De subcultuur van de wijsbegeerte

Een privé-geschiedenis van de filosofie *

Lolle Nauta

Inleiding

In een geschiedenis van Nederland van na de tweede wereldoorlog zou mijns inziens de afwezigheid van de filosofen nauwelijks opvallen. Hun invloed is bij ons niet erg groot. Op aanpalende gebieden zoals de literatuur, de wetenschap of de politiek spelen zij meestal geen rol van belang. En in de media laten zij alleen per uitzondering van zich horen. Ook aan de naam van ons landje in de wereld dragen zij niet veel bij, enkele uitzonderingen als bijvoorbeeld Evert Beth daargelaten.

Is het aan de taalgebondenheid van ons vak te danken dat het aan de naam van ons land niet veel bijdraagt? Vormen logica en wiskunde daarom uitzonderingen? Wij zijn buiten de grenzen bekend door de dingen die niet vastgeklonken zitten aan de taal van het gebied waar zij werden geproduceerd, zoals de muziek en de schilderkunst, de electronica, het bier en niet te vergeten het voetbal.

Een beschrijving van Nederland kan het stellen zonder de filosofie, maar het omgekeerde is niet het geval. Het is in mijn ogen moeilijk, zo niet onmogelijk, de geschiedenis te schrijven van de filosofie alhier en daarbij aan de Nederlandse context voorbij te gaan. Om slechts één punt te noemen, waarop wel vaker gewezen is. Meer dan in de grote, ons omringende landen is de filosofie in Nederland een kwestie van import. De meeste vruchten die hier te koop zijn, zijn elders verbouwd. Op de markt vallen weinig eigenheimers te ontdekken. Onze filosofie is de filosofie van een land met de grootste haven van de wereld. Produkten van elders worden hier afgewogen, met gelijksoortige waren van elders vergeleken, in sommige gevallen tot nieuwe produkten verwerkt en ook nog wel eens gewoon weer opnieuw uitgevoerd. Import, verwerking en een belangrijk transitoverkeer, getuige de omvangrijke, Engelstalige uitgeverijen hier die actief zijn op filosofisch gebied.

Activiteiten die nauwelijks invloed hebben op de maatschappelijke en culturele ontwikkeling, maar daar zelf wel door zijn gestempeld, betitel ik als subcultureel. Wil je ze begrijpen, dan moet je kijken naar de context en dat is wat ik in dit artikel wil doen. (0) Ik bestudeer de maatschappelijke ontwikkelingen niet vanuit een hoger gelegen, wijsgerige zetel, maar onderzoek die zetel zelf vanuit de maat-

* Met dank aan Theo Kuipers en Tsjalling Swierstra voor geleverde kritiek.

0 In juni verschijnt er bij Ambo een bundel over universiteit, wetenschap en samenleving, waarin dit artikel ook zal worden afgedrukt.

schappelijke en culturele stoeltjes eromheen.

Ik ga daarbij als volgt te werk. Ik beperk mij tot een drietal korte periodes en stel *ten eerste* de vraag of er een centraal thema te ontdekken valt, waaromheen de belangrijkste motieven van de toen dominante richting gegroepeerd kunnen worden. Ik noem dat het codewoord en probeer steeds één zo'n codewoord te vinden dat uiteraard van periode tot periode verschilt. Mijn historische claim is dat het betreffende centrale thema het herkenningsteken vormde voor de filosofen van toen, het kristallisatiepunt van hun ervaringen. En ik stel *ten tweede* de vraag, hoe dat codewoord te begrijpen valt vanuit de culturele en maatschappelijke omgeving van toen. Ik probeer de opgediepte codewoorden te interpreteren vanuit de context.

Mijn werkwijze is aan enkele privé-beperkingen onderhevig. Allereerst wat de periodisering betreft die autobiografisch bepaald is: '47-'50; '67-'70- en '87-'90. Ik ben in 1947 gaan studeren. In 1967 werd ik benoemd tot lector in de inleiding wijsbegeerte en ik zou dat vier jaar blijven. En de derde periode heb ik gewoon verkregen door ook bij de tweede weer twintig jaar op te tellen.

De tweede beperking is inhoudelijk van aard. Ik schrijf dit stuk omdat ik geïnteresseerd ben in de intellectuele oftewel publieke rol van de filosoof. Hoe komt het dat van die rol in Nederland minder terechtkomt dan in Frankrijk bijvoorbeeld? Waaraan ligt het, dat de filosofen zelf vaak in een dergelijke rol niet geïnteresseerd zijn? (1) Dat is het hete hangijzer, de brandende kwestie achter mijn periodisering. Ik schrijf dit stuk dus niet in de rol van historicus. Ik gebruik de historische gegevens die mij goed uitkomen, om de maatschappelijke rol van de filosofie in Nederland ter discussie te stellen.

