisme verbergt zich *in het wezen van de techniek, waarover wel veel wordt geschreven maar weinig nagedacht. ./. Als een vorm van de waarheid is de techniek gefundeerd in de geschiedenis van de metafysica.*

3. Safranski

bladzijde 196. Man muss nicht den Teufel bemühen, um das Böse zu verstehen. Das Böse gehört zum Drama der menschlichen Freiheit. Es ist der Preis der Freiheit. Der Mensch geht nicht in der Natur auf, er ist das >nicht festgestellte Tier<, wie Nietzsche einmal sagte. Das Bewusstsein lässt den Menschen in die Zeit stürzen: in eine Vergangenheit, die ihn bedrängt; in eine Gegenwart, die sich entzieht; in eine Zukunft, die zur Drohkulisse werden kann und die Sorge wachruft. Es wäre alles einfacher, wenn das Bewusstsein nur bewusstes Sein wäre. Aber es reisst sich los, wird frei für einen Horizont von Möglichkeiten. Das Bewusstsein kann die gegebene Wirklichkeit transzendieren und dabei ein schwindelerregendes Nichts entdecken oder einen Gott, in dem alles zur Ruhe kommt. Und es wird den Verdacht nich los, dass dieses Nichts und Gott vielleicht doch ein und dasselbe sind.

Men moet zich niet met de duivel bezighouden om het kwade te begrijpen. Het kwade behoort tot het drama van de menselijke vrijheid. Het is de prijs van de vrijheid. De mens gaat niet in de natuur op, hij is het >nicht festgestellte Tier< zoals Nietzsche eens zei. Het bewustzijn laat de mens in de tijd storten: in een verleden dat hem bedrukt; in een heden dat zich onttrekt, in een toekomst die tot een dreigende coulisse kan worden en die bezorgdheid wakker roept. Het was alles eenvoudiger geweest wanneer het bewustzijn alleen maar bewust zijn was geweest. Maar het rukt zich los, wordt vrij tegenover een horizon van mogelijkheden. Het bewustzijn kan de gegeven werkelijkheid transcenderen en daarbij een duizelingwekkend niets ontdekken of een God, waarin alles tot rust komt. En men ontkomt niet aan de verdenking dat dit niets en God misschien toch een en hetzelfde zijn.

[S]elbst die überspannteste Phantasie hätte sich nicht ausdenken können, welche Ungeheuerlichkeiten und wieviel Böses der Geist der positivistische Ernüchterung noch hervorbringen würde.

Zelf de meest overspannen fantasie had niet kunnen uitdenken welke monsterachtigheden en hoeveel kwaad de geest van de positivistische ontnuchtering nog zou voortbrengen.

Das Böse ist kein Begriff, sondern ein Name für das Bedrohliche, das dem freien Bewusstsein begegnen und von ihm getan werden kann. Es begegnet ihm in de Natur dort, wo sie sich dem Sinnverlangen verschliesst, im Chaos, in der Kontingenz, in der Entropie, im Fressen und Gefressenwerden. In der Leere draussen im Weltraum ebenso wie im eigenen selbst, im schwarzen Loch der Existenz. Und das Bewusstsein kann die Grausamkeit, de Zerstörung wählen um ihrer selbst willen. Die Gründe dafür sind der Abgrund, der sich im Menschen auftut

Het kwade is geen begrip, maar een naam voor het bedreigende dat het vrije bewustzijn kan tegenkomen en wat erdoor gedaan kan worden. Het komt het daar in de natuur tegen waar het zich aan het zinnelijk verlangen aanbiedt, in de chaos, in de contingentie, in de entropie, in het vreten en het gevreten worden. In de leegte daarbuiten in het wereldruim evengoed als in het eigen binnenste, in het zwarte gat van de existentie. En het bewustzijn kan de wreedheid, de vernietiging kiezen om wille van ze zelf. De gronden daarvoor zijn de afgrond die zich in de mens opent.

bladzijde 199. Indem diese wissenschaftlich drapierte Eschatologie die *conditio humana* nach der Seite der Krankheit, Sterblichkeit, Zufall, Fehlbarkeit und Bosheit ignoriert, streicht sie den Sündenfall aus und ersetzt ihn, in der Religion des Diesseits, durch den Fortschritt.

Doordat deze wetenschappelijk gedrapeerde eschatologie die de conditio humana naar de kant van ziekte, sterfelijkheid, toeval, feilbaarheid en boosaardigheid negeert, schrapt zij de zondeval en vervangt haar, in de termen van de religie van dit aardse leven, door de vooruitgang.

Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den blossen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begrifflicher Grund da, woher das Moralisch-Böse in uns zuerst gekommen sein könne.

Het kwade heeft alleen maar uit het moreel-kwade (niet binnen de naakte perken van onze natuur) kunnen ontspringen; en toch is de oorspronkelijke aanleg (die ook geen ander dan de mens zelf kon bederven, indien dit bederf hem behoort te worden aangerekend) een aanleg ten goede; voor ons is er dus geen redelijk argument te geven waaruit blijkt dat het moreel-kwade het eerst in ons gekomen zou kunnen zijn.

bladzijde 200. Wie lässt sich angesichts der Übel in der Welt das luxurierende Unternehmen der Kunst rechtfertigen? Ist nicht schon ihre blosse Existenz ein Ausdruck der Ungerechtigkeit in der Welt?

Hoe laat zich ten aanzien van het boze in de wereld het wulps-weelderige ondernemen van de kunst zich rechtvaardigen? Is niet alleen al haar loutere bestaan een uitdrukking van de ongerechtigheid in de wereld?

Sie erlaubt eine Dissidenz im Fundamentalen.

Zij veroorlooft een onenigheid in het fundamentele.

Der Nichtigkeitsverdacht, der Verdacht, dass die Gebilde der Kunst Chimären und deshalb vielleicht sinnlos sind, dieser Verdacht, der aus dem >nihilo< bei der >creatio ex nihilo< aufsteigt, ist zweifellos etwas Böses für die Kunst: das kunstimmanente Böse wodurch die Kunst durch sich selbst anfechtbar wird, wodurch sie das Zutrauen in sich selbst verliert.

De verdenking van nietigheid, de verdenking dat de voortbrengsels van de kunst hersenschimmen en dus misschien zinloos zijn, deze verdenking die uit het 'nihilo' van het 'creatio ex nihilo' opkomt, is zonder twijfel iets kwaads voor de kunst: het kunstimmanente kwaad waardoor de kunst door zichzelf aanvechtbaar wordt, waardoor zij het vertrouwen in zichzelf verliest.

Deshalb bleibt Auschwitz eine Vergangenheit, die nicht vergehen kann - ein Menetekel der entfesselten Moderne.

Dus blijft Auschwitz een verleden dat niet kan vergaan - een menetekel van de ontketende modernen.

bladzijde 201. Hiob weigert sich, es preiszugeben, er weigert sich, Transzendenzverrat zu begehen. Er hält damit an der Würde des Menschen fest. In diesem Sinne wäre Abkehr von Gott Selbstverrat.

Job weigerde het prijs te geven, hij weigert transcendaal-verraad te plegen. Hij houdt daarmee aan de waarde van de mens vast. In deze zin zou het zich afwenden van God zelfverraad zijn.

Die Religion muttet dem Menschen das Eingeständnis der Ohnmacht, Endlichkeit, Fehlbarkeit und Schuldfähigkeit zu. Und sie macht sie zugleich lebbar.

De godsdienst verlangt van de mens de bekentenis van onmacht, eindigheid, feilbaarheid en de erkenning van de mogelijkheid van schuld. En zij maakt ze tegelijkertijd leefbaar.

Ebenso wie die Religion dem Menschen die Freiheit enthült, ist es umgekehrt die Freiheit, welche die Religion findet und erfindet als ein spirituelles Kunstwerk der Bindung und Selbstbindung angesichts des Bösen, das eine Option der menschlichen Freiheit bleibt. Und es ist auch diese Freiheit, die dem Menschen erlaubt, seinem geräumigen, transzendierenden Wesen die Treue zu halten.

Zoals de godsdienst de mens de vrijheid onthult, is het omgekeerd de vrijheid die de godsdienst vindt en uitvindt als een spiritueel kunstwerk van binding en zelfbinding met het oog op het kwade, dat een optie van de menselijke vrijheid blijft. En het is ook deze vrijheid die het de mens veroorlooft zijn uitgebreide, transcenderende wezen trouw te blijven.

bladzijde 300. (...) ist blind für Verfeindungsenergien, die aus der thymotischen Leidenschaft entspringen. Die Armut leidet, sie kämpft nicht. Nur die verletzte Ehre oder die Lust auf Ruhm und Anerkennung kämpft. Auch darin zeigt sich, dass der Mensch ein Bewustseins-Tier ist und nicht vom Brot allein lebt, sondern von der Ehre und Würde.
(Een vulgair materialisme) is blind voor de energieën die voortkomen uit vijandschap en die uit de thymotische hartstocht ontspringen. De armoede lijdt, zij strijdt niet. Alleen de gekwetste eer of de lust naar roem en erkenning strijdt. Ook daaruit blijkt dat de mens een bewustzijnsdier is en niet van brood alleen leeft, maar van eer en waarde.

bladzijde 301. Für das medien-gestützte globalisierte Bewusstsein werden die Räume eng, es fehlt das Gefühl von offener Weite.

Voor het media-ondersteunde geglobaliseerde bewustzijn worden de ruimten eng, het ontbreekt aan het gevoel voor open verten.

Das globale System wird zu einem simultanen Ganzen: was dort geschieht, kann hier gleichzeitig in Echtzeit wahrgenommen werden. Das Hier wird zum Anderswo und zuletzt zum Überall. Es entsteht ein homogener Raum und eine neue Gleichzeitgkeit.

Het globale systeem wordt tot een simultaan geheel: wat daar gebeurt, kan ook hier gelijktijdig echt worden waargenomen. Het hier wordt tot elders en uiteindelijk tot overal. Er ontstaat een homogene ruimte en een nieuwe gelijktijdigheid.

Tatsächlich verbirgt sich in den Entrümpelungs-Ratschlägen ein Angriff auf die alteuropäische Tradition der Ernsthaftigkeit, des Schwernehmens, der Belastbarkeit durch Komplexität.

Feitelijk verbergt de raad om alles maar op te ruimen een aanval op de oud-europese traditie van de ernst, de zwaartillendheid, de aard van de belasting met het complexe.

4. Sloterdijk

bladzijde 2. Der innere Papst hat die Aufgabe, den endlosen Rückschritt des Zweifels zu stoppen, um die Psychosemantik des Dogmas, das Ausruhen auf einer sicheren Grundlage und das Ausgehenkönnen von ihr, auf individueller Basis geltend zu machen.

De innerlijke paus heeft de opdracht de eindeloze regressus van de twijfel te stoppen om de psycho-semantiek van het dogma -je kunt uitrusten op een zeker fundament en je hebt een fundament om vanuit te kunnen gaan- op individuele basis te doen gelden.

bladzijde 207, noot 61. [I]n den schwersten Krisen der Welt schützten Gnosen aller Art das Leben vor der Versuchung der Anpassung an das, was kein Leben mehr wäre.

Gedurende de zwaarste crises beschermen gnostische leren van allerlei soort het leven tegen de verleiding om zich aan te passen aan dat wat geen leven meer zou zijn.

bladzijde 288. Was den spekulatieven Kapitalismus als abstraktes invasives Erfolgsprogramm angeht, so wird man seine aktuellen Exegeten auffordern müssen zu beweisen, dass sie keine Anhänger einer global operierenden Sekte sind; der Verdacht gegen den <Kapitalismus als Religion< ist ausgesprochen und wartet auf Klärung.

Wat het speculatieve kapitalisme als abstract binnendringend succesprogram aangaat, zal men van zijn tegenwoordige exegeten moeten eisen te bewijzen dat zij geen aanhangers zijn van een globaal opererende sekte; de verdenking tegen het 'kapitalisme als religie' is uitgesproken en wacht op opheldering.

bladzijde 296, motto. In seiner aktuellen Definition bedeutet der Begriff Zivilisation daher soviel wie Telerealismus.

In zijn tegenwoordige definitie betekent het begrip civilisatie daarom zoveel als telerealisme.

bladzijde 298, motto. Vor diesem Hintergrund kann man das Internet, wie vor ihm dat Fernsehen, als ein tragisches Instrument charakterisieren, weil es als Medien von leichten und global-demokratischen Kommunikationen die illusionäre Folgerung unterstützt, die materiellen und exklusiven Güter müssten ebenso universalisierbar sein.

Vanuit deze achtergrond kan men het internet, zoals de televisie ervoor, als een tragisch instrument karakteriseren omdat het als medium van lichte en global-demokratische communicatie de denkbeeldige conclusie ondersteunt dat ook materiële en exclusieve goederen algemeen verbreid zouden moeten kunnen zijn.

bladzijde 301. ... mit den Mitteln einer philosophisch inspirierten grossen Erzählung Umrisse zu einer Theorie der Gegenwart zu liefern.

... met de middelen van een wijsgerig geïnspireerde, grote vertelling omtrekken van een theorie van het heden te leveren.

bladzijde 302. Wo die Würde der Abstände negiert wird, schrumpft die Erde mitsamt ihren lokalen Ekstasen auf ein Beinahe-Nichts zusammen, bis von königlichen Ausgedehntheit nicht mehr als ein abgegriffenes Logo übrigbleibt.

Waar de waardigheid van afstanden wordt genegeerd, schrompelt de aarde met haar lokale extasen tot een bijna-niets ineen, tot van de koninklijke uitgebreidheid niets meer dan een beduimeld logo over is.

Die *global players* leben in einer Welt ohne Abstände.

De global players *leven in een wereld zonder afstanden.*

Die globalisierte Welt ist die synchronisierte; ihre Form is die hergestellte Zeitgleichheit; ihre Konvergenz findet sie in Aktualitäten.

De geglobaliseerde wereld is de gesynchroniseerde; haar vorm is de ingestelde gelijktijdigheid, haar convergentie vind je in actualiteiten.

Im äusseren Raum wird ein Menschentypus belohnt, der dank der Schwäche seiner Objektbindungen überall innengesteuert, spekukativ, untreu, disponibel auftreten kann.

In de uitwendige ruimte wordt een mensentype beloond dat dankzij de zwakte van zijn objectbinding overal van binnenuit gestuurd, spekulatief, ontrouw, beschikbaar kan optreden

[S]ie sind sich selbst zu den Äusseren geworden - zu Wesen, die von draussen auf sich schauen und nicht sicher sein können, dass jemand zu Hause ist, wenn sie bei sich hineinwollen.

Zij zijn zelf buitenstaanders geworden -wezens die van buitenaf naar zichzelf kijken en er niet zeker van kunnen zijn dat er iemand thuis is, wanneer zij bij zichzelf naar binnen willen.

Veräusserlichung bedeutet, dass eine leichtere Form von Subjectivität, sagen wir das postmoderne >User-Selbst<, die gravitätischere Form der Subjectivität, das neuzeitliche >gebildete Selbst<, abzulösen beginnt.

Veruiterlijking betekent dat een lichtere vorm van subjectiviteit, laten we zeggen het postmoderne "user-zelf", de meer verheven vorm van subjectiviteit, het 'gevormde zelf' van de nieuwe tijd, begint op te lossen.

Die Betonung des Lokalen macht das Eigenrecht des In-sich-Ausgedehnten geltend, den Fortschritten der Dekontextualisierung, der Kompression, der Kartierung und Neutralisierung de Raums zum Trotz.

De nadruk op het lokale maakt het eigen recht geldig van dat wat in zichzelf is uitgebreid, dit ondanks de voortschrijdende decontextualisering, de samenpersing, het vastleggen van de ruimte op kaarten en de neutralisering ervan.

bladzijde 306, noot 55. Die Menschenrechte sind die juristische Seele des Lebens, das sich das Seine nimmt, wo es kann.

De mensenrechten zijn de juridische ziel van het leven dat zich het zijne toe-eigent waar het maar kan.

Folglich ist das Konzept der Menschenrechte von dem grossen Aufbruch zum Komfort unabtrennbar, sofern die Freiheiten, die sie meinen, die Selbstverwirklichung der Verbraucher vorbereiten.

Het concept van de mensenrechten is dus niet te scheiden van de grote opmars naar het geriefelijke leven, in zoverre de vrijheden, die zij op het oog hebben, de zelfverwerkelijking van de consument voorbereiden.

bladzijde 310, noot 159. Die Globalisierung der Erde durch die frühen Händler-Seefahrer und Kosmographen war offenkundig weit davon entfernt, sich theoretischen Interessen unterzuordnen; sie gehorchte ./. einem resolut anti-kontemplativen Erkenntnis--programm.

De globalisering van de aarde door de vroege handelaar-zeevaarders en kosmografen was er duidelijk ver van verwijderd om zich ondergeschikt te maken aan theoretische belangen; zij gehoorzaamde ./. aan een kennisprogramma dat resoluut niet-beschouwelijk van aard was.

bladzijde 310, noot 161. Wenn Kaufen, Verkaufen, Mieten, Vermieten, Kredit nehmen und Verleihen Operationen sind, die sämtliche Lebensaspekte in der Grossen Installation berühren,

kann es nicht ausbleiben, das die Erreichbarkeit der Dinge durch Geldvermittlung ein korrespondierendes Weltgefühl erzeugt .

Wanneer kopen, verkopen, huren, verhuren, krediet opnemen en verlenen operaties zijn die gezamenlijke levensaspecten binnen de Grote Inrichting raken, kan het niet uitblijven dat de bereikbaarheid van de dingen door de bemiddeling van geld een overeenkomstig wereldgevoel voortbrengt.

bladzijde 311, noot 174. ...gelingt nur, wenn der politische Ort sich lokalegoistisch und lokalenthusiastisch zugleich in die Zukunft projiziert - das heisst, wenn der Ort stärker ist als die Ideologien und die bürgerliche Kommune attraktiver bleibt als die multinationalen Sekten, die nach dem Staat greifen.

... gelukt alleen maar als de politieke plaats zich lokaal-egoïstisch en lokaal-geestdriftig tegelijk in de toekomst projecteert - dat betekent als de plaats sterker is dan de ideologieën en de burgerlijke commune aantrekkelijker blijft dan de multinationale sekten die naar de staat grijpen.

bladzijde 332. Die kollektive Bereitschaft zum Mehrkonsum konnte innerhalb weniger Generationen in den Rang einer Systemprämisse aufsteigen. Massenfrivolität ist das psycho-semantische Agens des Konsumismus. An ihrem Aufblühen lässt sich ablesen, wie nun der Leichtsinn in die Positionen des Fundamentalen gerät.