De receptie van de existentiefilosofie

In de periode van '47-'50 wordt in Nederland de existentiefilosofie academisch respectabel. In 1947 promoveert de jonge Bernard Delfgaauw op een proefschrift over *Het spiritualistisch existentialisme van Louis Lavelle* . (2) Een jaar later presenteert Van Peursen een dissertatie die hij *Riskante Philosophie* noemt, met als ondertitel *Een karakteristiek van het hedendaagse existentiële denken* . (3) In diezelfde tijd zit de theoloog-filosoof Sperna Weiland te werken aan een proefschrift over Kierkegaard en Jaspers en hun verhouding tot het Christendom. (4) Hij promoveert in 1951.

Delfgaauw en Van Peursen zijn niet de eersten. In de tweede helft van de jaren dertig publiceert Beerling reeds boeken als *Antithesen* (5) en *Crisis van den Mensch* . (6) Hij promoveert in 1946 op een studie *Moderne Doodsproblematiek* .

---

1 Vgl. Lolle Nauta, 'Achter de zeewering' in: *De factor van de kleine c* . Amsterdam 1987, pp. 15-46.

2 B.M.I. Delfgaauw, *Het spiritualistisch existentialisme van Louis Lavelle* . Amsterdam 1947.

3 C.A. van Peursen, *Riskante Philosophie* . Amsterdam 1948.

4 J. Sperna Weiland, *Humanitas-Christianitas. A critical survey of Kierkegaard and Jaspers' thoughts in connection with Christianity* . Assen 1951.

5 R.F. Beerling, *Antithesen* . Haarlem 1935.

6 R.F. Beerling, *Crisis van den Mensch, Beschouwingen over existentiephilosophie* . Haarlem

(7) Ook de Belgische filosoof De Waelhens schrijft al in de jaren dertig over existentialistische thema's.

Dankzij het werk van mensen als Beerling, Delfgaauw en Van Peursen wordt de existentialist in Nederland in een academisch jasje gestoken. In mijn eerste studiejaren is het filosofie-onderwijs overwegend traditioneel. Maar het duurt niet lang of de existentiefilosoof verovert ook in Nederland een plaats achter de katheder. Al gauw na de tweede wereldoorlog raakt de existentie-filosofie in de mode. In 1948 verschijnen er in Nederland vier inleidingen in het existentialisme. (8) Wanneer ik in 1950 colleges ga volgen bij Jaspers in Basel, worden de voorste collegebanken bezet door een contingent deftige dames, afkomstig uit de beau monde van die stad. Zij onderscheiden zich van ons, studenten, doordat zij geen dictaat bijhouden. Voor hen is het college dat om vier uur gegeven wordt, meer een soort 'afternoon-tea'.

Voor ons studenten was de kennismaking met de nieuwe filosofie een schok en, zoals dat vaker gaat, een schok van herkenning. Ineens ging het niet meer over het zijn in het algemeen, het transcendentale bewustzijn of de categorische imperatief, maar over het zijn en het niets, het individuele bewustzijn en tragische dilemma's. Filosofen spraken ineens over het lichaam, over sex en de dood. Persoonlijke ervaringen werden articuleerbaar en bovendien filosofisch bediscussieerbaar. Zij werden uit het halfdonker van de privé-sfeer gehaald en kregen zelfs een filosofisch jasje aan.

Daar kwam nog iets bij. Mijn Groningse vrienden en ik, wij lazen in onze vrije tijd Kafka en Hermans, Camus en Achterberg. Daar waren we gek op. Met onze studie echter - filosofie, theologie, wiskunde, psychologie en sociologie - had dat weinig te maken. Het was een kwestie van liefhebberij. En ook dat veranderde toen de existentiefilosofie populair werd. De afstand tussen filosofie en literatuur werd minder groot. Er waren ook filosofische onderwerpen waarover je je bij een pilsje kon opwinden. En de boeken, waaraan je verslingerd was, waren blijkbaar ook filosofisch relevant, al snapte je niet precies hoe en wat. (9)

Zelf had ik nog een extra reden om door de nieuwe filosofen gefascineerd te zijn. Ik was in het begin van mijn studie van het Christendom afgevallen. En hoewel ik theologie studeerde, besloot ik al tijdens mijn kandidaats-studie nooit een kerkelijke functie te zullen ambiëren. Ik ging een ongebruikelijk weg, liet alle kerkelijke vakken vallen en koos alleen 'academische' vakken als filosofie en godsdienstwetenschap voor mijn doctoraal programma. Mij boeiden de existentiefilosofen ook, omdat zij de traditionele metafysica en theologie achter zich lieten. Individuen werden geacht zelf aan het leven zin te geven. Met de dood hield het bestaan op. Ook wat dat betreft, werden er ervaringen verwoord die ik onmiddellijk

---

1938.

7 R.F. Beerling, *Moderne Doodsproblematiek*. Delft 1945.

8 B. Delfgaauw, *Wat is existentialisme?*. Amsterdam 1948.
C.A. van Peursen, *Korte inleiding in de existentiephilosophie*. Amsterdam 1948.
H. Robbers, *Het existentialisme*. Nijmegen 1948.
J.B. van der Weyden, *De stamboom van het existentialisme*. Deventer 1948.

9 L.W. Nauta, *De mens als vreemdeling. Een wijsgerige studie over het probleem van de vervreemding in de moderne literatuur*. Amsterdam 1960.

herkende. De ontologische beschouwingen van Heidegger en Sartre fascineerden mij vanwege de ideeën over de mens die erin tot uitdrukking kwamen. Zo particulier waren mijn problemen blijkbaar nu ook weer niet.

Welk codewoord is hier van toepassing? Naar mijn mening is dat de term *vervreemding* en wel om verschillende redenen. De ervaringen, waarop door de nieuwe filosofen gekoerst werd, waren anders dan de gebruikelijke. Men wilde choqueren, mensen in Brechtiaanse zin losmaken van, 'vervreemden' van hun vertrouwde kaders. Eindeloos werd de walging van Roquentin in *La Nausée* van Sartre naverteld en becommentarieerd, ook door filosofen die zoiets nog nooit hadden beleefd en zoiets vreselijks ook beslist niet van plan waren.

Met die vertrouwde kaders of traditionele normen was dus blijkbaar iets aan de hand. Zij waren bezig hun maatschappelijke geldigheid te verliezen. Des te merkwaardiger is het achteraf dat over die normen en tradities zèlf nauwelijks werd geschreven en nagedacht. Alles concentreerde zich op de ervaring van de vervreemding ervan. Over de breuk met de traditie werd alleen in de taal van de nieuwe en in eerste instantie vreemde ervaringen nagedacht. En aldus kregen die existentiële belevenissen een sterk symbolisch karakter. Bij de nieuwe filosofen viel de maatschappij in tweeën uiteen: degenen die de unieke ervaringen deelden en de grote massa die er niet toegankelijk voor was. "Entschlossen zum Tode", dat kon je zijn en dat getuigde van moed. Maar je kon je kop ook in het zand steken, opgaan in het "men" en met behulp van de krant of andere nietszeggende praatjes existentiële keuzes ontlopen. Zeker, natuurlijk, het betrof hier mogelijkheden die voor iedereen open waren. In principe werd de wereld natuurlijk niet opgedeeld in ingewijden en buitenstaanders, maar *in feite* waren er toch velen die Heidegger op deze manier lazen en geen lezer van Heidegger die "das Mann" niet associeerde met de toen nog gebruikelijke term massa. Trouwens, Heidegger was niet de enige met zulke primitieve, sociologische noties. In het vroege werk van Sartre figureren de burgers als symbolen van deze dichotomie. Zij zijn degenen die permanent zichzelf ontlopen en kiezen voor het fatsoen in plaats van de vrijheid. Wat dat betreft was het existentialisme esoterisch. De groep die kon bogen op de vreemde ervaringen, bestond uit unieke individuen. In de boze buitenwereld hield de massa zich op. Daar waren termen als onvrijheid, identiteitsverlies en gelijkschakeling van toepassing. Romantische denkers als Nietzsche en Kierkegaard pasten dan ook uitstekend bij de nieuwe mode. Hun werk bevat immers tal van filippica's tegen de opkomende democratie en het socialisme, tegen de nivellering kortom.