De collectieve bereidheid om meer te consumeren kon binnen weinige generaties oplopen tot de rang van een premisse die het systeem draagt. Massafrivoliteit is de psycho-semantische kracht van het consumentisme. Aan zijn opbloei laat zich aflezen hoe de lichtzinnigheid in de plaats komt van het fundamentele.

bladzijde 333, motto. Was ist Liberalismus in philosophischer Sicht anderes als die Emanzipation des Akzidentiellen?

Wat is liberalisme in filosofisch opzicht anders dan de emancipatie van het toevallige?

bladzijde 336. Der Begriff Bildung, in dem man auf keinen Fall nur eine deutsche Marotte, sprich eine Luxusgestalt unpolitischer Innerlichkeit, sehen darf, bezeichnete das in der gesamten europäischen Neuzeit an die Einzelnen gerichtete Ansinnen, das lebende Buch ihrer eigenen Lebens- und Lesegeschichte zu verkörpern; er rief seine Adressaten dazu auf, in eigener Person die Summe dessen zusammenzuhalten, was man nicht ohne Pathos ihre Erfahrung nannte. So sehr auch das Buch von sich her ein Mittel zur Dekontextuierung darstellt, bleibt es ein Muster der Gesammeltheit, wie sie sich in der Konvergenz von Leser-Sein und Individuum-Sein verwirklicht.

Het begrip Bildung, waarin men in geen geval alleen maar een Duitse gril, laat staan een luxeverschijnsel van onpolitieke innerlijkheid mag zien, betekende dat binnen de totale Europese nieuwe tijd de aan een persoon gerichte eis het levende boek van zijn eigen levens- en leesgeschiedenis te belichamen; het riep zijn geadresseerden ertoe op in eigen persoon de som bij elkaar te houden van wat men niet zonder hoogdravendheid hun ervaring noemde. Hoezeer het boek ook van binnenuit een middel tot decontextualisering is, het blijft een toonbeeld van concentratie, zoals het zich in de convergentie van lezer-zijn en individu-zijn verwerkelijkt.

5. Schopenhauer

bladzijde 25, noot 46. Wie aber auf der Erdkugel überall oben ist, so is auch die Form alles Lebens GEGENWART...

Zoals de aardbol overal boven is, zo is ook de vorm van alle leven TEGENWOORDIGHEID.

BIJLAGE II
vertalingen uit het Frans

1. Sartre

bladzijde 2. Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine. Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l'homme - non pas au sens où Dieu est transcendant, mais au sens de dépassement - et de la subjectivé, au sens où l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain, c'est ce que nous appelons l'huma-nisme existentialiste.

Er is geen ander universum dan een menselijk universum, het universum van de menselijke subjectiviteit. Deze verbinding met de transcendentie, als constitutief voor de mens -niet in de betekenis waarin God transcendent is, maar in de betekenis van overschrijding- en voor de subjectiviteit, in de betekenis waarin de mens niet in zichzelf is opgesloten maar altijd aanwezig in een menselijk universum, dat is wat wij het existentialistische humanisme noemen.

2. Valéry

motto's op blz.143. La mémoire est fondamentale - In ea movemur/*Het geheugen is fundamenteel - In ea movemur.*

Cette idée: Claude êst mon fils - implique tout un développement souvenir. La vue de Claude ne m'apprend pas qu'il êst mon fils mais elle réveille une série particulière de souvenirs que j'abrège en disant cela. C'êst donc une *relation* entre lui, objet, et une suite non déterminée par l'objet, mais par *nous.*

Deze gedachte: Claude is mijn zoon - houdt een hele herinneringsontwikkeling in. Het zien van Claude leert me niet dat hij mijn zoon is maar het maakt een bijzondere reeks van herinneringen in me wakker die ik afkort door dat te zeggen. Het is dus een relatie *tussen hem, object, en een aaneenschakeling niet bepaald door het object, maar door ons.*

Le fait capital de mémoire êst de se retrouver au réveil, de retrouver son corps et soi.

De belangrijkste daad van het geheugen is om zich terug te vinden bij het ontwaken, om zijn lichaam en zichzelf terug te vinden.

blz.146. Les souvenirs ne portent pas leurs dates avec eux - et n'indiquent que rarement et indirectement leur place chronologique.

Herinneringen dragen hun data niet met zich mee - en wijzen maar zelden en indirect naar hun chronologische plaats.

blz.148. '- Je suis moi-même à chaque instant un énorme fait de mémoire, le plus général qui soit possible; il me souvient d'être, et d'être moi; et je me reperds et je me retrouve le même, quoique je ne le sois pas, mais un autre. Sans ce souvenir inexact, pas de moi. - Toutes les fois qu'il y a souvenir, il y a illusion de conservation d'un soi.

Zelf ben ik zelf ieder ogenblik een enorm geheugenfeit, het meest algemene dat mogelijk is, het herinnert me eraan dat ik er ben, en dat ik er zelf ben; en ik verlies me weer en vind dezelfde terug, ook al ben ik het niet, maar een ander. Zonder deze onnauwkeurige herinnering geen ik. Elke keer dat er een herinnering is, is er een illusie dat er een zelf behouden blijft.

3. Barthes

bladzijde 168. Qu'est-ce que je pense de l'amour? - En somme, je n'en pense rien. Je voudrais bien savoir *ce que c'est*, mais, étant dedans, je le vois en existence, non en essence. Ce dont je veux connaître (l'amour) est la matière même dont j'use pour parler (le discours amoureux). La réflexion m'est certes permise, mais, comme cette réflexion est aussitôt prise dans le ressassement des images, elle ne tourne jamais en réflexivité: exclu de la logique (qui suppose des languages extérieurs les uns aux autres), je ne peux prétendre *bien penser.* Aussi, j'aurais beau discourir sur l'amour à longueur d'année, je ne pourrais espérer en attraper le concept que <par la queue>: par des flashes, des formules, des surprises d'expression, dispersés à travers le grand ruissellement de l'Imaginaire.

Wat ik van de liefde denk? - In feite denk ik er niets over. Ik zou erg graag willen weten wat het is, maar omdat ik er midden inzit, zie ik haar zoals ze aanwezig is, niet zoals ze in wezen is. Wat ik wil kennen (de liefde) is nu juist de stof die ik gebruik om over te spreken (het amoureuze vertoog). Erover nadenken mag je zeker, maar gezien dit nadenken al gauw in herhaling van beelden valt, zal het nooit tot overdenking komen: afgezonderd van de logica (die talen veronderstelt die elkaar uitsluiten) kan ik niet doen alsof ik goed nadenk. Ik zou dan wel een jaar lang over de liefde kunnen praten maar alleen in de hoop dat ik het begrip op een indirecte manier zou kunnen vatten: via flitsen, formules, verrassende uitdrukkingswijzen, verstrooid over het grote stromen van het Denkbeeldige.

bladzijde 169. Tel un mirage triste, l'autre s'éloigne, se reporte à l'infini et je m'épuise à l'atteindre.

Zo'n droevig beeld, de ander verwijdert zich, geeft zich weer over aan het oneindige en ik doe alles om hem te bereiken.

'Un jour, je me souvien-drai de la scene, je m'y perdrai *au passé.* Le tableau amoureux, à l'égal du premier ravissement, n'est fait que d'après coups: c'est l'*anamnese*, qui ne trouve que des traits insignifiants, nullement dramatiques, comme si je me souvenais du temps lui-même et seulement du temps: c'est un parfum sans support, un graine de mémoire, une simple fragrance. ./. L'imparfait est le temps de la fascination: ça a l'air d'être vivant et pourtant ça ne bouge pas: présence imparfaite, mort imparfaite; ni oubli ni résurrection; simplement le leurre épuisant de la mémoire

Op een dag zal ik me de scene herinneren, ik zal me er in het verleden in verliezen. Het amoureuze tableau is net als de eerste vervoering alleen iets wat je vanuit een later standpunt bekijkt: alleen de anamnese is het, die weer de onbeduidende trekken vindt, niets aangrijpends, net alsof ik me de tijd zelf herinner en alleen maar de tijd: het is een parfum zonder ondersteuning, een korreltje herinnering, een eenvoudige, lekkere geur. ./. De onvoltooid verleden tijd is de tijd van fascinatie: het is alsof het leeft en toch beweegt het niet: onvoltooide aanwezigheid, onvoltooide dood; vergetelheid noch wederopstanding; eenvoudigweg de uitputtende verlokking van het geheugen.

4. Sloterdijk

bladzijde 328. Le messianisme authentique est toujours patient: il possède un projet à long terme.

Het echte messianisme is altijd geduldig: het voorziet in een project op lange termijn.

LIJST VAN AFKORTINGEN

A.I.	Artificiële intelligentie
CSB	Contingency-shaped behavior
ESS	Evolutionair stabiele strategie
FT-systeem	Systeem dat gebruik maakt van feedback- en terug-koppelingsmechanismen
I	Informatie (als informatie-theoretische term)
ICT	Informatie-communicatie-technologie
IPS	Information processing system
PBO	Business proces outsourcing
PDP	Parallel gedistribueerde processen
PGG	Principe van het grootste geluk
RGB	Rule-governed behavior
SMS	Symbol manipulating system
S-R	Stimulus-respons
TT	Tit for tat
T2T	Tit fot two tats
WTE	Wetenschap-technologie-economie
WTK	Wetenschap-technologie-kapitalisme

Technische termen binnen het notenapparaat

AD	Analyse/Discussie
Exc.	Excursus
KCF	Korte cursus filosofie

Tijdschriften enz.

BBS	The behavioral and brain sciences
GA	Groene Amsterdammer
JABA	Journal of applied behavior analysis
JEAB	The journal of the experimental analysis of behavior
KSA	Kritische Studienausgabe van het werk van Nietzsche
NRC	NRC Handelsblad

BIBLIOGRAFIE [a]

Amigoni, D. & Wallace, J. (red.), Charles Darwin's *The Origin of species*. Manchester University Press, Manchester/New York, 1995.

Anderson, E., Code of the street. Decency, violence and the moral of the inner city. W.W.Norton & Company, New York/Londen, 1999.

Ayer, A.J., The problem of knowledge. Pinguin, Harmondsworth, 1974.

Barber, R.B., Jihad vs. McWorld. Ballantine Books, New York, 2001.

Barthes, R., Fragments d'un discours amoureux. Editions du seuil, Parijs, 1977.

Baum, W.M., Understanding behaviorism. Blackwell, Malden/Oxford, 2003.

Beckermann, A., Flohr, H. & Kim (red.), J., Emergence or reduction? De Gruyter, Berlijn/New York, 1992.

Broekman, F., Geschiedenis van het economische denken. Aula, Utrecht, 1991.

Caputo, J.D., On religion. Routhledge, Oxon/NewYork, 2005.

Carpenter, F., The Skinner primer. MacMillan, Londen, 1974.

Catania, A.C. & Harnad, S. (red), The selection of behavior. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1994. [b]

Catania, A.C., & Hineline, P.H. (red.), Variations and selections. Seab, Bloomington, 1996.

Cavell, S., Cities of words. Pedagogical letters on a register of the moral life. Belknap, Cambridge (Mass.)/Londen, 2004.

Clack, B. & Clack, B.R., The philosophy of religion. A critical introduction. Polity Press, Cambridge, 2002.

Cox, Ch. Nietzsche. Naturalism and interpretation. University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1999.

Dalrymple, Th., Life at the bottom. The world view that makes the underclass. Ivan R. Dee, Chigaco, 2001.

Darwall, S., Philosophical ethics. WestviewPress, Boulder, 1998.

Davidson, D., Essays on actions and events. Clarendon Press, Oxford, 2001.

Davidson, D., Subjective, intersubjective, objective. Clarendon Press, Oxford, 2002.

Dawkins, R., The selfish gene. Oxford University Press, Oxford/New York, 1989.

Dawkins, R., Unweaving the rainbow. Penguin, Londen, 1999.

Dawkins, R., The extended phenotype. Oxford University Press, Oxford, 1999.

---

[a] In deze bibliografie zijn niet de werken opgenomen van schrijvers die in dit boek alleen maar terloops worden genoemd, maar die in mijn Inleiding 2004 meer of minder uitvoerig aan de orde komen. Zij worden wel in de noten vermeld.

[b] In de tekst wordt geciteerd uit de artikelen en commentaren die oorspronkelijk werden gepubliceerd in *The behavioral and brain sciences*, volume 7:4, december 1984 (BBS/CH 1984).

Dawkins, R., A devil's chaplain. Phoenix, Londen, 2004.
Darwin, Ch., The origin of species. Penguin, Londen, 1985.
Dennett, D.C., Brainstorms. Harvester Press, Brighton, 1981.
Dennett, D.C., Darwin's dangerous idea. Penguin, Londen, 1996.
Dewey, J., Problems of men. Philosophical Library, New York, 1946.
Dickie, G., Introduction to aesthetics. Oxford University Press, NewYork/ Oxford, 1997.
Dollimore, J., Sex, literature and censorship. Polity Press, Cambridge, 2001.
Duyndam, J., Poorthuis, M. & de Wit, Th., Humanisme en religie. Eburon, Delft, 2005.
Edwards, P. (red.), The encyclopedia of philosophy (I-VIII). MacMillan/Free Press, New York/Londen, 1972.
Finkielkraut, A. en Sloterdijk, P., Les battements du monde, Pauvert, 2003.
Finkielkraut, A., e.a., Dubbelzinnige Democratie. De opmars van de radicale politiek. Damon, Budel/Nijmegen, 2004.
Frederick, L.D., Deitz, S.M., Bryceland, J.A., Hummel, J.H., Behavior analysis, education, and effective schooling. Context Press, Reno, 2000.
Friedmann, Th., The lexus and the olive tree. Anchor Books, 2000, New York.
Frijda, N., De psychologie heeft zin. Prometheus, Amsterdam, 1994.
Gaita, R., Good and evil. An absolute conception. Routledge, Londen/New York, 2004
Galling, K. (red.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart (I-VI). Mohr, Tübingen, 1957.
Gazzaniga, M.S. (red.), The cognitive neurosciences. MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1995.
Goldie, P., On personality. Routledge, New York/Londen, 2004.
Gray, J., Straw dogs. Granta Books, Londen, 2003.
Guépin, J.P., De beschaving. Bert Bakker, Amsterdam, 1983 .
Haack, S., Defending science - within reason. Prometheus Books, New York, 2003.
Harré R.& Parrot, W.G., The emotions. Social, cultural and biological dimensions. Sage, Londen, 1996.
Heidegger, M., Over het humanisme. Duitse tekst en een Nederlandse vertaling van Ch. Bremmers. Damon, Budel, 2005.
Hume, D., Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of moral (red. P.H. Nidditch). Clarendon Press, Oxford, 1985.
Klein, N., No logo. Picador, New York, 2002.
Klukhuhn, A. & Jaeger, T. (red.), Eerst de waarheid, dan de schoonheid. Bert Bakker, Amsterdam, 2004.
Krings H. e.a. (red.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe (I-VI). Kösel, München, 1973.
Lattal, K.A. & Chase, Ph.N. (red.), Behavior theory and philosophy. Kluwer Academic/Plenum, New York, 2003.
Lee, V.L., Beyond behaviorism. LEA, Hove/Londen, 1988.
Lee, Ch. Alternatives to cognition. LEA, Mahwah/Londen, 1998.
Leslie, J.C., Essential behavior analysis. Arnold/Oxford University Press, Londen/New York, 2002.

Lewontin, R., It ain't necessarily so. Granta, Londen, 2001.
Luhman, N., Einführung in die Theorie der Gesellschaft. Carl Auer, Heidelberg, 2005.
Mackenzie, B.D., Behaviourism and the limits of scientific method. Routledge and Kegan Paul, Londen/Henley, 1977.
Mackie, J.L., Ethics. Inventing right en wrong. Penguin, Londen, 1990.
Magnus, .B. & Higgins, K.M., (red.), The Cambridge companion to Nietzsche. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
May, T., Between genealogy and epistemology. Psychology, politics and the knowledge in the thought of Michel Foucault. The Pennsylvania State University Press, University Park, Pensnsylvania, 1993.
Mill, J.S., Utilitarianism. Collins/Fontana, Glasgow, 1975.
Morton, A., On evil. Routledge, New York/Londen, 2004.
Neef, N.A. cs (red.), Behavior analysis in education. Society for the experimental analysis of behavior, Lawrence, 2004.
Neiman, S., Evil in modern thought. Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2004.
Neurath, O., Wissenschaftli che Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus. Artikelen uitgegeven door R. Hegselmann. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
Nietzsche, F., Kritische Studienausgabe. Redactie G.Colli und M.Montinari. DTV/De Gruyter, 1999.
Norman, R., On humanism. Routledge. Londen/New York, 2004.
Norris, P. & Inglehart, R., Sacred and secular. Religion and politics worldwide. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
Nozick, R., Invariances. Belknap, Cambridge (Mass.)/Londen, 2001.
Nussbaum, M.C. & Sen, A. (red.), The quality of life. Clarendon Press, Oxford, 2005.
Ohmae, K., The next global stage. Challenges and opportunities in our borderless world. Wharton School Publishing, New Jersey, 2005.
Ottmann, H. (red.), Nietzsche Handbuch. Metzler, Stuttgart, 2000.
Pepper, S.C., World hypotheses. University of California Press, Berkeley, 1970.
Pieron, A.Ch., Filosofie, een inleiding I-V. oote boe unltd, Leeuwarden, 2004.
Pronk, J., Willens en wetens. Gedachten over globalisering en politiek. Bert Bakker, Amsterdam, 2005.
Rachlin, H., Introduction to modern behaviorism, Freeman and Company, New York, 1991.
Radcliffe Richards, J., Human nature after Darwin. Routledge, Londen/New York, 2004.
Ridley, M., Genome. HarperCollins, New York, 2000.
Ryle, G., The concept of mind. Penguin, Harmondsworth, 1970 .
Safranski, R., Das Böse. Hanser, München, 1997.
Safranski, R., Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch? Fischer, Frankfurt am Main, 2004.
Sanders, C., De behavioristische revolutie in de psychologie. Van Loghum Slaterus, Deventer, 1972.