Hoe valt het achteraf te verklaren dat deze maatschappelijke kant aanvankelijk niet werd onderkend en dat de betreffende ervaringen alle reflexieve ruimte opeisten? Ik wil die vraag hier alleen voor Nederland beantwoorden en een hypothese formuleren. Het is mijns inziens te wijten aan de hier toch in hoofdzaak *theologische* receptie van de existentiefilosofie. De Nederlandse filosofie - iemand als Plessner heeft er vaak op gewezen - is theologischer dan de filosofie in de landen eromheen. Ik bedoel daar niet mee dat de betreffende filosofen zich met de theologie als vak bezighouden, al is dat soms inderdaad het geval. De verbinding ligt een laag dieper. Het betekent dat kerk en theologie voor een belangrijk deel de agenda van de betreffende filosofen bepalen, verantwoordelijk zijn voor het soort

onderwerpen die hun aandacht opeisen.

Zeker, men moet voorzichtig zijn met generalisaties. Ook in Nederland zijn tal van positivistisch en analytisch geïnspireerde filosofen werkzaam. Maar de existentiefilosofie, aldus beweer ik, wordt in hoofdzaak op theologische wijze gerecipieerd. Delfgaauw schrijft over het religieus existentialisme van Lavelle. Sperna Weiland analyseert de verhouding van het nieuwe denken tot het Christendom. En Van Peursens *Riskante Philosophie* eindigt met een hoofdstuk over 'Riskante Philosophie en Christelijke Openbaring'. Riskante philosophie, aldus deze auteur, is een venster op een duistere nacht, waarin het licht van de Transcendentie weer kan gaan schijnen.

De uit het buitenland komende existentialistische stromingen worden hier in verzuilde beddingen opgevangen. Behalve in Leuven zal het nieuwe denken ook in Nijmegen snel aan populariteit winnen. En het is ook aan deze theologische receptie te danken, dat Heidegger als ik me niet vergis in Nederland meer belangstelling krijgt dan Sartre en dat men er voor Kierkegaard meer sympathie aantreft dan voor de goddeloze Nietzsche.

Dit is echter niet het hele verhaal. Immers, de godsdienstige denkbeelden ondergaan dankzij die invloed van de existentiefilosofie ook zelf een verandering. Zij worden gemoderniseerd, een proces waarvoor ook het werk van iemand als Sperna Weiland van belang is geweest. Receptie is altijd een tweezijdig proces, waarin ook met de ontvangende partij een en ander gebeurt. En dit brengt mij tot een tweede hypothese. Het existentialisme fungeerde hier als *schokbreker in het seculariseringsproces* . De godsdienst begon na de tweede wereldoorlog zijn greep op het maatschappelijk leven enigszins te verliezen. Op politiek gebied vond de zogenaamde Doorbraak plaats. In de theologie werd de invloed prominent van iemand als Karl Barth. En ook op cultureel terrein was de macht van de priesters en de dominees in sommige opzichten tanende. Vanwege passages in *Ik heb altijd gelijk* ('51) die voor Katholieken beledigend worden geacht, wordt Hermans in '52 voor de rechter gedaagd en in datzelfde jaar tevens vrijgesproken.

In de existentiefilosofie zien tal van Nederlandse wijsgeren een middel om de traditionele godsdienstige boodschap van de groep waartoe zij zich rekenen, op een nieuwe manier te interpreteren. Persoonlijker bijvoorbeeld. Ook aardser, meer gericht op de feitelijke keuzen waar mensen naar hun mening voor komen te staan en minder gericht op het leven na de dood, dat dankzij een groeiende welvaart minder in de belangstelling komt te staan. En aldus worden er twee vliegen in een klap geslagen. De christelijke boodschap die in Nederland nog steeds op veel aanzien kan rekenen, wordt gemoderniseerd en de modernisering wordt tevens in goede banen geleid. De existentiële ervaringen worden theologisch geherinterpreteerd en zo ook van hun al te bedreigende kanten ontdaan. Daarbij moet natuurlijk vooral het "nihilisme" van sommige existentiefilosofen, dat de traditie zomaar aan kant zet, het ontgelden.