Sartre, J.-P., L'Existentialisme est un humanisme. Nagel, Parijs, 1946.
Schopenhauer, A., Sämmtliche Werke I-VI. Bibliographischen Anstalt, Berlijn (1847).
Schwartz, P., Leyden, P. en Hyatt, J., The long boom. A future history of the world 1980-2020. Texere, Londen/New York, 2000.
Segall, M.H., Human behavior and public policy. Pergamon, New York, 1976.
Sen, A., Development as freedom. Oxford University Press, Oxford, 2001.
Sen, A., Rationality and freedom. Harvard University Press (Belknap), Cambridge (Mass.)/Londen, 2002.
Sen, A., The argumentative Indian. Penguin (Allan Lane), Londen, 2005.
Skinner, B.F., Verbal Behavior. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1957.
Skinner, B.F., Science and human behavior. The Free Press, New York/ Londen, 1965.
Skinner, B.F., The technology of teaching. Meredith, New York, 1968.
Skinner, B.F., About behaviorism. Vintage, New York, 1976.
Skinner, B.F., Reflections on behaviorism and society. Prentice-Hall, Englewoodcliffs, New Jersey 1978.
Sloterdijk, P., Im Weltinnenraum des Kapitals. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.
Smith, E.E., Nolen-Hoeksema, S., Frederickson, B.L. & Loftus, G.L., Atkinson & Hilgard's Introduction to psychology. Wadsworth/Thomson, 2003.
Staddon, J., The new behaviorism: mind, mechanism, and society. Psychology Press, Philadelphia, 2001.
Todd, J.T. & Morris, E.K.(red.), Modern perspectives on B.F. Skinner and contemporary behaviorism. Greenwood Press, Westport, Connecticut/ Londen, 1995.
Tomassello, M., Constructing a language. A usage-based theory of language acquisition. Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/Londen, 2003.
Valéry, P., Cahiers I/II, Gallimard, 1973-1974 .
Wheeler, H. (red.), Beyond the punitive society. Wildwood House, Londen, 1973.
Williams, B., Truth and truthfulness. Princeton University Press, Princeton/ Oxford, 2002.
Wittgenstein, L., Philosophical Investigations. The German text, with a revised English translation. Blackwell, Malden/Oxford, 2001.
Wolf, M., Why globalisation works. Yale University Press, New Haven/Londen, 2005.
Wright, R., The moral animal. Vintage Books, New York, 1995.
Zigmond, M.J., Bloom, F.E. cs (red.), Fundamental neuroscience. Academic Press, San Diego, 1999.
Zuriff, G.E., Behaviorism: a conceptual reconstruction. Columbia University Press, New York, 1985.

INDEX

op enige uitzonderingen na worden begrippen in vreemde talen binnen deze index in de Nederlandse vertaling aangeboden.

+ betekent dat het op de genoemde plaats geïndiceerde begrip niet letterlijk, maar wel naar inhoud voorkomt.

A

aandacht, 38, 99, 100
  aangeleerd, 100
  als bewuste gewaarwording, 98
  gegeneraliseerde versterker, 54n
  getrokken, niet gericht, 100
  the zoom-lens theory, 107n
abductie, 20
abstractie, 344
achterstandsbuurt → getto
actualisme, 17, 18 (+ 214)
  → heden
adaptie, 68, 69, 80n, 86
adduction , 285n
Adema, M.Th., 55n
Adorno, T.W., 200
aeon, 109
afgunst, 77
afrocentrisme, 303
afschuw, 203
agnosticisme, 82n
agressie, 69, 168, 280
  aangeleerd, 216
ahimsa-principe, 228, 350
Ahrendt, H., 208n
  kwaad als schimmel, 208n
Alexanders Dictum, 24n
alexithymie, 164
Allardt, E., 353n
Alma, H.A., 7n, 25n
Alston, W.P., 30n
altruïsme, 279
amerikanisering, 249
amoraliteit, 125, 196, 205, 222, 226, 350
  amorele benadering, 221, 222
  terminologie, 222
Amisj, 332
Amsden, A., 305n
analogie, 185
analyse
  functionele, 87
ananda, 326
Anaximandros, 127n, 157
ander(e), 125, 128n, 339n, 346
Anderson, E., 231, 233, 234, 237, 239-241, 352n
  Germantown avenue, 255, 280
angst, 167, 168, 172
  angstbestrijding, 166
animisme, 1, 27, 28, 30n, 103, 177n, 193
Annas, J., 266n, 322, 338n, 339n
Anselmus, 211
antiglobalisering(sbeweging), 218, 303
  culture jamming, 311n
antimoderniteit, 109, 110, 210, 212, 215, 248, 313, 346
arbeid, 214, 306n, 342n
  arbeidsethos, 286n, 335
  beloning, 335
  flexibiliteit, 306n
  kinderarbeid, 291, 306n
Argelo, S., 351n
argument
  existentieel, 11, 17, 88, 106n
  ex periculo, 2, 11, 88, 106n, 350
argumentatie, 322, 337
  → praktische argumentatie
  ad hominem, 111
  zelf-ontploffende begrippen, 111
Ariadne, 122
aristocratie, 181, 182 (+186, 228), 239, 257, 317
Aristoteles, 27, 29, 74 (+ 97), 185, 261, 353n
  de aristotelische verleiding, 23n
  geen naturalistisch denker, 14 (+27)
  soortbegrip, 14
armoede, 258, 291
artificiële intelligentie (A.I.), 151
art pur, 180, 181, 342n
  formalisering, 181
  verstarring en chaos, 181-182
atheïsme, 111, 214, 341n
  als barbarij, 252n
Augustinus, 192, 193, 198, 210, 212
Auschwitz, 194, 196, 200, 350
  als een teveel, 194
  een modern project? 200
autistsich denken, 175n
autonomie, 88, 91, 93n, 102, 105, 320
avant-garde, 199, 337
  als legertje terroristen, 342n
Averill, J.A., 176n

aversief gedrag, 280, 282
sex en eten, 325
Axelrod, R., 71, 72, 81n
Ayer, A.J., 146, 158, 164n

B

Baars, B., 99, 107n
Bacon, F., 13,52n, 64n
Baerends, G.P., 55n
Baer&Rosales-Ruiz, 283n
Baer&Wolf&Risley, 276, 284n
Bakian, 306n
Barber, B., 288, 290, 298-300, 304, 305n, 309n, 311n
Barkow, J.H., 85-88, 91n
Barlow, H.B., 81n
Barrett cs, 280
Barthes, R., 169, 171
basis/bovenbouw, 19, 75
Bataille, G., 137, 207n, 324
Baudrillard, J., 338n
Baum, W.M. 34, 35, 56n, 63n, 96, 134, 183, 225, 259, 264, 266n, 267n, 279, 309n
Baumgart, M., 353n
Beardsley, M.C.,188n
Beaufret, J., 3
Bechtel&Richardson, 47, 62n
Beckermann, A, 24n, 30n, 108n
bedoeling, 225
→ intentie, → intentionaliteit
afweging doel/middelen, 225
bedrijfsleven
regelgeving, 291
bedrog, 214
beeld, 185
→ representatie, → voorstelling
epifenomenon, 150
herinneringsbeeld, 148-150
behavior → gedrag
behaviorisme, 2, 10, 45, 89, 95, 103, 105, 106, 175n, 192, 216, 270, 280, 353n
→ radicaal behaviorisme
aanvaarden status quo?, 217
methodologisch/neo- 43,
prediction and control, 42, 50, 59n, 60n
stimulus-response-psychologie, 43, 60n
teleologisch, 41, 267n
Behler, E., 126n
behoefte, 95, 96, 215
belang, 231
economisch zelfbelang, 208n
beleving, 38, 41, 42, 45, 61n, 105, 160, 165-168, 177n, 222, 275, 314, 348
asymmetrie, 106
cognitief inzichtelijk?, 229
denken, 40, 42
esthetisch-emotioneel, 173
innerlijk zien en horen, 40, 41, 59n
kennis, 160
neurofysiologisch, 59n
obsessie, 170
privé-taal, 58n
proprioceptieve en interoceptieve stimuli, 41
religieuze, 344
taal-afhankelijk, 160
toegankelijkheid en interpretatie, 160
van emoties, 177n
verhaal, 105, 160, 170
via verbale gemeenschap, 42
belief → opvatting
belofte, 348
context-afhankelijk, 348
en afspraak, 348
beloning, 215, 282
→ versterking
extrinsiek/intrinsiek, 275
Benjamin, J., 7n
Benn, S.I., 257, 265, 266n
Bennett, J., 49, 63n
Benton, T., 76, 82n, 83n
Bergson, H., 343
berouw, 189
beschrijving, 37, 54n, 64n
implicatieve, 63n
operante, 64n
technische, 33
wiskundige, 33
beschuldiging, 266n
beslissing, 56n, 225
bestaan
→ existentie
bestaan en emergentie, 16
betekenis, 49, 63n, 74, 105
→ intentionaliteit, → zin
Sinn, 165
beweging, 27, 28, 85, 240
→ flux
op genetisch niveau, 142 (+ 143)
voortdurende verandering tegenover steady-state systeem, 152
bewustzijn, 4, 13, 15, 16, 96-10, 141, 154, 197, 198, 213, 219n, 344
als last, 214
en geluk, 327
en taal, 38, 101, 154
en tijd, 196
functie, 98
global-workspace theory, 107n
in primaire betekenis, 99
passief, 154
realiteit, 1

transcendentie, 196
bezit, 230
Bhagwati, J., 305n
biconditional, 52n
bijgeloof, 35, 36, 54n, 212
Bijou, S.W., 284n
Bildung, 2, 111, 186, 270, 271, 301, 336, 337, 342n
boek centraal, 336, 342n
biologie, 15, 28, 142, 165
evolutionaire, 28
reductie, 87, 88
biopsychologie, 82n (+128n)
biotechnologie, 313
Birkhoff, G.D., 180
biseksualiteit
pomo-biseksualiteit. 24
Blackman, D., 53n, 63n, 267n
Blair, T., 306n
Blanchot, M., 346
blijdschap, 167, 168, 172, 173
Bloom, A., 215
The closing of the American mind, 251
Bloom, P., 57n
blozen, 176n
ingetogenheid/verlegenheid, 172
Boeddhisme, 122
Boetelier, H., 352n
Bolles, R.C., 35, 55n
Boomsma, G., 353n
boosaardig(heid), 202, 203, 205
→ kwaadaardig(heid)
onaantoonbaarheid, 222
sociopathisch gedrag, 205
ultra-violence, 205
Branch, M.N., 32, 53n, 161n
brein
in informationele termen, 81n
als VR-computer, 80n
Breland&Breland, 55n
Brentano, F., 101
Bridgman, P.W., 38, 62n
Brinker&Jaynes, 63n
Broad, C.D., 16, 24n
Brobjer, Th, H., 162n, 283n
Brock, D., 262n
Brockman, J., 351n
Brömsel, S., 188n
Bruce-effect, 80n
Brusotti, M., 130n, 252n
Bulhof, I.N., 3
Bunge, T., 72, 108n
burgerdom, 111, 133, 166, 186, 239 (+305n), 330
→ *civil society*
code, 237u
concurrentiemodel, 231
do ut des, 236, 237
fatsoen, 234
leven, 332
slavenmoraal, 240
Burgess, A.,
A clockwork orange, 207n, 227

C

Cabas-scholen, 285n
Caesar, J. 155
calvinisme, 327
Campbell, K., 23n, 26n
Campioni, G., 187n, 244n, 245n
Caputo, J., 209-212, 218n
religie zonder religie, 211, 218n
Carpenter, F., 183, 185, 225, 252n, 274, 277, 280, 286n, 336
catachresis, 126n
Catania, A.Ch., 55n-58n, 60n-62n, 100, 107n, 228, 242n
categorisatie, 38
causaliteit, 17, 24, 52n, 54n, 64n, 95, 145
downward causation, 5, 17, 24n, 47
psychologie contra fysica, 104
the past consequences of responding, 35
vragen naar oorzaak en redenen, 194
Cavell, S., 343, 347, 348
eigen weg naar perfectie, 347, 348
verinnerlijking, 348
Caysa, V., 131n, 163n, 245n
cel, 80n, 85, 143
censuur, 339n
Chang, H.-J., 305n
Changeux, J.-P., 91n
chaos, 73, 109
theorie, 74, 309n
chaosmos, 137
Chase, P.H., 284n, 285n
Chiesa, M., 91, 93n, 106n
Chomsky, N., 9, 57n, 63n, 277, 285n
christelijke traditie, 211
als interpretatie, 212
christendom, 111, 190, 214
ascetische moraal, 111
fundamentalisten, 209, 210, 212, 218n-219n
orthodoxen, 209, 210
partijpolitiek, 210
ressentiment, 111
sex, 324
Christians, I., 129n, 163n, 282n
Churchland, P., 59n
civil society, 303, 304
vluchthouding, 304
Clinton, B., 160, 306n

code of civilty, 234, 235 (+281)
blanke mainstream, 234
en voorbeschikking, 244n
getto, 235
gezin, vader, grootmoeder, 235
code of the street, 234, 281
als tegencultuur, 235
conflictmodel, jungle-principe, 235, 236
dreiging, angst, wantrouwen, 236
existentiële situatie, 236
immoreel, niet sociopathisch, 236
leefstijl, 235
magical magnetic quality, 236
cognitief gedragsmodel, 283n
cognitieve dissonantie, 171
cognitieve psychologie, 17, 43-48, 50, 60n, 61n, 75, 144, 175n, 223
anarchistisch en eclectisch, 50
a-politiek, 266n
cognitie(s), 45, 48, 55n, 61n, 272
communicatie, 105
complexiteit, 47
conscious thought, 45
constructen/concepten, 15, 43-45
dualisme, 61n
empiristisch, 48
experimenteel onderzoek, 47
hypostasering, 46 (+ 223)
hypothetisch-deductieve methode, 44
intuïtie, 46
kritiek, 47, 48,
mentaal apparaat, 61n-63n
populariteit en kracht, 44, 45
representaties, 15
structuren en processen, 61n
subjectieve neigingen, capaciteiten en kwaliteiten, 45,
zelfregulering en zelforganisatie, 47
cognitivisme, 30, 61n, 99, 103, 105, 133, 135, 141, 150, 151, 345, 346, 352n
essentialistische visie, 30
geestelijke structuren, 135
hypothetische constructen, 135
ideeënwereld, 10

information processing system, 4, 17
materialistisch, 21
mechanisme vs vrijheid, 219n
mental state, 4
representatie, 15, 23n, 37, 46
stuurmechanismen, 135
subjectieve wereld, 41
symbol manipulating system, 17
Cohen, G.A., 319, 338n
Colli, G., 112, 123, 129n-131n, 242n
Comfort,, A., 340n
commune, 315
koinonia, 315
synoikosmós, 302
communicatie, 63n, 266n
symbolisch van aard, 38
communisme, 267n
communitarisme, 218, 263, 311n, 332
en geseculariseerde maatschappij, 318
complexiteit, 24n, 42, 47, 74
computer(-metafoor), 4, 17, 28, 48, 62n, 73, 74, 82n, 144, 152, 157
computatie, 46 (+ 48, 63n), 73-75, 151
parallel aan intelligente mens, 97
programma, 97
Comte, A., 154
concept, 89
conceptualisme, 146
concurrentiemodel, 231, 243n, 287, 317
do ut des, 231
wedijver, 231
conditionering, 144, 264
klassieke, 100
operant, 98, 100
pavloviaans, 98
condition humaine, 189, 193, 199
conflictmodel, 132, 231, 235, 244n, 279, 287, 295
zwart spelen, 243n
Confucius, 230
connectionisme, 55n, 151
conservatisme, 209, 232, 233, 243n
neo-, 349
constructivisme
cognitief, 269
pedagogisch, 270-272, 283n
solipsisme, 272
consumptivisme, 327, 332, 335
lichtzinnigheid, 332
passiviteit, 336
context
→ invloed van omgeving
context van relaties, 136, 137
contextualisme, 30, 35, 88, 151, 153, 223, 303, 343
meta-niveau, 36, 56n (+ 226)
contingency-shaped behavior, 46, 62n, 90, 206n, 219n, (+ 228, 229), 259, 262, 264, 267n, 320, 347
contingency trap, 264,274, *335*
contingentie, 31, 32, 95, 228, 229
drie soorten, 37
drie-terms, 32, 135
en regelgeleid gedrag, 228
functioneel, 32

gemeenschap, 327
implicatief, 31, 32
of reinforcement/punishment, 33
of survival, 35
operant van aard, 31
viertal vormen, 33, 34
copy theories, 51
coöperatie → samenwerking
corporatie, 235, 249, 293, 297, 298, 299
als die multinationalen Sekten, 311n
brand als beeld en wapen, 299
contrast bestuur en productie, 292
dienaar van de markt, 292
fraudegevoelig, 292
geen controle, 292
oligarchie, 293
Costall, A.P., 58n
Cox, Ch., 112, 125, 136, 139n, 155
interpretatie-hypothese, 137
Cox, H., 15
crack-cultuur, 235, 236
cradle to cradle-theorie, 353n
Crawford, L., 86, 92n
creationisme, 30
creativiteit, 277, 278, 284n
invloed versterking, 278
Crick, F.H.C., 58n, 59n
criminaliteit → misdaad
cultuur , 20, 40, 113, 124, 129n, 179, 181-183, 186, 189, 219n, 221, 222, 287, 324, 325, 335
→ sociale cultuur
alledaagse, 337
apen, 222
aristocratische, 181, 182 (+186), 228, 239
hoog/laag, 179, 186
laat-moderne, 209
massacultuur, 181
moderne, 189, 280, 336
mondiale, 215, 287
ontwerp, 261
oosterse, 215
religieuze, 210
westerse, 209, 215, 216, 223, 228, 247, 262
cultuurfilosofie, 250, 251
cultuurkritiek, 111, 121, 155, 247, 287
cultuuroverdracht, 39
cultuurstrijd
in de VS, 19
sex- and culture-wars, 324
Cummings, R., 29
cyborg, 207n

D

Dachau, 156
Dadaisme, 180
dagdroom, 147
Dalrymple, Th., 231-233, 237-240, 243n, 255, 258, 261, 349
Life at the bottom, 231
Danto, A.C., 26n, 42, 59n
Darwall, S., 224
Darwin, Ch., 14, 29, 67, 76, 78, 82n, 88, 121, 133, 136, 153-155, 277
ideologische interpretatie van de evolutietheorie, 83n
darwinisme , 10, 61n, 69, 78, 79
Core Darwinism, 68
Darwinian games, 69
Darwinian rules, 69
ethiek, 78
logical and ethical mess, 79
mechanisme, 67
David, 193
Davidson, D., 4, 22, 63n, 96, 101-106, 107n, 108n
anomalous monism, 103, 104
speculatie, 102, 103
supervenience, 104
tweeslachtigheid, 103
dawkinites, 89
Dawkins, R., 5, 9, 22, 67-79(n), 80n, 81n, 86-88, 91n, 92n, 134, 175n, 215
Dawkins' *alsof*, 71, 78
parallel organisme/computer, 73
poetic science, 187n
The selfish gene, 67, 69, 73, 77
werkelijkheid contra theorie, 73
Day, W.F., 60n, 106n
Day&Moore, 60n, 61n
deïsme, 73
Deleuze, G., 137, 344
Delz, S., 49
democratie, 209, 210, 237, 239, 280, 304, 311n, 333, 349
als rationele passie, 353n
en jungle-principe, 255
en markt, 290, 291, 305n
formeel model, 209, 210, 218n, 311n
formeel model en markt, 291
lakmoestest, 238
legitimering macht, 353n
maakbaar, 353n
meerderheidsregel, 266n (+349)
politieke, 210
rechten, 317
richtsnoer, 351
strijd links/rechts, 306n
Demokritos, 21
Demos, J., 242n

denken, 40, 44, 45, 160, 267, 271, 277, 344
als constructie van betekenis, 271
als interpretatie, 124
als *problem solving*, 162n
concept, 44
geen onderscheid met gemeenschap, 338n
ideëel, zuiver, 9
vanaf de nullijn, 18
Dennett, D.C., 4, 5, 18, 22, 63n, 70, 73-75, 82n, 83n, 93n, 96, 97, 107n
Darwinian algoritm, 74 (+75)
dread hypothesis, 18 (+106n)
intentional stance, 74, 107n
skinneriaans mensbeeld, 106n (+82n, 107n)
deontologie, 347
subjectivering, 348
depressie, 174, 268n, 340n
Derrida, J., 52, 110, 137, 211, 215, 303, 344
oer-profetisch gebrabbel, 218n
Descartes, R., 11, 14, 21, 27, 45 (+ 103), 344
determinisme, 22, 33, 67-69, 78, 90, 96, 101, 277
natuurlijk-sociaal, 81
pessimisme, fatalisme, 106n
deugdelijk(heid), 223
deugd(zaamheid), 112, 141, 159, 160, 165, 195, 221, 223, 225, 228, 231, 321
argumentatief, 225
bieden van versterking aan anderen, 225
code/context-gebonden, 225
en verantwoordelijkheid, 225
inprenting, 225
intrinsiek, 224, 225
samenhang met persoonlijkheid, 225
developmentalism, 272-274, 283n
anti-wetenschappelijk, 273
laissez-faire, 273
romantisch naturalisme, 273
Dewey, J., 22, 70, 210, 218n, 243, 247, 250, 251, 269, 277, 283n, 284n, 330, 336, 341n
consummation, 327, 337
dialectiek, 343
dichter, 314
Diderot, D., 21
diergedrag, 323
→ evolutionaire psychologie
apengedrag in verhaalstructuur, 222, 223
mens vs bij, 221
speltheorie, 222
différance, 137
Dike, 156
Dilthey, W., 165
Dinsmoor, J.A., 52n, 53n, 60n, 64n
Dionysus, 200
→ Nietzsche
filosofie van, 131
Direct Action, 43, 44
discipline/disciplinering, 282, 316
discours, 303, 346,
intellectuele, 344
onvastheid, 111
discussie
en versterking, 268n
dispositie, 35, 55n, 64n, 166, 142, 219n, 225, 273
trekken, 33, 34, 222
dithyrambe, 122, 189, 205n
DNA, 85, 141
→ gen
invloed van omgeving, 57n
passiviteit, 68
doden
van mensen, 226
doelgericht(heid), 46, 49
→ intentionaliteit, →teleologie
doel(matig), 49, 74
doel heiligt de middelen, 350
doel/middel, 20, 52n
doelstelling, 29, 96
dogmaticus, 351n
Dohmen, J., 3
Dollimore, J., 324-326
Donahoe , J.W., 30, 32, 35, 53n, 62n, 63n, 92n
Donahoe&Palmer, 55n, 57n, 59n, 92n
dood, 22, 189
Doorman, M., 338n
Dos Passos, J., 13
do ut des, 231, 235, 240, 243n
→ principe van wederkerigheid
tit for tat, tit for two tats, 237
drama,
Frans, 182
Drews, P.B., 240n
drift → instinct
droom, 148
als *response proces*, 162n
dualisme, 16
→ identiteitstheorie
cartesiaans, 16, 58n
metafysisch, 108n
Dufrenne, M., 184
Duijntjer, O., 3
dulce et utile, 200, 336
utile, 342n
dynamisme, 1, 93n, 108n, 177n, 193

E

Ebeling, K., 187n
economische wetenschap, 304, 307n
preference, 304
utility, 294, 304
economisch risco, 309n
Erfolgswahn/Wahnbereitschaft, 309n
economisch systeem, 215, 237, 296, 351
afhankelijk van staat, 292 (+305n), 321, 330, 334
alsof-rationaliteit, 294
controle, 342n
efficiëntie-model, 293
en democratie, 305n
en moraal, 291, 293 (+294), 307n
formele, 294
groei, 289, 308n, 335
holisme, 293
homo economicus, 293, 295, 332
kwaad als ruis, 291
laissez faire, 305n
(mechanistische) wetmatigheid, 293, 304, 329
Pareto-efficientie, 308n
Pareto-optimum, 293
permanent revolution, 287
politiek, 329
samenvallen met politiek, 301
tegenstrijdigheden, 294, 295
totalitarisme, 300
vrijheid, 295, 335
winst, 289
Edelman, G., 91n
Edgell, P, 252n
educatio, 335
Edwards, P., 26n
eenzaamheid, 348
eerlijkheid, 225, 279, 333
eeuwige mens, 25n
eeuwigheid, 127n
Eichmann, A., 208n
Eigen, M., 74
eigendom
property rights, 292
eigenschap, 29, 30
Ekman, P., 176n
Eleusis, 122, 190
elite, 179, 186, 241, 243n, 342n
financiële, 209
linkse, 232 (+288)
nietzscheaanse, 239, 241, 244n
vs alledaagse mens, 336
emancipatie, 58n
emergentie/emergentisme, 16, 87, 99, 101, 174n
configurational forces, 24n
emergentie van het denken, 104
emergentische wet, 24n
impossibility claim, 16
van betekenis, 63n
Emerson, R.W., 347
geheim, persoonlijk voorgevoel, 348
emotie, 21, 45, 62n, 165-173, 175n-177n, 216, 229, 265, 275, 322
als betekenisvol element, 173
als IPS, 166
basis-emoties, 176n
contextgebonden, 167
cultuurgevoeligheid, 176n
dierlijke, 169, 176n
emotionele scholing, 166
en tit for tat (TT)-strategie, 77
expressie, 169
gebied van verhalenverteller, 168, 170, 174
klassieke en operante conditionering, 172, 173
lichamelijke basis, 172 (+176n)
mechanicistisch model, 167,172
niet-westerse, 175n
nooit een (on)deugd, 242n
onderscheid met versterking, 173
opbouw, 172
opwinding/spanning, 177n
proto-emotie, 171, 172, 176n, 222
psychisch-genetisch, 170
psycho-dynamisch, 173
redelijkheid?, 168
regelgeleid, 172
taal- en cultuurgebonden, 173
universaliteit, 172, 175n
wetten, 167
empirisme, 137(n)
entelechie, 27
entropie, 73
epicurisme, 7, 222, 259, 261, 320, 327, 333, 336, 349
Epicurus, 21, 341n, 349, 353n
equifinaliteit, 55n
erfzonde, 189, 193,194
seculiere, 202
Erikson. R., 352n, 353n
Ernsting, m., 253n
Erskine, F., 83n
eruditio, 335
esthetica, 179, 180, 183-186
esthetisch/kunstzinnig, 184, 186
mooi/schoon, 179, 180
oordeel, 180
opwinding/spanning, 177n, 180
positief versterkend, 184, 321
theorie, 284n

estheticisme
Frans, 122
ethiek , 38, 117, 160, 223, 224, 347
→naturalistische ethiek
academische ethiek, 224
conceptualisering, 228
darwnistische, 78
intrinsieke wereld van schijnrealiteiten, 223
keuze, 225
operante, 347
rationele code, 160, 350
redelijke wet, 9
verhouding wetenschap en werkelijkheid, 226
waarheidsoordeel, 224
westerse, 225
ethnische zuivering, 207n
ethnografie, 233, 243n
ethologie, 5, 22, 55n, 215
cognitivistische tendens, 92n
contra operante psychologie, 86
speculatieve, 6
structurele en functionele richting, 92n
eudaimonia, 279, 327, 335, 337
→ geluk
eudaimonisme, 155, 181, 209, 280, 341n, 349
eugenetiek
fokken van mensen, 163n
euthanasie, 326
Evangeliën, 210
evenwichtstheorie van Walras, 293
evolutie, 67, 73, 153-155, 190
adaptie, 68, 69
en moraal, 43, 89
erfelijkheid 30, 67
overlevingsmechanismen, 79
parallel tussen evolutionaire en operante processen, 92n
strijd om het bestaan, 21, 136, 214
survival of the fittest, 69, 89
variatie, 67, 87
variety of forces, 68
zelfwerkzaamheid, 74
evolutietheorie, 23n, 42, 50, 133, 136, 349
dodelijk gevaar, 155
vicieuze cirkel, 74
evolutionaire psychologie, 76-79, 82n, 134, 155, 215, 223
emoties, 169
gene machine view, 78, 79 (+ 223)
moraal, 214
psychologische activiteiten en karaktertrekken, 77, 223
evolutionair stabiele strategieën (ESS), 67, 69, 71, 72,
seksuele en agressieve, 215
evolutionair-wetenschappelijke aanpak, 141, 143, 155, 190, 203
existentialisme, 2, 201
existentie, 113, 189, 190, 196,199
contingentie, 343
naturalistische interpretatie, 222
problemen, 212
tegenspraak, 189
existentiefilosofie, 189
existentiële situatie, 210, 227, 228, 275 (+300), 314, 326, 347, 350
→ conditio humana
gelatenheid, 215, 348
grenssituatie, 191
experimenteel onderzoek, 6, 30, 214, 313, 333, 345, 349
ethiek, 89, 347
experimental society, 260
gedragsanalytisch, 294, 304, 331, 334, 335, 337
kunstzinnig, 337
pedagogisch, 273, 274, 276, 280, 282
sociaal, 257, 269
extase, 143
Ezrahi, Y., 295, 298

F

Fantuzzo, J., 285n
fascinatie, 202, 203
fascisme
en sadomasochisme, 338n
fascoïde, 126n
fatalisme, 89, 106n
Feigl, F., 24n, 108n
feit, 44, 60n, 89, 102, 123, 135, 136
alledaags, 345
ethisch, 224
sociaal, 231
theoretisch bepaald, 351n
wetenschappelijk, 345, 346
female drama, 58n
feminisme, 110, 218(n), 321
lesbisch, 303
fenomenologie , 13, 96, 283n
Ferrè, F., 210
Festinger, L., 304
Figgis, M.
The loss of sexual innocence, 197
filosofie, 1, 11, 13, 14. 22, 45, 111, 112, 114, 116, 120, 122, 141, 189, 193, 210, 218n,249, 250, 252n, 255, 287, 288, 314
→ wijsbegeerte,
als bezweringsritueel, 300
discours, 249-250, 300

morele achtergrond, 112
objectivering van het complexe, buitensporige, chaotische, 301
onderscheid met wijsbegeerte, 310n
persoonlijke belijdenis, 111
sociale, 11
speculatieve, 103
filosoof, 61n, 114, 137n, 239, 240, 250, 353n
financieel systeem, 289
beleggen en investeren, 297, 209n
conservatisme, 291, 307n
electronic herd, 295, 207n
verhouding tot democratie, 290 (+308n)
verhouding tot economie, 292
Finkielkraut, A., 4, 206n, 250, 251, 253n, 340n
Finkielkraut/Sloterdijk
Les battements du monde, 250
Finland, 306n
fitness, 87
fixed action patterns, 28
Flitner, A., 342n
Floyd, N., 207n
fluency, 276, 285n, 337
flux
→ beweging, → worden
kosmos, 343
lichaam, 95
menselijk leven, 51
natuur, 85, 343
oorsprong, 334
werkelijkheid, 344
Fodor, J., 15, 17, 48, 51, 63, 70, 74, 76, 80n
as a hairy naturalist, 15
Fornari, M.Ch., 129n, 252n
Foucault, M., 7n, 215, 217, 220n, 267n 303, 343-347, 352n
afwijzing van het wetenschappelijke naturalisme, 346
beleving en waarheid, 352n
de intellectueel, 352n
genealogie, 351n
het Buiten, 346
parallellen met operante psychologie, 346, 347
subject, 351n, 352n
zelftechniek, 265
zelfzorg, 347
Frankfurter Schule, 144
Frederics cs, 269, 283n
Freud, S., 1, 21, 26n, 93n, 128n, 198, 218n, 323, 324
Fridlund&Duchaine, 176n, 177n
Friedman, Th., 287, 288, 291, 292, 295, 296, 303, 305n-307n, 309n, 310n
Frijda, N., 165, 166, 171, 173, 175n, 177n, 267n
Froebel, F.W.A., 283n
Fukuyama, F., 305n
functionalisme
cognitief, 50
gedragsanalytisch, 32, 49
fundamentalisme, 209, 210, 212, 218n-219n, 351
Furedy&Riley, 48, 62n
fylogenie/ontogenie, 49
fysicalisme, 10, 16, 17, 24n, 175n, 216
eliminatief, 16
reductief, 16

G

Gaertner cs, 338n
Gaertner, W., 341n
Gaia
wraak, 213
Gaita, R., 342n, 343, 350, 354n
Dutchwoman, 354n
Galef, B.G., 58n
Galuska, C.M., 59n
Garver, N., 46, 62n
gebeurtenis
historische, 351n
scepsis, 158
verificatie, 158
gedicht
oikeia hedone, 185
stasis, 185
gedrag, 29, 30, 32, 51, 67, 85-87, 101, 142, 148, 221, 222, 261, 265, 334
als verwerking van IPS, 166
analyse, 29
analyse politieke begrippen, 260
automatisch, 145
behavior stream, 5, 40, 51, 346
chaotisch/toevallig vs wetmatig/gedetermineerd, 32, 33
complex, 42
continuïteit, 52n
deugdelijk en effectief, 221
doelloos, 221
eenheid, 32, 33, 40, 52n
en democratie, 257
en politiek, 257, 334
extern en passief, 176n
extrinsiek/intrinsiek, 275
functioneel , 32, 35
gestuurd via interne, computatieve regels, 46, 47
historisch aspect, 31, 35, 40, 41, 46, 48, 49, 54n, 55n
hoe en waarom, 29, 30, 95
moleculair, 58

(gedrag vervolg)
niet-mechanisch, 29, 54n,
omgeving-gestuurd, 29, 269
oorzaken, 32, 35
operant, 32, 87
pragmatisch, 134
repertoire, 342n
selection by consequences, 31
structureel, 346
the past consequences of responding, 35, 49
gedragsanalyse, 43, 44, 50, 52n, 60n-62n, 64n, 77, 142, 152, 165, 186, 231, 255-257, 259, 286n, 304, 332, 335, 349, 352n
→ operante psychologie
aan de zijlijn, 346
arbeidsintensief, 275
contra (pedagogische) constructivistische model, 283n
gebonden rationaliteit, 294
interpretatie, 35, 55n
literatuur en kunst, 275
onderwijsmethoden, 276 (+ 347)
van economisch gedrag, 295
gedragstechnologie, 284n
→ sociale controle
kwade reuk, 346
neutraliteit, 346
gedragstherapie, 313
cognitieve, 61n, 283n
gedragswetenschap, 87, 95, 97, 142
methode, 282
waarden, 226
geest, 1, 4, 16, 42, 43, 75, 76, 83n, 142, 155, 159, 256 (+266n), 277, 345, 352n
→ mentalisme
activiteiten , 135
als computatief systeem, 62n
als IPS/SMS, 17 (+177n)
als mechanisme, 49, 177n
aristocratische natuur, 270
community of minds, 102
complexiteit, 256
emotionele contra rationele, 175n
holistisch, 107n
ideologische en politieke werkelijkheid, 345
mental events, 101-103
mentale wereld, 103
mental properties, 17
mental state, 16, 45, 46, 96, 103
philosophy of mind, 11
psychology of mind, 165
theory of mind, 161n
geestelijke luiheid, 11
geheugen, 143-145, 150-153, 156-158
als IPS, 151
→ herinnering
declaratief en impliciet, 162n
direct memory perspective, 161n
memory, 161n
memory-modulating mechanisms, 151
multi memory systems, 151
ontologisch-metaforisch model, 151
opslag, 144, 151
raadselachtigheid, 144
synaptisch, 152
Gehlen, A., 198
gehoorzaamheid, 208n
Geisteswissenschaft, 165
geld, 230, 321
als kunstmatige versterker, 263
gegeneraliseerde versterker, 54n, 294
gelijkheid, 260
Gell-Mann, M., 309n
geloof, 11, 211, 214
gelovige, 211
geluk, 21, 117, 155, 259, 326, 327
→ eudaimonia
en bewustzijn, 327
en tevredenheid, 327, 340n
en zondebesef, 327
genetische basis, 340n
subjectief/objectief, 261, 347
welbevinden/welzijn, 327, 340n, 352n
gelukkig bewustzijn, 258, 328
gelukkige slaaf, 260, 340n
gelukzaligheid, 326
gemakzucht
ideologische, 10
gemeenschap, 229, 331
contingency shaped, 327
experimenteel, 335
samenwerking, 229
zelfbeheersing, 229
gen, 57n, 67, 68, 76-78, 79n, 80n, 81n, 85, 87, 143, 144, 153, 221
→ DNA
blauwdruk of recept, 68 (+176n)
bookkeeper, 68
genome reading machine, 75
Hoxgenen, 82n
interactief systeem, 68
meesterprogrammeur, 68, 81n
psychologisch-teleologisch taalgebruik, 70
replicator, 67, 80n
selfish, 67, 70
statistisch, 68, 71
strategisch, 77
Genet, J., 207n

genetica, 78, 141, 163
gen-gecentreerd denken, 5, 345
→ Dawkins, → sociobiologie
holistisch en interactief systeem, 345
nieuwe dogmatiek, 345
genocide, 214
genoom, 80n, 144
informatie verwerkende rekenmachine, 153
geschiedenis, 143, 158, 341n
zelfkennis, 159
gesprek, 353n
gesture, 264
getto, 166 (+ 231-233), 233-238, 244n, 258, 280, 281, 287, 334, 349, 353n
als ruis, 349
geweldsgolf, 219n,
quiëtisme en verzet, 237 (+238)
van Philadelphia, 234
vs systeem, 234
geur, 146, 147
gewaarwording
als stroom, 160
bewuste, 98
lichamelijke, 160
gewelddadigheid, 117, 203, 227, 231, 235, 236
ultra-violence, 205, 207n
violentization, 207n, 219n
geweten, 90, 91, 348
gezin, 229, 232, 234-237, 244n, 323
als prototype, 263
plaats voor argumentatie, 265
gezondheid, 83n
gezond verstand, 345
Gibbs, D., 288
Gibson, J.J., 44, 58n
Ginsburg&Harrington, 172, 176n
Glenn, S.S., 39, 58n, 285n
globalisering, 209, 234, 247, 287-293, 296-298, 300-304, 305n, 306n, 310n, 311n, (+332), 351
als noodzaak, 290
als wereldgeschiedenis, 341n
analytisch-kritische benadering, 293
anti-kontemplativen Erkenntnis-programm, 310n
binnenruimte van het kapitaal, 302
business process outsourcing (BPO), 309n
culturele impact, 298
cyber economics, 296
cybertribes/region-states, 306n
dehumaniserend, 297
eenheidscultuur, 298
en de democratische staat, 290
evolutionair, 295
flux, 301
global economy, 297
homogene ruimte en gelijktijdigheid, 301
ICT, 310n
innovatie, 289 (+297)
mythe, 288 (+291)
positie van de staat, 289, 303
Promethean growth, 289
sectarisme, 288
systeemtheorie, 295
Veräusserlichung, 302
verdichting, 302
Glover&Gray, 278, 285n
glutamaat, 151, 153
god, 133, 134, 191-193, 196, 198, 200, 201, 206n, 211
als afgrond, 201
dood van, 350
glimp van, 196
goddelijk oog, 230
godsbestaan, 190, 192, 211
Gödel, K., 99
Godfathertriologie, 205
godsdienst → religie
godsdienstfilosofie
koud, abstract, 211
goede leven, 22, 322, 327, 331
goed(heid), 211, 213, 223, 326, 350
als het nuttige, 240
als mand, 227
automatische, 224, 319
concept, 89
functionele interpretatie, 224
gedrag, 42, 43
in termen van het jungleprincipe, 227
sui generis, 350
Goethe, J.W., 3, 21, 123
Goetz&Baer, 278, 285n
Goleman, D., 165, 166, 175n
Goodman, N., 131n, 137, 188n
Gopnik, A., 63n
Gould, S.J., 68, 78
Grafen, A., 72
grammatica, 38, 46, 57n, 133, 137n
Gray, J., 25n, 202, 209, 213-216, 219n, 256, 287
Straw dogs, 213
Greene, G., 190, 192
The end of the affair, 190, 205n
Greer&Keohane, 39, 57n, 162n
Gregor, A., 271
Griffin, J., 261
grimas/glimlach, 172, 173
groep, 331
vertrouwd verband, 332
groepsselectie, 39, 68

Groot, G., 253n
Grossberg, L., 248
grote stad, 255, 280, 331
code, 231
conflictmodel, 331
inspiratie en extase, 331
jungle-principe, 331
gruwel(daad), 203, 204
demonen en sociopaten, 204
Guéhenno, J.M., 244n, 306n
Guépin, J.P., 188n, 280
Gulden Regel, 227
Gunderson, K., 59n
Günzel, S., 245n, 283n

H

Haack, S., 10, 31, 56n, 61n, 92n
intentions, 11
Habermas, J., 249, 263, 344
Hadrianus, 245n
hallucinatie, 148
Hamilton, W.D., 81n
Hammoerabbi, 317
handicap principle van Zahavi, 72
Harmsen, G., 18
Harris, M., 39, 58n, 342n
Hart&Risley, 284n
hartstocht, 116,117,124,125, 138n
Hayes, S.C., 53n, 55n
Hayes&Hayes&Reese, 54n-56n, 92n
Hebb, D.O.,
stelregel, 151
hebzucht, 199, 231
heden, 143, 144, 156, 158, 159, 196, 214
→ actualisme
eeuwig heden, 232
hedonisme, 88, 181, 259, 268, 340n
seksueel, 423
Heelas, P., 93n, 176n, 177n
heerszucht, 199, 231
Hegel, G.W.F., 1, 21, 197, 343, 344
het kwade, 207n
Heidegger, M., 3, 213, 215, 218n, 247, 250, 313, 332, 344
Heilige, 190, 193, 202, 212
als het Numineuze, 202
tremendum, 193
heiligschennis, 203
Hempel, C.G., 16
Herakleitos, 21, 27, 52, 125n, 154, 157
herinnering(en), 18, 32, 51, 92n, 143-152, 156, 157, 161n
→ geheugen
afwezigheidsbeginsel, 150
als cognitieve activiteit, 144
als innerlijk zien, 148
als meta-gebeuren, 150
beeldend, 148-150
en vergeten, 156-158, 161n
flard, 146, 148, 149, 173
gedragsmatig, 151
groepsgebonden, 145
niet toegankelijk, 145
procedureel/problemsolving, 146
regelgeleid, 151
taal-afhankelijk, 150
schijn, 157
valse, 148
willekeurig/onwilekeurig, 149
zintuiglijk/emotioneel, 147
hermeneutiek, 136, 138n
dualisme, 138n
holisme, 136, 138n
Herrnstein Smith, B., 105
hersenen, 151-152
mechanistisch-modulair model, 167
Herzberg, H, 244n
Hilfiger corporation, 235
Hillebrand, B., 126n
Hineline, P.N., 54n, 55n, 58n, 61n, 108n
Hinson, J.M., 40, 58n
Hitler, A., 200, 202, 207n
Hobbes, Th., 21, 236
Holbach, P.H.D., 15
Hölderlin, F., 3
holisme, 16
Hollingdale, R.J., 126n
Hollywood, 343
Hollyworld, 309n
McWorld's storyteller, 299
remarriage comedies, 348
Homans, G.C., 260, 266n
homoseksualiteit, 323, 324
honger, 160
Hoog, T. de, 351n
Hoogcarspel, E., 282n, 283n
hoop, 166, 175n,
profetisch en messiaans, 211
horde, 227
Horgan, J., 82n
Hoyle, G., 64n
Hoyningen-Huene, P., 17, 24n
Hrdy, S., 58n, 242n
Hull, C.L., 43
hulvaardigheid, 231
humanisme, 2-4, 7n, 11, 51, 89, 95, 102, 103, 134, 141, 159, 173, 176n, 209, 212-214, 216, 222, 226-228, 232, 233, 247, 248, 256, 263, 270, 313, 319, 343, 346
afwijzing religie, 346
als fopspeen, 90
als metafysica, 3
Bildung, 336
deugd en karakter, 225
existentialistisch, 2 (+ 141)

fully human life, 141
hedendaags, 2
klassiek, 2, 4
laat-modern, 3
onderwijs, 271
oosterse vorm, 3
optimisme, 256
rationaliteit en psychisch realisme, 226
terminologie, 224, 257
verknipte psychologie, 341n
humanistic psychology, 271
Hume, D., 6, 14, 22, 32, 41, 48, 52n, 64n, 75, 160, 222
Husserl, E., 13, 101, 344
huwelijk, 230, 232, 244n
hylozoïsme, 27
hypothese, 38
geen structurele, cognitieve kracht, 351n
hypostasering
begrippen, 223
hypothetische termen en wiskundige modellen, 143
hypothetisch-deductieve methode, 43, 44, 64n

I

identificatie, 264
identiteitstheorie, 108n
solipsisme, 108n
type-identiteit, 104, 108n
ideologie, 210, 216, 217
als collectieve illusie, 217
als vaste groepsovertuiging, 217, 218n
functie, 217
humanistische, 216
immuun voor kritiek, 217
irrationele kanten, 217
laat-moderne, 209, 213, 216
meta-ideologie, 217
westerse, 348
ik, 154, 155
dood van het, 106n
geheel van realiteiten, 154
maatschappelijk product, 105
onbepaaldheid, 91n
Real Me, 233
scrappiness, 105
sociale, taalkundige constructie, 154
synaptisch, 152
vederlicht, 4
vluchtig en wijkend, 105
willful 'I', 91n
Illich, I., 269
illusie, 214
imitatie, 57n, 264
immoraliteit, 204, 205, 214
als beroepsmatige trek, 204
implicatie, 64n
implicatieve definitie, 52n
impossibility claim, 16, 24n, 62n
theorema van Arrow, 308n
incest, 325
impressing mechanisms, 340n
leerproces, 340n
individu, 350
verhouding gemeenschap, 331
individualisme, 216 (+280)
inductie, 20, 64n
explanatory induction, 64n
informatie-communicatie-technologie (ICT), 215, 248, 287, 288, 296, 297, 310n
informatietheorie, 72, 81n, 151, 180, 284n, (+321)
inkomen, 335
innerlijke groei, 340n
innerlijke vermogens/capaciteiten, 45, 61n
instinct, 28, 55n, 113, 119, 120, 135, 136, 154-156, 158, 160, 174, 180, 182, 190
intellect, 128n
intellectuelen, 352n
linkse, 243n
ongemakkelijk leven, 342n
intelligentie, 277
emotionele, 165, 282n
intentie, 11, 44, 49, 57n, 96
intentionaliteit, 15, 23n, 37, 38, 45, 48, 49, 96, 97, 105, 107n, 108n, 159
concepten, 44, 97
psychische, 4, 74
semantische, 38, 49, 74
van hersenen, 167
van kinderen, 104
internet, 298
interpretatie, 97, 116, 123, 128n, 135-137, 138n, 139n, 346
als geestelijk proces, 136
als plausibel scenario, 135
irreducible, 136
introspectie, 42, 45, 48, 57n, 65n, 160
intuïtie, 46, 310n, 319
morele, 223, 241n
redelijke, 344
religieuze, 344
versus redelijkheid, 187n
invloed van omgeving, 5, 29, 52n, 67, 68, 70, 77, 85-87, 89, 145, 151, 230, 231, 261, 262, 269
als functie van gedrag, 32, 40
ancestral environment, 77, 89
bij agressie, 216
bij emoties, 167 (+228)
economische, 166, 237

(invloed van omgeving vervolg)
gevarieerdheid, 277
horizon, 273
in vorm van morele code, 226
op DNA/genen, 57n, 68, 76, 142
op onderklasse, 232, 233 (+ 237), 258
op verantwoordelijkheid, 258
politieke, 237, 258, 330
van lezen en kijken, 339n
inzicht, 283n
ironie, 311n
irrationaliteit, 61n, 125, 199
is/ought, 43, 76, 194, 214

J

jaloezie, 169-171
genetisch bepaald, 170
James, W., 20, 283n
Jameson, F., 218
Jammer, M., 30n
Jaspers, K., 112
Jaynes, J., 38
jeugdproblematiek, 252n (+28, 282, 300)
Jezus
offerdood, 211
JHWH, 193, 197, 198, 204
Job, 200, 201, 206n
Johnson, K.R., 276, 285n
Jouvet, M., 162n
Julia, P., 57n
Jung, C., 15,
collectief onbewuste, 144
jungleprincipe, 110, 192, 227, 235, 240, 243n, 244n, 300, 350
zwart-spelen, 227

K

kairos, 158
Kalat, J.W., 82n
Kallikles, 350
Kant, I., 45 (+93, 102, 106n), 195, 199
alsof, 190, 201, 207n, 341n
autonome, geestelijke mens, 9
categorische imperatief, 294
het kwade, 199
kapitaal, 209n
kapitalisme, 287, 293, 297, 310n, 330, 332
als religie, 288
bruutheid en vernietigingsdrang, 291
corruptie, 292
groot verhaal, 330
hebzucht, 292
kwantificerend, 291
neo-kapitalisme, 214
unter Auspizien von Globus und Spekulation, 310n
winstoogmerk, 292
zwart/zwart-spel, 292
karakter(trek), 77, 141, 159, 160, 166, 223, 228, 231
Karskens, M., 7n
Kate, L. ten, 7n, 25n, 339n
Katz, S., 38n
Kaufmann, S., 82n
Keller, F., 284n
kennis, 13, 17, 62n, 114,116, 118, 121, 123-125, 129n, 135, 136, 143, 314, 345
absolute, rationele, 345
afgeleide/externe, 273
als *hineindichten, hineinmischen*, 123
authentieke, 272
contextualistisch, 138n
literaire, 336
louter empirisch, 352n
objectief, 102, 123
persoonlijke, 272, 353n
relational knowledge, 59n
structurele inbedding, 351n
van mensen, 29
Wille zur Macht als schematiserende en praktische kennis, 109 (+ 136)
kennisverwerving
via kunst, 184
kentheorie, 138n
Kerger, H., 245n
kerk
scheiding kerk/staat, 210
Kerr&Domhoff , 162n
keuze, 100, 225, 293, 294
Paradijsverhaal, 194
praktisch argumentatief, 100
evolutionary choice point, 98
vrijheid, 194, 293, 294, 295
Keynes, J.M., 307n
kibboets, 332
Kiergekaard, S., 211
Kim, J., 16, 17, 24n, 108n
kinderarbeid, 291
Kinski, K., 105
Klein, N., 235, 288, 298-300, 303, 306n
the brand as experience, 299
knowing how/knowing that, 276
parallellen *contingency shaped behavior/rule-governed behavior,* 62n
Koch, S., 59n, 60n
Kohl, H., 218n
Kopland, R., 133
Korsgaard, Chr., 320, 338n, 341n
Korteweg, N., 242n

kosmos → wereld
kosmische kou, 21
Kripke, S., 105
Krüger, L., 226, 242n
Krugman, P., 306n
Kuhn, E., 187n, 252n
Kunneman, H., 7n
kunst, 6, 113, 115, 117, 120, 122, 124, 179-186
aan de mensen teruggegeven, 186
als bron van kennis, 314
als kritiek, 200
codes, 186
creatio ex nihilo, 200, 206n
dionysische ondertoon, 200
Dissidenz im Fundamentalen, 200
en nut/functie, 182, 184, 185, 200
en onrechtvaardigheid, 200
grote, gezonde stijl, 181
intrinsieke functies, 184
klassieke, 186
mimesis en werkelijkheid, 200
orgiastische, 130n
originaliteit, 183
kunstenaar, 114, 122, 125, 128n, 137n, 181-186
schepping vanuit bodemloos niets, 200
schrijver als god, 200
kunstkenner, 185
kunstwerk, 185
cognitieve werkzaamheid, 188n
drie criteria, 188n
eenheid medium, inhoud, visie, 185
kunstzinnigheid, 183-185, 284n
publiek, 186
Küppers, B., 62n
Kurosawa, A.
Kagemusha, 110
kwaad/kwade, 91, 112, 117, 124, 129n, 189, 190, 192-203, 205, 207n, 211, 219n, 228, 240, 314, 326, 350
→ Auschwitz
als afgrond, 196
als blinde wil, 198
als disfunctie, 205
als erfzonde, 193
als gebrek aan zijn, 192, 193
als het Numineuze, 203, 207n
als intellectueel-esthetische verfijning, 199
als prijs van de vrijheid, 196
als risico van de vrijheid, 199
als ruis, 193, 291
chaotische overvloed aan prikkels, 198
discriminatie, 198
economisch, 291
fascinatie, 202, 203
individuatie, 190, 207n
irrationele en hartstochtelijke, 199
magisch-religieus, 202, 207n
mana, taboe, 193, 202, 203
mysterie, 193
mythisch-theologisch begrip, 193
sui generis, 350
tragische dimensie, 193
Tranzendenzverrat, 192, 198, 201
uiterlijk vs intrinsiek, 199
kwaadaardigheid, 117, 202, 205n, 207n, 240
→ boosaardig(heid)
Hitler, 202
kwaliteit, 27
kwalitatief vs kwantitatief, 28
psychische kwaliteit, 165

L

laatste mens, 181, 333, 341n
posthistorisch, 302
laboratorium, 60n, 61n
Laird&Apostoleris, 171, 172, 174, 176n, 177n
Lamarck, J.B., 55n, 163n
La Mettrie, J.O.,21, 83n
landbouw, 213
Landman, J., 175n
Langer, S., 184
Lattal&Laipple, 26n, 58n, 63n, 64n, 264, 267n
Laudan, L., 88
law of effect, 34, 54n
Lebowitz, M., 62n
Ledoux, J., 172
Lee, Chr., 45, 47, 48, 61n, 216
Lee, V., 28, 43, 52n, 53n, 165, 174n, 266n
leerprocessen, 46, 86, 88, 153, 272-278
parallel aan genetische aanpassingsprocessen, 36
leerpsychologie, 60n
behaviorisme, 274-278
het nieuwe leren, 269
methode, 275
Leibniz, G.W., 5, 193, 201, 207n
Leiter, B., 137, 139n
Lenin, V.I., 218n
Lesley, J.C., 50
leugen, 20, 110,115, 124, 129n, 224
speltheoretische uitwerking, 224
Leukippos, 21

leven, 16, 53n, 116 , 119, 120, 124, 129n, 138n, 158, 189, 198
als actie en daadkracht, 214
als ballast, 327
als straf, 193
aparte status, 16
as a Universal Turing machine, 75
een droom, 214
kwaliteit, 337
Lebenswille, 136
natuurlijk, 194
ontstaan, 74, 75
zin, 194
zinvol, 336
zonder doel en bedoeling, 214
levenskunst, 7n, 340n
Lévi-Strauss, C.
wild/getemd denken, 134
Lévy, B.-H., 351n -353n
Lewontin, R., 60n, 67, 68, 76, 82n, 91n
lezen, 182n, 336
liberalisme, 238, 315, 317, 329, 330, 333, 334
economie, 307n,
links, 347
oud- en nieuw, 341n
paradox, 308n
sociaal, 341n
staat en individu, 334
Liberals, 232 (+329)
libertair
seksueel, 324
libertarisme, 199
als pseudo-liberalisme, 341n
economisch/kapitalistisch, 308n, 291, 329, 330, 332, 334
flux, 334
lichaam, 67, 69, 80, 95, 141, 142
a machine blindly programmed by its genes, 70
flux, 95
mechanisme, 27, 71
Lieberman, P., 57n
liefde/verliefde, 168, 169
imaginaire, 169
loquella, 169
machtsmiddel, 186
onvoltooid verleden tijd, 169
transcendentie, 192
van God, 211
voor God, 211
lijden, 21, 112-114, 119-121, 144,157, 190, 192, 193, 211, 348
links gedachtegoed, 232, 233
literatuur, 168, 170, 179, 180, 182, 183, 199
avant-garde, 199, 337
bieden van kennis, 336, 337, 342n
bieden van verdrongen kennis, 339n
creatio ex nihilo, 200
en wetenschap, 337, 342n
ethische kracht, 337
Frans-decadente, 180
lobbyisme, 290
postmodernisme, 337
romantische visie, 337
Locke, E.A., 45
Locke, J., 48, 347
logica, 89, 102, 124, 189
Lokayata, 2
long term potentiation, 151
Lorenz, K., 55n, 92n
Lotman, J.M., 184
Lovelock, J.E., 213
Lowe,C.F., 58n
Lucretius, 21
Luhman, N., 23n
lust/onlust, 166
Lutz, C., 177n
Lycan, W.G., 63n
Lyons, W., 59n
Lyotard, J.-F., 217, 287, 303
Lysistrata, 322

M

maatschappij, 199
als machine, 199
experimental society, 263
kritiek, 248
moderne, 214, 279 (+280)
postpolitieke, 249
sociaal-economische bepaaldheid, 353n
systeem, 233, 234, 238
verzet, 238
vs gemeenschap, 229
Mach, E., 64n, 87, 137
Machiavelli, N., 259
macht, 217, 230, 231, 260, 346, 347
militair machtsdenken, 218n
Mackenzie, B.D., 38, 55n, 56n
Mackie, J.L., 224, 241n
Maddox, J., 80n
Madonna, 160
magie, 143
Mallarmé, S., 351n
Man, P. de, 303
Malone, J.C., 24n
Mann, Th., 110, 180
Mansfeld, J., 65n
man-vrouw-verhouding, 321-323
→ feminisme
functioneel, 321
nature, 322

(on)rechtvaardigheid, 322
rationalisaties, 322
Walden Two, 323
Mapogga, 185
Marcuse, H., 251
de grote weigering, 217
pacificatie, 251
repressieve tolerantie, 239
Margulis, L., 213
Margulis&Sagan, 219n
Marinetti, F.T., 155
markt, 287-291, 303
controle, 296
en gemeenschap, 295
rule-governed, 296
weerspiegeling van de menselijke conditie, 293
zwart spelen, 296
Marr, A.J., 340n
Marr, D., 63n,
Marr, M.J., 25n, 53n, 82n, 89, 92n, 93n
Marriott, F.H., 60n
Marti, U., 242n, 266n
Marx, K., 21, 232, 251, 267n, 321, 340n, 343, 344, 347
ideologische bovenbouw, 10 (+232)
mensbeeld, 295
Rijk van de vrijheid, 321
marxisme, 110, 199, 217, 251, 257
groot verhaal, 330
parallel kapitalisme, 310n
Maslov, A.H., 62n, 216, 283n
massa, 215
massamedia, 309n
massamoord, 224
matching, 285n
materialisme, 21, 23n, 141, 313
vulgair, 300
materie, 15
May, T., 348
maya, 14, 344
Maynard Smith, J., 74
McDonough, W., 353n
McGee cs, 284n
McGuire&Rowson, 262n
McLaughlin, B.P., 24n
McNaughton., J.,
Henry: Portrait of a serial killer, 207n
mechanicisme, 30, 123, 153, 161
economisch, 294
materialistisch, niet naturalistisch, 351n
medeleven, 229
medelijden, 229
media, 299
medische wetenschap, 313
Meeuws, T.-J., 25n
Meinong, A., 101
melancholie, 347
meme, 70
religie, 70
mening → opvatting
mens(beeld), 5, 27, 78, 97, 119, 141, 144, 182, 202, 213, 215, 216, 322
agressief, 215 (+216, 287)
als ethisch onafhankelijk denker, 227
als roofdier/homo rapiens, 209, 213, 215, 216
animistisch, 103
antimodern, 313
egoïstisch, 215
homo economicus, 293, 295, 332
humanistisch, 102, 213, 232
liberaal-humanistisch, 330, 341n
naturalistisch, 88, 141, 154, 255
neutraal, 255
rationalistisch, 102
sociaal, 332
tragisch-religieus, 225
transcenderend, 201
verschil met dier, 102, 106, 154, 202, 213, 214
Mensching, G., 207n
mensenrechten, 199, 218n, 306n
menswetenschappen, 304, 349
mentalisme, 1, 5, 10, 15, 39, 41, 43, 45, 48-51, 63n, 96, 99, 103, 105, 345
→ geest
à la Descartes, 15 (+103)
constructen/structuren, 45
contra behaviorisme, 105
downward causation, 5, 17, 24n, 47
dualisme, 45
emergentie, 47
intentionaliteit, 48
realisme, 17
teleologie, 48
zelforganisatie, 5
zelfwerkzaamheid, 5, 48, 62n
mentaliteitsverandering, 233
mercantilisme, 290
messianisme, 328, 340n
metafoor, 75-77, 82n, 168, 185, 336
metafysica, 15, 125, 193-195, 197
cognitieve, 133
mainstream, 133
metamorfose, 27
methode, 13, 101, 143
naturalistische, 13
natuurwetenschappelijke, 28
transcendentale, 201
metropool → grote stad
Metz, J., 144, 161n, 163n

Meyer, K., 161n, 163n
middenklasse, 238, 243n
migratie,351
Milesiërs, 27
Milgram, S., 208n
Mill, J.S., 4, 7n, 240
Utilitarism, 4
Millward, R., 50, 62n, 63n
Milosovic, S., 205
mind → geest
Minsky, M., 58n, 74
Mischel cs, 162n
misdaad, 192, 202-204, 227, 228, 232, 233
oermisdaad, 206n
misogynie, 339n
moderne tijd, 248, 262
modernisme, 248
modeniteit, 7n, 25n, 186, 200, 210, 212, 247, 248, 349
→ neomoderniteit
als *décadence*, 129n
late, 350
libertaire, 249
links/rechts, 248
uitroeiing van de Joden, 200
moed, 321
mondigheid, 282
monisme
token-token version, 103
Montaigne, M., 2, 6
moord, 242n
Moore, J., 24n, 45, 53n, 54n, 58n, 60n-64n, 108n
moraal, 221-222, 226, 228, 348
→ ethiek
ascetische, 111
intuïtie, 223, 241n
oordelen, 226
regels, 228
moraliteit
afhankelijkheid, 350
sui generis, 350
Morris, E.K., 43, 56n, 60n
Morris, Lazo&Smith, 92n
Morton, A., 219n, 258
motivatie, 95
extrinsieke, 283n (+284n)
Mourits, B., 137n
Mozes, 193
multinational → corporatie
muziek, 184, 188n
Gregoriaans, 182
mythe, 7, 143, 211, 322, 344

N

naastenliefde, 258
nano-technologie, 313
narcisme
postmodern, 303
nationaal-socialisme
wetenschappelijke grond, 350
naturalisme, 1, 2, 4, 6, 9-11, 13-15, 17-23, 24n, 44, 51, 52, 90, 103, 109, 110, 115, 117- 121, 123, 136, 137, 144, 181, 192, 193, 201, 212, 216, 217, 223, 226, 241, 255, 259, 287, 300, 326, 343, 344
actualistisch, 17 (+ 214),
afwijzing religie, 326, 346
contra humanisme, 346
cultuur, 179
evolutionair, 5, 6, 14, 133, 141, 143
filosofisch, 343
herinnering, 148, 158
ideologische strekking, 21
in theorie, 13
kunst, 182
materialistisch, 21
mensbeeld, 88, 109, 159, 181
meta-interpretatie, 222
methode, 20
modern, 2, 22, 23, 181
(natuur)wetenschappelijk, 5-7, 12, 14, 16, 17, 61n, 88, 134, 141, 196, 240, 255, 256, 333, 343, 346, 349
nietzscheaans, 12, 109, 110, 115, 117- 121, 123, 134, 137, 143, 153, 174, 270, 333, 343, 350
redelijkheid, 226
seculier, 19
twee kernrichtingen, 181 (+ 192)
waarheid, 20, 179
wetenschap, 179
zintuiglijk, 134
naturalistische drogredering, 1, 89
naturalistische ethiek, 6, 79, 222, 223, 226, 228, 323
amoraliteit, 350
en de drie morele codes, 228
functionele interpretatie, 224
is/ought, 43 (+ 214)
kwaad, 194, 196
lijden, 192-194
nihilistische trek, 20, 201
pragmatistisch, 15
rechtvaardigheid, 20
slechtheid/misdadigheid, 192
tragische dimensie, 326
zacht-witte en hard-zwarte lijn, 350
nature-nurture, 5, 37,85, 87
taal, 38, 39

natuur, 13, 109, 112, 113-115, 117, 120, 125, 143, 157, 254n
als flux, 343
als mythe, 72, 73
blind, 194
chtonische, 339n
design tegenover entropie, 73
excessief, 324
geheim, 190
illusie, 344
mechanicistisch, 351n
menselijke, 143
pure, 194
tegenstellingen, 189
vernatürlichen, 190
natuurlijke selectie, 35, 36, 63n, 75, 79
doelgericht feedback mechanisme, 74
fylogenetische en ontogenetische aspecten/ontwikkelingen, 36, 37, 49, 56n
selection by consequences., 31, 35, 54n
selection of variations, 36
natuurwetenschap, 15, 42, 121, 136, 137, 155, 247, 313
nihilisme, 248
scepsis, 313
nazi(sme), 200, 350
neger(bevolking), 234
anti-modern, 200
religieus-mythisch, 200
Negri, A., 218
Nehemas, A., 345
Neiman, S., 190, 194-196, 200, 206n
theologie, 195
transcendentale benadering, 195, 201
neomoderniteit, 88, 247, 313
experimentele houding, 333, 349
opbouw van, 332,
Neurath, O., 137
Neuringer, A., 53n, 277, 285n
neurobiologie, 91n
neuro(fysio)logie → neurowetenschap
neuron, 91n
neurose, 227
neurowetenschap, 33, 40, 42, 47, 49, 50, 64n, 99, 142, 150-153, 345
behavioral neuroscience, 65n
cognitieve, 60n, 88, 175n, 340n, 352n
Newell, A., 63n
New England Centre for children, 285n
Newton, I., 28
niets, het, 196, 344
Nietzsche, F.W., 2, 6, 9, 11, 13, 14, 19, 22, 23, 26n, 52, 78, 93n, 109-116, 118-130, 133-137, 138n, 139n, 143, 144, 153-160, 179-181, 189, 190, 192, 207n, 211, 213, 216, 217, 221, 222, 226, 239-241, 244n, 248, 270, 283n, 316, 333, 344, 350
amoraliteit, 125 (+ 126n, 190), 245n
amor fati, 118
Apollo, 113, 115, 174, 240
art pur, 180-182
ascetisme, 111, 121, 122, 125, 270
atheïsme, 111 (+ 121)
Bejahen, 120, 122, 154
bewustzijn, 26n
Bildung, 270
chaos, 109, 112, 113, 116, 120, 124, 127n, 131n
(cyclisch) worden, 109, 112, 127n, 136, 154 (+ 240)
cultuur, 113, 124, 129n, 181, 182, 189, 240
cultuurkritiek, 111, 121,155
der Mensch ist Thier geworden, 13 (+ 23n, 113, 154, 196)
dialectiek, 114 (+158, 190)
Dionysus, 6, 113, 115, 119, 120, 122, 125, 127n, 130n, 131n, 137, 143, 154, 174, 179, 182, 189, 240
discours, 111 (+ 112)
dwaling, 115, 124, 127n
eeuwige wederkeer, 111, 118, 119, 127n, 129n, 130n, 143, 157
Epicurus, 341n
esoterie, 112, 122, 123, 130n
esthetica, 179
ethiek, 117 (+ 190), 226
evolutie, 153-155
fascoide, 155
filosofie, 111, 112, 116, 120, 122, 239, 240
filosoof, 114, 137n, 239, 240
Freigeist, 239, 245n
geluk, 155, 187n
genealogie, 116, 122
geschiedenis, 158, 159, 161n
God is dood, 118, 190, 351
grote gezondheid, 121 (+129n), 156, 239 (+ 245n)
grote politiek, 259
hardheid, 112, 240
hartstocht, 116,117,124,125, 138n, 240
heerser, 216
Heilige, 114, 270
Herr, 316
illusie, schijn, waan, 110, 115, 116, 123, 124, 130n
instinct/drift, 6, 113, 119, 120, 135, 136, 138n, 154-156, 158, 160, 174, 180, 182, 190, 222, 240, 270

(Nietzsche vervolg)
interpretatie, 116, 123, 128n, 135-137, 155, 156, 222
ironie, 118
irrationeel/onlogisch, 125
kennis, 114, 116, 118, 121, 123-125, 129n, 135, 136
kernboodschap, 110, 111, 126n, 129n, 134, 245n
kernprobleem, 241
kracht, 282n
kunst, 6, 113, 115, 117, 120, 122, 124, 179-182, 186, 187n
kunstenaar, 114, 122, 125, 128n, 137 n, 181, 182
kwade, 6, 112, 117,124, 129n,190, 207n, 240
laatste mens, 181
labyrint, 112, 122
leugen, bedrog, 110, 115, 118, 124, 131n, 164n
leven, 6, 116, 119, 120, 124, 129n, 136, 138n, 158, 182, 187n,190, 222, 240
lijden, 6, 112-114, 119-121, 157, 181, 190, 192, 333
masker(ing), 110, 121, 130n
mens als schaduw van een droom, 113 (+118)
metafoor, 114, 115, 127n
moderne tijd, 252n
moraal, 109-111, 117, 120, 124, 125, 216
mystiek, 6, 117, 118, 121, 122, 130n, 137, 190
mythe, 6, 7, 113, 115, 117, 130n, 159,179, 185
nar, 121, 122, 130n
naturalisme, 12, 109, 110, 115, 117- 121, 123, 134, 137, 143, 153, 174, 270, 333, 343, 350
natuur, 113-115, 117, 120, 125, 136, 155, 189, 190, 240
niet seculier, 19
nihilisme, 7, 109, 118, 120-122, 124, 154, 155, 248
oorlog, 155
opvoeding, 270
perspectivisme, 111, 116, 118, 122, 130n, 135, 136, 138n, 345
pessimisme, 112, 118, 124
positivisme, 118, 122, 154-156
redelijkheid, 124, (+ 187n)
roes, 189
Satyr, 127n
scheppend leven, 118, 120, 121, 181
schoonheid, 179, 180
selectie, 270, 283n
slaven(moraal), 127n, 129n, 216, 239, 240
socratisch denken, 179
speculatie, 115
sterk/zwak, 1115, 117, 120-122, 129n, 156, 239, 350
stijl, 245n
südlandischen Humanität, 121, 336
taal, 114, 115
tragedie, 113, 115, 119, 179, 182, 189, 190
tragiek, 113, 118-120, 125, 159, 179, 189
Uebergewalt, 158
Übermensch, 111, 154
Umwerthung aller Werthe, 120, 129n
'Unhistorische', 159
Unschuld,, 109, 111, 121
verantwoordelijkheid, 117, 121, 155, 160
vergeten, 156-159
vrijheid, 117, 118, 155, 160
waarheid, 114-117, 119, 122-125, 127n, 131n, 135, 138n, 221, 240
wereld, 109,112,116,118,119, 121-125, 129n, 133, 136, 137, 181, 252n
werkelijkheid, 115, 125, 137
wetenschap, 6, 114-116, 118, 121-125, 127n, 134, 154, 155, 174, 179
wil tot macht, 109, 111, 116, 119, 123, 136, 137, 138n, 154, 158, 160, 174, 181, 182, 187, 240 (+ 245n)
wreedheid, 112, 113, 117, 124, 192, 226, 333
Wurzelkraft, 158
Zarathustra, 119, 270
zelf, 155, 163n
nietzscheanisme, 12, 22, 110, 111, 133, 303
anti-moderne school, 241
nietzscheologie, 137
als theologie, 112
nihilisme, 2, 7, 22, 52, 88, 103, 109, 118, 120-122, 124 7, 109, 118, 154, 155, 195, 214, 248, 346, 349, 350, 354n
ascetisch, 7
duivels, 350
epistemologisch, 344
ethisch nihilisme als bedrog, 350
nietzscheaans, 7, 109, 248
Nijhoff , M., 21
Nike, 232, 232
nominalisme, 134, 137
Nootka, 40

norm
en waarden, 280, 281
intrinsieke, 223
normativiteit, 224
Norman, R., 141, 256
Norris&Inglehart, 19, 25n, 26n, 256
Nozick, R., 4, 22, 96-101, 107n, 108n
evolutionary choice point, 98
speculatie, 99, 101, 102
nuchterheid, 1, 212
nullijn, 13, 18, 23, 201, 202, 223, 343, 350, 351
Nussbaum, M., 284n, 322, 337, 338n, 339n, 342n

O

objectiviteit, 88, 123, 125, 136, 227
obsceniteit
cultuurgebonden, 324
demonisch, 324
observatie → waarneming
Oedipus(mythe), 190
incest, 189
vadermoord, 189
Oelmüller, W., 206n
oertoestand, 236
Ohmae, K., 288-290, 296, 297, 300, 305n, 306n, 309n
complexiteit en raadsel, 297
New Global Ideology, 297
parallel quantummechanica, 297
oligarchie, 215
omstandigheid → context
onbewogen beweger, 27
onbewuste, 128n, 339n
onderdrukking, 21, 206n, 231, 260, 329, 340n
onderklasse, 231-233
gewelddadig, 232
ontaard en verveeld, 232
onderwijs, 77, 210, 280,
→ scholing
als levensleer, 269
als therapie, 269
gericht op behoud cultuur, 278
gericht op burgerlijke elites, 280
leerling-gericht, 277
mastery, proficiency en *fluency*, 276
oplossingen in de breedte, 276
plaats leraar, 271, 272, 277,278, 284n
pragmatisme, 282, 283n
vrijheid, 277
O'Neill, O., 316, 338n
ongelijkheid, 260
ongeluk, 326
onmenselijkheid, 202
ontologie, 195, 201, 344
ontwerp, 73, 74,
Darwinian, Skinnerian, Popperian en *Gregorian creatures*, 82n
Goddelijk, 133
ontwikkeling, 283n, 351
politieke en mondiale, 351
technologische en economische, 351
ontwikkelingshulp
marktmechanisme of hulp, 307n
ontwikkelingspolitiek
behavioristische aanpak, 329
en inkomenspolitiek, 341n
ontwikkelingspsychologie, 270
→ developmentalism
onverschilligheid, 261
onwerkelijkheid, 351n
oorlog, 155, 198, 207n, 300
oorlogsmisdadiger, 205
oorlogsrecht, 242n
oorzaak/oorzakelijkheid → causaliteit
operant, 31, 51, 86, 88
operante psychologie, 31-34, 39, 41, 43, 44, 50, 60n, 76, 86, 88, 92n, 134, 135, 141, 143, 155, 183, 215, 216, 226, 295, 329, 331, 332, 340n
→ gedrag, → gedragsanalyse, → radicaal behaviorisme
beheersing en voorspelling, 35
beleving, 41, 42
contra ethologie, 86
creativiteit, 277
cultuur, 183
en economie, 294
en utopie, 328
esthetica/kunst, 183
expectancy, 49
experimentele basis, 31, 35
flux, 51, 334
geestelijke activiteiten, 135
geïsoleerde positie, 43, 44
hersenspoeling, 286n
klassiek versterkingsmodel vs model van Baum, 33-34.
machtsdenken, 346
mentale vocabulaire, 104
messianisme, 328
neiging tot aanpassing/eclecticisme, 43, 61n
onderwijs, 274-278
opvoeding, 274-278 (+331), 337, 349
politiek, 217, 329
private and public events, 41, 42
shaping, 275, 282
social engineering, 286n (+331, 332, 334, 335)
thinking, 44

(operante psychologie vervolg)
verhouding groep/individu, 348
operant gedrag → gedrag
operationalisme, 38
Oppenheim, P., 16
opvatting, 95, 105
als oorzaak, 105
propositionele inhoud, 105
waarheid/objectiviteit, 224
opvoeding, 77, 185, 277, 332
→ onderwijs, → scholing
behavioristisch, 274-278 (+331), 337, 349
burgerlijk, 330
constructivistisch, 271-272, 282n, 283n
developmentalistisch 272-274, 283n
en de wetenschappelijke methode, 269
esthetisch-kunstzinnig, 336
humanistisch, 271
kinderen, 286n
sociaal, 275
status quo, 274
Walden Two, 323
organicisme, 153
organisme, 32, 33, 35, 36, 39, 40, 41, 46, 48-51, 68, 69, 74-76, 85-88, 91n, 98, 107n, 142, 144, 152, 153, 166
als *storage battery*, 51
als *survival machine*, 67, 73
highly integrated bundles of consequences, 86
storage, 51, 55n, 72
Orsucci, A., 187n
Ortega y Gasset, J.
de gemiddelde mens, 181
Osnes&Adelines, 284n
Ottmann, H., 126n
ouders, 263-265, 274, 335
Oude Testament, 197, 198, 252n
outsorcing, 235, 309n
overtreding, 192, 197, 202
overtuiging, → opvatting

P

Paglia, C., 324, 339n
paideia, 2
paleontologisch tijdperk, 213
Paley, W., 74
Palmer, D., 31, 35, 52n, 55n, 135, 139n, 145-147, 150, 151
vergeten en onthouden, 161n
Paradijsverhaal, 194, 197, 198
Pareto, V., 304
manipulatie van de vrouw, 197
mens als beheerder en classificeerder, 197
Pareto-efficientie, 308n
Pareto-optimum, 293
parodie, 119
paradox, 90, 106
pragmatische, 90, 106
Parmenides, 14, 27, 250, 344
Parrot&Harré, 176n
Pascal, B., 21, 52, 189, 343
Pasolini, P.P.
Salo, 205, 338n
Paul, G., 25n
Paulus, 210
Pavlov, I.P., 28, 43, 60n
Pax Americana, 287
PDP, 55n
pedagogie, 269
pederastie, 325
Peirce, C.S., 20
Pen, J., 307n, 341n
Penrose, 99
Pepper, C.S., 11, 14, 29, 30n, 35, 36, 59n, 75, 88,143, 151, 304 , 345, 351n, 352n
persoon(lijkheid), 38, 142, 159, 160
autonome, 95, 105, 160, 225
first person authority, 105
innerlijk domein, 159
locus/point, 159
moreel, 159
personificatie, 77
perversiteit
cultuurgebonden, 324
demonisch, 423
pessimisme, 2, 106n, 112, 118, 124, 181, 201, 314
hedendaagse situatie, 238 (+313, 351)
Pestalozzi, J.H., 283n
physical realization thesis, 17
Piaget, J., 283n
pijn, 42, 160
Pinker, S., 57n, 62n, 340n
Pippin, R.B., 252n
Pirages, D.C., 341n
Place, U.T., 63n
plan, 91, 96
Plato, 1, 3, 9, 27, 74, 112, 198, 250, 259, 283n, 310n, 315, 343, 344
anamnesis, 144
Idee van het Schone, 180
kwade als *το μη-ον*, 193
wachters als centrale klasse, 198
Platonisme, 9
Platt, J.R., 22, 23n, 26n, 52n, 53n, 58n, 261, 267n, 275, 284n, 335, 341n, 342n

pleiotropie, 142
plicht, 9, 90, 91, 93n, 222, 225
Poincaré, I.
conventionalisme, 351n
Polanyi, M., 62n
politiek, 209, 212, 217, 218, 219n, 257, 258, 286n, 287, 289, 291, 296, 313, 333, 349
antipolitiek, 303
a-politieke houding, 217 (+ 218, 313)
begripsanalyse, 260
behavioristische inzet, 329
correctheid, 303
en praktische argumentatie, 258
en regelgeleid gedrag, 257
en wetenschap, 281
ideologische achtergrond, 217
progressieve, 353n
systeem, 237
Polynesië, 335
pomo, 248, 249, 299 (+302), 331, 338n
inauthenticiteit, 248
McWorld, 299, 309n
seksualiteit, 324
Popper, K.R.
derde wereld, 145
positivisme, 16, 38, 118, 122, 134, 135, 154-156, 217, 310n, 352n
als vijfde *root metaphor,* 352n
en het kwade, 196, 199
posthumanisme, 3, 313
postmodernisering, 248
postmodernisme, 186, 248
amusement en commercie, 337
literatuur, 337
postmoderniteit, 109, 186, 209, 210, 212, 214, 215, 248, 203, 336
postseculiere wereld, 349
Pott, H., 4
practises , 37
→ sociale cultuur
pragmatisme, 30n, 88, 134, 137, 282, 304, 351n
als *Journalismus*, 310n
eenvoud, 304
positivistisch, 110
praktische argumentatie, 89-91, 96, 172, 225, 226, 242n, 251, 279, 322
→ doel(matig)
gevolgen op lange(re) termijn, 242n
intenties, 49
keuzes, 100
parallel met regelgeleid gedrag, 101, 226
verinnerlijking, 265
pre-moderniteit, 210
bronnen, 210
preparedness, 86, 87
Prigogine, K.R., 137
principe van eenheid, 135
principe van eenvoud, 39, 75, 90, 96, 99 125, 135
principe van enkelvoud, 75, 90, 96, 97, 99
principe van het grootste geluk (PGG), 256
principe van Plamenatz, 322
principe van wederkerigheid, 227, 236
principium rationis efficientis, 194, 195
privé-leven (innerlijk), 159
→ beleving
strikt persoonlijk, 159
probleem-oplossend gedrag, 37, 46
emoties, 172
verinnerlijkt/mentaal vs veruiterlijkt/gedragsmatig, 37
projectie, 144
Prometheus, 190
Pronk, J., 291, 300
propositionele houding, 102
bij chimps, 103
contra fysica, 101, 103 (+105)
that-clauses, 102
protectionisme, 290 (+305n)
Proust, M., 42, 169
Provine, R.R., 55n
pseudo-argumentatie, 11
pseudo-wetenschap , 6, 10
psyche, 16, 28, 77, 165, 173, 174, 177n
als bijverschijnsel,173
eigenschappen, 223
psycho-dynamisch model, 177n
wereld van dialoog en argumentatie, 174
psychiatrie, 345
psychoanalyse, 61n, 128n, 339n
psychofysica
begrippen en wetten, 104
psychologie, 10 ,15, 17, 22, 28, 29, 45, 95, 128n, 142, 168, 171, 269, 346
→ biopsychologie, → cognitieve psychologie, → evolutionaire psychologie, → operante psychologie, → ontwikkelingspsychologie
academische, 43
als proto-wetenschap, 165
begrippen, 16, 43, 49, 104
chaotisch, 165
contra natuurwetenschap, 104
hoofdstroom, 51, 60n
huidige, 133
humanistische, 216, 223
individualistische, 216
invloed, 345
kenmerken, 16
means-end hypothesis, 266n
psychocentrisch, 174n
speculatieve, 10

psychologie vervolg)
wetenschappelijke, 286n
psychotherapie, 216, 345
status quo, 216
Putnam, H., 131n, 226, 242n
Pym, J., 207n
Pythagoras, 283n
Pythagoreeën, 27

Q

qualia
emergentisch, 24n, 174n
quantumfysica, 28, 99, 101
Quesnay, F., 293
quiëtisme, 201, 348
Quine, W.V.O., 131n, 137

R

Rachlin, H., 31, 32, 41, 53n, 54n, 58n, 92n, 162n, 229, 264, 267n
Radcliffe Richards, J., 77-79, 82n, 83n, 169
radicaal behaviorisme, 43, 49, 52, 55n, 57n, 86, 134, 143, 151, 153, 183, 259, 294, 346, 351
antimechanicistisch, 33, 49
antimentalistisch, 43, (+ 53n), 92n
behavior (moleculair) tegenover *behavioral history* (molair), 40, 41, 58n
contextualistisch, 33, 54n
economisch gedrag, 321
experimentele ethiek, 347
invloed van genen, 33
ideologie, 255, 256
opvoeding, 349
physiological states, 53n (+ 92n)
politiek, 334
psychologische termen, 49
theorie, 33, 43
neuronen, 33
omgeving, 32, 77
utopistisch trekje, 251
vrijheid, 347
weerstand, 52n
RAF, 218
Rapoport, A., 36, 56n
ratio, 201, 300
apriori, 62, 74-75
rationalisme, 196, 199, 201
rationaliteit, 89, 97, 176n, 194, 195, 213, 222, 226, 279, 291, 293, 294, 304, 308n
als regelgeleid gedrag, 304
en waarheid, 226
geen neutraliteit, 322
normatief van aard, 294
rational acceptability, 226
Rawls, J., 319, 341n
luxe, 320
reasonable behavior, 294
realisme, 138n
contra antirealisme, 103
mens als *rational creature*, 102
mentaal, 16
recht
regelgeleid, 316
rechten, 317
aristocratisch model, 317
democratisch model, 317
natuurlijke, 317
rechten van de mens, 287
als doekje voor het bloeden, 291
rechtspraak, 227
rechtvaardigheid, 7n, 194, 217, 235, 260, 216, 316. 321, 341n
equity, 266n
verdelende, 320
reclame, 310n
rede → ratio
redelijkheid →rationaliteit
reductie, 5, 15, 16, 64n, 87, 101, 104, 134, 352n
fysicalistische, 15
methodologische, 88
ontologische, 87, 88
proces/concept, 25n
reflex, 28, 60n, 142
regel, 46, 51, 62n, 101, 228-230
morele, 228
opgesteld, 46
regelgeleid gedrag, 46, 47, 56n, 62n, 89, 90, 101, 105 , 206n, 219n, 228, 229, 259, 262, 267n, 347
ineffectiviteit, 229
regering
taak, 306n
regressus, 80n
reinforcement →versterking
reïsme, 14, 23n, 65n, 88, 134, 226, 346, 351n
rekenkunde
true and right, 74
religie, 11, 18, 19, 22, 25n, 30, 111, 190, 201, 209-212, 239, 247, 252n, 326
afwijzing, 25n
als alledaagse praktijk, 214
als ideologie, 218n
als *frames of orientation*, 210
als hypothese, 21
als meme, 70
als paradox, 18
binnen de evolutie, 90
en democratie, 210
en vrijheid, 201

existentiële oorsprong, 212
hyperrealiteit, 212
kosmische model, 18, 212
kwaliteit die eenheid geeft, 218n
morele aspiraties, 212
naturalistische, 190
onbeslisbaarheid en onvatbaarheid, 212
privé-sfeer, 210
propaganda, 327
religious market hypothesis, 26n
security axiom, 25n
spiritualiteit, 326
sprong in de afgrond, 211
structural sense of life, 211
religieus bewustzijn, 209, 218n
religieuze houding, 201
Renaissance, 93n, 342n
representatie, 15, 37, 43, 46, 51, 150, 166, 167
→ beeld, → voorstelling
als bijproduct, 23n
als lakmoestest voor cognitieven, 51
copy theories, 51
Reschke, R., 187n
Rescorla, R., 49
ressentiment, 111
resurgence, 285n
revolutie
burgerlijke, 347
proletarische, 347
Ribes-Iñesta, E., 54n, 55n, 89, 93n
Richelle, M.N., 64n
Ridley, M., 75, 153
Riefenstahl, L., 192
Ries&Kiesow, 128n
risicomaatschappij, 331
veiligheid 352n
Risse, M., 163n
rite, 344
Robinson, D.N., 106n
roes, 109, 129n, 179, 181
Roessel, A. van, 340n
Rogers, C.R., 59n, 62n, 216, 269, 283n
rol, 230, 231, 275, 280
houding, 230
positie, 230, 231, 275
verantwoordelijkheid, 231
Rolling Stones, The, 309n
romantiek, 180, 200, 314, 342n
code, 186
literatuur, 337
pseudo-romantiek, 338n
sex, 324
romantische orde, 314, 338n
Roob, A., 207n
Roozeboom, W.W., 64n
Rorty, R., 137, 217
Rose, S., 78
Rosen, R., 65n
Rossum, K. van, 282n
Rousseau, J.J., 206n, 283n, 340n
Rouvoet, A., 327
Rozynko cs, 54n, 286n, 339n, 340n, 341n
ruimte, 27
ruis
sociale, 258
rule-governed behavior → regelgeleid gedrag
Rumsfeld, D. 205
Ryle, G., 44, 49, 96, 97, 101, 141, 147, 150, 160, 174
alsof-gedrag, 149
behaviorisme, 63n
denken, 160
herinneren, 149
pingpongbal-effect, 103, 319
succeswerkwoorden en episodische werkwoorden, 102, 147

S

Sade, de, D.A.F., 199, 203, 324, 339n
Safranski, R., 190, 192, 194, 196-201, 206n, 249, 250 ,300, 301, 336, 337
filtersysteem tegen globalisering, 301
tegen wetenschappelijk naturalisme, 196
Salaquarda, J., 126n
Salzinger, K., 61n, 148, 162n
samenleving, 244
als volautomatisch FT-systeem, 244n
aversief, 330
depolitisering, 291
huidige, 313
operante, 329
principiële tweespalt, 227
scheiding contingency shaped/ruled governed, 347
traditioneel, 280
wit, wit/zwart, zwart/zwart, 334
samenwerking, 229, 231
aangeleerd, 243n
coöperatieve model, 231, 279, 295, 317, 334
democratisch, 241
Samkara, 14, 344
Sapir, E., 264
Sartre, J.-P., 2, 3, 22, 52, 75, 201, 207n, 218, 250, 324, 344, 351n
être en soi, 22, 52
La Nausée, 339
misogynie, 339n
politieke ommekeer, 353n
subject als vernieting, 352n

Sastre, A.I., 162n
Satan, 193
Saunders&Green, 285n
scepsis, 6
schaakcomputer, 97
Schaal, D.W., 25n, 64n
schaamte(gevoel), 20, 77, 90, 167, 168, 172, 189, 193, 224, 228, 242n, 265, 330, 340n, 341n, 347, 348
code-afhankelijk, 228
intimidatie, 225
Schacht, R., 126n
Schaffer, J., 108n
Scheler, M., 198
Schelling, F.W.J. von, 198
schijn, 351n
Schlette, H.R., 219n
Schiller, F. von, 3, 200, 336
Schlimgen, E., 128n, 163n
Schnaitter, R., 56n, 58n, 59n, 61n, 63n, 162n
Schneider, S.M., 87, 92n
Shoemaker, S., 162n
Schoenfeld, W.N., 58n
scholing, 281, 335
→ onderwijs
constructivistisch, 282n
school, 281
als aversief systeem, 281, 282
als centrum, 280
als experimentele instelling, 280
schoonheid, 188n
als orde, 180
Apollinisch, 180
ethisch, 180
formeel, 180, 181, 187n
huivering en afgrijzen, 180
kentheoretisch, 180
onverklaarbare donkere diepte, 198
Schopenhauer, A., 21, 25n, 198, 213
schuld(gevoel), 77, 168, 189, 193, 195, 224, 265, 330, 341n, 347, 348
code-afhankelijk, 228
dynamistisch aspect, 93n
intimidatie, 225
legaal aspect, 93n
seculier aspect, 93n
Schüle, Ch., 128n
Schumpeter, J.A.
creative destruction, 289
Schustack&Carbonell, 65n
Schwartz, B., 54n, 87, 92n, 296
Schwartz cs, 291, 296, 305n, 308n, 310n
Long Boom, 289, 296, 305n, 307n
networking, 297
plane people, 305n (+306n)
New Economy, 297, 305n
sciëntisme, 216
Searle, J.R., 58n, 74
secularisatie, 18, 19, 256
als een mythe, 19 (+ 25n)
negatieve en positieve omschrijving, 25n
secularisme, 214 (+333)
Segall, M.H., 269, 286n
seksualiteit, 69, 177n, 197, 198, 203, 243n, 323-326, 347
anarchistisch en barbaars, 324
aversie, 324
belichaming van de natuur, 339n
contingency shaped/rule-governed, 323, 325
contra verstand en vrijheid, 198
driftmatig, 324
en schaamte, 340n
esthetisch, 325
geleerd en geïmiteerd gedrag, 325
gewelddadig, 324
parallel met eten, 339n
versterker, 323
vrouwelijke in taboesfeer, 339n
walgelijk, 324, 325
selfishness, 279
Sen, A., 218n, 266n, 291, 293, 294, 304, 305n, 306n-308n
freedom of thought, 308n
ontlopen van filosofische kernvragen, 307n
rational choice theory, 307n
social choice theorie, 307n
tegen alsof-rationaliteit, 294
vrijheden, 335
vrijheid: apriori en essentialistisch, 308n
Seneca, 265
seriemoordenaar, 204, 207n
SF, 207n
Shanker, A., 282
Shaw&Bransford, 58n
Sherman, G.J., 284n
Shettleworth, S.J., 92n
Shimp , C.P., 53n, 58n, 60n, 62n
Sidman, M., 23n
Simon, H.A., 62n
Simon, J., 137n
Skinner, B.F., 6, 9, 17, 20, 22, 24n, 29, 33-47, 49-51, 53n-65n, 68, 72, 78, 81n, 85-89, 92n, 93n, 96, 97, 101, 105, 107n, 134, 135, 141, 142, 146, 159, 160, 161n, 165, 168, 182, 183, 185, 216, 217, 221, 222, 228, 229, 240, 242n, 244n, 257, 259, 261-264, 266n, 267n, 269, 276-278, 282-286n, 314-316, 325, 332, 337, 338n, 340n, 342n, 346, 348, 349, 351n, 353n

(Skinner vervolg)
→ *Walden Two*
betekenis, 49
Beyond freedom and dignity, 262, 264, 286n, 314, 336, 340n
cognitie/cognitieve processen, 45, 65n
contextualisme, 35, 36, 88
cultureel ontwerp, 257, 261, (+315)
determinisme, 78
dogma van vrijheid en waardigheid, 164n
emoties, 168
experimental reality, 93n
individualiteit, 279
invloed ven genen, 339n (+340n)
(kantiaans) dualisme?, 93n
kennis, 17
kunst en literatuur, 183 , 336
mind, 17
operationalisme, 38
opvoeding, 274
plaats van de neurofysiologie, 50, 59n, 64n
positivisme, 64n
pragmatisme, 51
representation, 51
sex, 325
theorie, 44, 50, 64n
toeval/*coincidence,* 53n
utopie, 328
verantwoordelijkheid, 93n, 160
vrijheid, 160
waarheid, 135, 221
waarschijnlijkheid/*probabilty*, 33, 51
wetenschappelijke kennis, 57n
zelf, 242n
Skirl, M., 129n
slachtoffer/dader, 354n
slecht(heid), 192, 202, 224, 227, 228
→ verkeerd
als mand, 227
in termen van het jungleprincipe, 227
nut, 192
Sloterdijk, P., 2, 250, 251, 288, 296, 298, 300, 301,309n, 310n, 328, 332, 333, 337, 341n
Bildung, 336
die Betonung des Lokalen, 302
genetische selectie, 283n
gnostiek, 207n
grote verhaal, 301,
Lokalismus, 311n
mensenrechten, 306n
Sloterdijk&Macho, 207n
Slurink, P., 351n
Smart, J.J.C., 108n
Smith, A., 293,
moral sentiments, 294
Smith, K.E., 273
Smith, L.D., 52n, 53n, 56n, 64n, 93n
Smith, T.L., 56n, 87, 92n
Smitt, C., 260n
Snyder, C.R., 175n
Sober, E., 87
sociaal-democratie, 329, 341n, 347
sociale controle, 230, 231, 286n, 330
aversieve controle, 264, 282
behavior modification, 263
controle/tegencontrole, 260, 262, 331
evenwicht versterkers, 231
face to face-situatie, 262, 263
gedragscontrole, 134, 142
sociale cultuur, 37, 39, 57n, 58n, 59n, 89, 231, 331
als specifiek evolutionair proces, 39
culture of decency, 234
gedragsanalytische benadering, 231, 269, 278, 279
individu centraal, 39, 58n
nut van de taal, 38
onderlinge relaties, 348
replicator, 39
sociale wetenschappen
blank-paper view, 62n, 78
socialisatie, 225, 231
socialisme
parallel kapitalisme, 310n
sociobiologie, 22, 36, 68, 86, 119, 345
sociologie, 231
sociopaat, 204, 205, 207n, 208n, 236
neurofysiologische invloed, 208n
maatschappij-gevoelig, 208n
Socrates, 9, 353n
maieutische methode, 283n
socratische methode, 282n
socratisch gesprek, 282n
Sofisten, 9, 310n, 344
solipsisme, 38, 41, 80n, 108n
Solomon, R.C., 110, 126n
slaaf/meester, 111
Solzjenitsyn, A.I.,206n
Sommer A.U., 129n
soort
als *community of selfish operators*, 67
evolutie van de, 34
Soprano's, 205
Spaemann, R., 207n
speculatie, 10, 15, 17, 19, 247, 310n, 322
het *hoewel*, 108n
het *niettemin,* 107n, 108n
religieuze basis, 19
verbeeldingsvolle, 10

spel, 185
speltheorie, 71, 72, 74, 75, 79, 168
als pseudo-wetenschap, 72
concrete toepassing, 304
dilemma van de gevangene, 72, 334
jungle-principe, 227
wit spelen, 333, 349
Spencer, H., 154, 283n
Sperry, R., 24n
Spiering, H., 57n
spijt, 175n
Spinoza, B., 21, 199
spiritualiteit, 19, 21, 310n, 326
oosterse, 3
Spock, B.M., 273
staat, 265n, 290-292
als bedreiging van cultuur en filosofie, 244n
democratische, 239, 349
en individu, 334
garantie voor handeldrijven, 289
golden straitjacket, 292
hiërarchische, 239
intomen van de economie, 292
regulerende functie, 289
sterk en weldoend, 334
Stabler, E.P., 62n
Staddon, J.E.R., 17, 23n, 26n, 52n, 55n, 56n, 59n, 89, 92n, 93n, 165, 264, 294
Staddon&Simmelhag, 87, 92n
Starwar-saga
the force, 211
statistiek, 44, 48, 60n
status quo, 216, 217, 274
Stearns, S.C., 57n
Stearns&Knapp, 175n
Stemberger, G., 341n
stemming, 142, 174, 177n
Stendahl, 351n
Stephan, A., 24n
Stevens, L., 282n
Stich, S.P., 47, 62n
stimulus equivalence, 285n
stimulus-response, 60n
discriminatieve stimulus, 47, 49, 53n 99, 150
stimulus control of behavior, 145, 147, 148, 161n
Stingelin, M., 187n
Stirner, M., 88
Stoa, 21
Stolarz-Fantino&Fantino, 56n, 268n
Stone, J.E., 272, 283n-285n
straf, 243n, 264, 267n, 286n
context-afhankelijk, 264
strategie, 36, 37, 46, 49, 51,55n
Strauss, D., 78
structuur, 30, 135
apriori, 74
Subiela, E.
Telarani, 147
subject, 2, 4, 105, 159, 160, 229, 352n
als macht-kennis-relatie, 351n
geen reductie, 352n
liquidatie, 346
subject/object, 137, 138n
subjectieve wereld, 42, 180, 275,302
→ beleving
subjectivisme, 23n, 58n, 59n, 135, 138n, 343
subjectiviteit, 2
Sugden, R., 306n
sweat-shops, 291
Swinburne, R., 326
synaps, 151-154
systeem, 167
→economie, → maatschappij, →politiek
natuurlijk systeem en religieuze orde, 133
neuraal, 151
-theorie, 23n.
voorlopige samenhang, 14
(zelf)werkzaamheid, 17, 137

T

taal, 38, 40, 114, 115, 185, 223
communicatieve intentie, 57n
echolocation, 57n
en subject, 346
geestelijke constructie, 38
kunst: eigen taal, 184,185
nature-nurture, 38, 39, 57n
nut voor culturele praktijk, 38
alledaagse, 347
van de verliefde, 168, 169
taalgen, 57n
Taoïsme
mystiek en leegte, 214
wei woe wei, 252n
taxatie, 175n
Taylor, S., 93n
techniek, 143, 213, 313
technologie, 247, 314, 352n, 351
Gaian meaning of technology, 219n
Gesellschafts-, 199
high-tech Green utopia, 215
tegencultuur, 209, 303
teleologie, 23n, 63n
→ intentionaliteit
binnen natuur, 73
doelgericht, 29, 43, 49

ESS, 69, 215
Teller, P., 24n, 174n
Terrace, H.S., 63n
Terry, W.S., 48, 62n
theocratie, 210
theodice, 192, 207n
verschuiving van god naar kunst, 200
theologie, 218n
als bemiddelaar, 210
theorie, 141
als computerprogram, 62n
als interpretatie, 50
deductieve, 50
Thorndike, E.L., 43, 54n
Thrasymachos, 9, 350
thumos, 300
tijd, 18, 29, 51, 53n, 54n, 58n, 127n, 143, 189
epifenomenon, 18
narratief element, 18
psychologisch nu, 54n
Tinbergen, J., 92n, 307n
toekomst, 143, 144, 158, 196, 214, 343
tolerantie → verdraagzaamheid
Tomassello, M., 38 , 57n
Tönnies, F., 229
Tooby&Cosmides, 340n
Toynbee, A., 340n
tragiek, 113, 118-120, 125, 189, 206n, 213, 326
transcendentaal, 195, 198, 201
transcendent(ie), 192, 196
Trivers, R.L., 77, 81n, 82n
Tucci&Hursh, 285
Tudor&Bostow, 2284n
Tully, R.E., 24n
Tylor, E.B.,154

U

uitbuiting, 21, 206n, 231, 260, 329, 340n
universiteit, 253n
utilarisme, 2, 6, 79, 155, 181, 222, 230, 256, 259, 261, 280, 287, 347, 349
als naturalisme , 4
als slavenmoraal, 240
argumentatie en regelgeleid gedrag, 259
speculatief begripsgebruik, 265n
utopia, 215
utopie, 328, 338n
behaviorisme, 215, 341n
marxisme, 215, 321
utilarisme, 280
Uttal, W.R, 352n
revitalized behaviorism, 352n

V

Vaessens, Th., 342n
Valdés, M.M., 262n, 322, 339n
Valéry, P., 143, 144, 146-148
vampier, 207n
variabiliteit, 53n
en creativiteit, 277, 285n
veiligheidsparadox, 352n
Veire, F. vande, 282n
vele, het, 240
verantwoordelijkheid, 2, 6, 79, 88-91, 93n, 96, 97, 117, 121, 160, 208n, 211, 212, 216, 225, 232, 233, 236, 237, 258, 319, 330, 349
afzien van, 338n
als deugdzaam gedrag, 225
als regelgeleid gedrag, 90, 320
rol, positie, 231
verbal behavior, 89
governance and shaping, 57n,
samenhang met natuur, 89
verbeelden/verbeelding 162n, 314, 322, 337
aangeleerd gedrag, 149
contingentie-bepaald, 148
molair, 162n
schijnactiviteit, 149
verbodsmoraal, 110
verborgen agenda, 11
verdraagzaamheid, 280
verdriet, 172, 173, 175n
verdringing, 144, 324, 339n
verhaal, 322, 348
verhaaltheorie, 284n
verinnerlijking, 223, 348
verkeerd, 202, 224
verklaring, 64n
bovennatuurlijk, 11
verleden, 143, 144, 146, 156-158, 174, 196, 343
taalgebonden, 146
toevallig, 146
virtueel, 146
verlegenheid, 176n
Verlichting, 287, 313, 314
vernedering, 203
verontwaardiging, 195
verraad, 214
verspilling, 352n
verstand, 20, 28, 202
versterking, 31-34, 53n, 54n, 56n, 86, 87, 230, 243n, 261
aversief, 264
drie soorten, 54n
en emotie, 267n
feed-back-beginsel, 53n
feit, geen concept, 44
fylogenetische basis, 34
fysiologische basis, 34
genetische basis, 259

(versterking vervolg)
geschiedenis, 35
morele benadering, 192, 242n
negatieve straf/time out, 34
negatieve versterking, 34, 192, 341n
niet-contingente, 262
niet-verbaal, 264
persoonlijk/sociaal, 259
positieve straf, 34
positieve versterking/beloning, 33, 261, 341n
the law of effect, 34
verstrooiing, 215
vertrouwen, 231, 333
vervreemding
economische 263, 267n
verwaarlozing, 261
verwachting, 45, 49, 72,100
verwennen, 274, 286n, 353n
verwijt, 266n
verzorgingsstaat, 209, 231
in kwaad daglicht, 262
uitwassen, 233
Vestdijk, S., 18, 25n
Vierde Rijk, 351
vijandschap, 300
als apriori van de geschiedenis, 198, 207n, 300.
Visconti, L., 180
voelen/gevoel, 28, 160, 173, 182
→ beleving
bijverschijnsel, 224
intrinsiek, 224
lichamelijk, 160
van plezier, 54n
waarheid/objectiviteit, 224
volkspsychologie, 141
Voltaire, F.M.A., 340n
Voormolen, S., 23n.
voorstel, 91, 96
voorstelling, 128n
→ beeld, → representatie
vooruitgang, 213, 215, 341n
als religie, 199
Voorzienigheid, 194, 195
als regulatief idee, 195
en vrijheid, 195
onzekere natuur, 195
tegenover zinloosheid, 196
vorming, 342n
→ *Bildung*
formele en wetenschappelijke, 335
vraag, 37
elementaire, 310n
existentiële vraag, 120, 310n
naar oorzaak en redenen, 194
waarom-vraag, 210
vreedzaam gedrag, 227, 228
vriendelijkheid, 231
principe van wederkerigheid, 227
vrijgevigheid, 321
vrijhandel, 317
vrijheid, 3, 15, 89, 90, 93n, 117, 118, 160, 194, 198, 201, 209, 213, 219n, 237,260, 277, 282, 286n, 295, 308n, 319, 330, 334, 335, 348
→ keuze, → wil(len).
afzien van, 338n
als metafysisch vraagstuk, 197
als seksuele vrijheid, 324
cognitieve vorm, 286n
contra determinisme, 101
contra economische wetmatigheid, 293
freedom of thought, 308n
in kantiaanse zin, 102, 106n, 206n
in neo-liberale betekenis, 3, 199, 209 (+208n), 330
innerlijke, 222
institutionele vs constitutieve, 218n
kwestie van opvoeding, 320
sociale, 209, 218n, 336, 308n, 341n
via positieve versterking, 262 (+304)
vrijheidsliteratuur, 340n
vrouw, 197
gelukkige slaaf, 260
seksualiteit, 325
Vygotsky, L.S., 283n

W

waarde, 182
als versterker, 226
intrinsieke, 223
neutraal en amoreel, 226
waardeoordeel
a priori, 226
waardigheid, 2, 10, 96, 97
waarheid, 20, 114-117, 119, 122-125,127n, 131n, 135, 138n, 272, 303
als constructie, 303
als evolutionair product, 26n
als illusie, 214
als Verkleidung, 135
persoonlijk, 348
waarheid spreken, 227
waarneming, 40, 137, 264
als interpretatie, 22
als virtuele activiteit, 80n
direct realisme, 58n
neutraal, 222

wetenschappelijke, 56n
Wagner, R., 180, 205n, 252n
Waite, G., 109, 110
Walden Two, 58n, 217, 240, 244n, 262, 267n, 275, 314-321, 323, 325-328, 332, 334, 336
actief bestaan, 336
cultureel ontwerp, 314
Frazier, 240, 245n, 317, 318, 320, 321, 323, 326, 327
geluk, 326
goede leven, 327
luxe, 319, 320
man-vrouw-verhouding, 321
pedagogische praktijk, 323
puntensysteem. 321
regels en rechten, 317
seksualiteit, 325-326
tragische dimensie, 326
utopie, 262, 315, 328
verhouding buitenwereld, 318
verhouding individu/collectiviteit, 348
weldadige vrijheid, 318
zwartspeler, 318
Wallace, J., 83n
wandelaar, 244n
Wassermann, H.H., 64n, 92n
Watkins, M.J., 161n
Watson, J.B., 43, 60n
Watson, P., 126n
Weber, M., 25n
wedijver
economische, 289
Wegner, D.M., 107n
welbevinden, 340n
welvaart, 209, 234, 291, 335, 349
en geluk, 327
via globalisering, 289
via markt, 291, 299
welvaartsstaat, 262, 293
welwillendheid, 227, 231
wit spelen, 279
welzijn, 119, 279, 327, 352n
wensen
bijverschijnsel, 224
perverse en obscene, 339n
wereld, 106n, 109, 112, 116, 118, 119, 121-125, 129n, 136, 252n
als flux, 343
geheim en afgrond, 201
objectief, 344
worden, 344
wereldbeeld,
liberaal-humanistisch, 304
wetenschappelijk, 304
Werf, G. van der, 283n
werk → arbeid
werkelijkheid, 115, 126, 134, 343, 344, 351n
binnen de kunst, 200
en fictie, 14, 43
en rede, 194, 195
flux, 344
werkelijkheidszin, 212
Wertheimer, M., 283n
Wessells, M., 61n
wetenschap, 7, 29, 30, 82n, 125, 114-116, 118, 121-125, 127n, 134, 143, 154, 155, 179, 213, 247, 248, 310n, 314
ascetistisch, 125
geldigheid van bewijs, 92n
metafysisch taalgebruik, 125
naturalistische basis, 88
overlevingswaarde, 70
pragmatisch, 88, 116, 134
referentie, 226
wetten, 88, 346
wetenschapsfilosofie, 38, 57n, 137
hypothese, 38
hypotetico-deductieve methode, 43, 64n
thinking, 44
theorie, 38, 50
wetenschap-technologie-economie (WTE), 248 (+289), 314, 338n
Wheeler, H., 31
Whorf, B.J., 40, 93n
wijsbegeerte, 1, 302, 344
onderscheid met filosofie, 310n
schaduwfunctie, 344
Wijsgerige Antropologie
Gedächtnis, 144
Wilcox, S., 138n
wil(len), 28, 91n, 96, 176n, 198, 213
concept, 44
vrije, 26n, 232, 286n, 349
wilskracht, 166, 225
Williams ,B., 16
Wilson, E.O., 67, 76, 88, 322
Wilson, J.Q., 242n
Win, de, X., 187n
Winckelmann, J.J., 3
Winokur, S., 40, 56n, 58n
Winter, de, M., 281, 286n
wiskunde, 72
en werkelijkheid, 72, 89
intuïtief proces, 283n
rekenende werkzaamheid in de natuur, 70, 71
Wit, Th.W.A., de, 7n
Wittenberg, D., 26n
Wittgenstein, L., 96, 105, 141
als behaviorist, 106n
geheugen, 161n
herinnering, 144, 147
Wixted, J.T., 58n, 92n, 107n, 148, 151, 162n

Wolf, M., 287-292, 296, 300, 305n,307n, 310n, 330
wonder, 196
en Voorzienigheid, 195
Worden , 2, 27, 109, 112, 125, 127n, 136, 154
als eeuwig vuur, 109
als kinderlijk, onschuldig spel, 109
als chaos, tegenspraak en strijd, 112
natuurlijk, 2
onschuld, 121
wraak, 168, 214, 227
wreedheid, 89, 112, 113, 117, 124, 192, 203, 204, 219n, 226, 227
als levensjubel, 113
als neutraal begrip, 226
als versterker, 226
code-gevoelig, 204
homerische cultuur, 112
Wright, D., 77
wroeging, 347

Y

Yeats, W.B.
Leda and the swan, 338n

Z

Zadeh, L.A., 59n
zakenman, 287, 289
zakenwereld
concurrentiemodel, geen coöperatief model, 292
zedelijkheid, 199
zelf, 155, 163n
als enige bron van betrokkenheid, 348
als illusie, 214, 219n
controlling/controlled, 242n
User-Selbst vs *gebildete Selbst,* 301
zelfbegoocheling, 351
zelfbeheersing, 90, 216, 230, 264, 265, 267n, 274, 279, 286n, 316, 320, 321, 353n
uitstel direct plezier, 229
zelfbepaling, 4
zelfbewustzijn, 101
zelfbezinning, 129n
zelfkennis, 105
zelfmoord, 124, 326
zelfontplooiing, 340n
zelforganisatie/zelfwerkzaamheid, 5, 47, 48, 62n, 139
ziekte, 83n
psychisch, 177n
mentaal, 45, 61n
verinnerlijkt, 174
ziel, 27, 103, 159, 327
ideologische en politieke werkelijkheid, 345
romantische, 314
Zijn, 3, 27, 344
gekunsteld, 2
zingeving, 3, 4, 194
zinloosheid, 210, 349
ontsnappen aan, 214
zintuigen, 137n, 138n
Zittel, S., 127n, 130n, 162n, 163n, 187n, 244n
zombie, 207n
zonde, 91, 197, 200
existentieel zonde-complex, 193
oerzonde, 206n
zondeval, 194, 197, 198
paradox, 194, 197, 198
seksuele initiatie, 197
zelfbewustwording en keuzevrijheid, 198
zorgzaamheid
als dispositioneel begrip, 222
moederlijke, 339n
Zuria, A.,
Purity, 338n
Zuriff, G.E., 52n, 61n, 93n, 106n