Ook in deze typisch Hollandse herinterpretatie van het existentialisme zijn het *ervaringen* die een centrale rol toebedeeld krijgen. Na het culturele acclimatiserings-proces krijgen zij, net als hun buitenlandse equivalenten, de eretitel existentieel, hetgeen betekent: wij hebben het laatste woord. Dit leidt tot een soort van verinnerlijkings-proces in de filosofie, waarbij maatschappelijke factoren uit het

oog worden verloren. De sociologische vraag waarom ervaringen ineens zo cruciaal worden en juist deze ervaringen zo prominent, komt niet aan de orde. De enige uitzondering is Beerling die dan ook van de theologiserende receptie niets moet hebben. Typerend voor die receptie is een boek als *Riskante Philosophie* dat een paragraaf bevat, getiteld 'Verantwoordelijke Samenleving'. Slaat men die paragraaf echter op, dan komt men het woord samenleving niet eens tegen. Men treft alleen de mededeling aan dat de filosofie nu de studeerkamer verlaten heeft. Dat is blijkbaar genoeg. De christelijke godsdienst heeft in deze tijd nog zo veel maatschappelijk en cultureel aanzien dat een filosofische discussie in termen daarvan *alleen daardoor* al maatschappelijk relevant is. De theologische pluim op de hoed is voldoende bewijs dat de filosoof van meer weet heeft dan van de studeerkamer alleen.

De stelling dat de existentiefilosofie een schokbreker vormde in het secularisseringsproces, is ook van toepassing op mijzelf. Al kon ik voor theologiserende herinterpretaties niet de minste belangstelling opbrengen, de existentiefilosofie stelde ook mij in staat tijdelijk de leegte te vullen die het afscheid van het Christendom inhield. Zolang ik gebiologeerd werd door zin-vragen, om ze zo maar te noemen, was ook bij mij de belangstelling voor de maatschappelijke rol van de filosoof gering en onderkende ook ik nauwelijks de politiek dubieuze kanten van de filosofie van Heidegger bijvoorbeeld. Pas toen ik in de tweede helft van de jaren '50 de filosofische antropoloog en socioloog Plessner ontdekte, bij wie ik een drietal jaren in Göttingen zou gaan werken ('57-'58 en '60-'62), gingen mij wat dit betreft de ogen open. Plessner had in de jaren '20 al door dat in de "zijnsmythologie" van Heidegger specifieke maatschappelijke en culturele ervaringen worden verabsoluteerd. Hij schrijft al in 1928, een jaar na de verschijning van *Sein und Zeit*, dat Heidegger uiteindelijk wortelt in een subjectivistische traditie "wonach der philosophisch Fragende sich selbst existenziell der Nächste ist". Hij stelt daar de nuchtere these tegenover dat het juist bij uitstek een kenmerk van de mens is "sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein". (10) De mens beschikt niet over een geprivilegieerde toegang tot zichzelf en hij is tevens degene die, mits aan bepaalde voorwaarden is voldaan, in staat is tot een zekere kennis van zijn eigen gedrag. Een filosoof die dat beweert, kan de vervreemding niet meer centraal stellen. Immers, vervreemd kun je de mens alleen noemen wanneer er ergens een eigenlijk of oorspronkelijk zelf bestaat, dat opgespoord, herwonnen of teruggevonden zou moeten worden. De term vervreemding hoort thuis in een romantisch vocabulaire dat tot op de dag van vandaag mensen aanspreekt, al is het uit het jargon van de filosofen vrijwel geheel verdwenen.

De filosofie in de jaren zestig

De existentiefilosofie is voor een belangrijk deel uit de fenomenologie geboren. Zij vormt de toepassing van de fenomenologische methode die allerlei rationalistische interpretaties van de 'leefwereld' wil corrigeren, op het menselijk bestaan. Een

10 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin en Leipzig 1928, S.V.

existentiefilosoof bestudeert dat bestaan niet vanuit een of ander vakwetenschappelijk perspectief. Hij beschrijft dat bestaan als iets dat zelf begiftigd is met het vermogen tot interpreteren en onderzoekt de aard en de inhoud van die interpretaties.

In ieder geval wat Nederland betreft, heb ik de indruk dat de moeder het kind overleefde. In de loop van de jaren vijftig raakt de existentiefilosofie, als ik mij niet vergis, vrij snel uit de mode, terwijl men dat van de fenomenologie als filosofische methode niet kan zeggen. De fenomenologie vormt in zekere zin de overgang naar mijn tweede periode ('67-'70) waarin de maatschappijcriticus het toneel betreedt.

Ik heb met betrekking tot de existentiefilosofie al vastgesteld dat de maatschappelijke aspecten van 'het existentieel ervaren' onderbelicht blijven. Van de receptie van de fenomenologie kan hetzelfde worden gezegd. Het was de wetenschapskritische kant die de Nederlandse filosofen boeide, niet de sociaal-filosofische kant ervan. Husserl, Heidegger en Merleau-Ponty waren de veel geciteerde namen. En van de laatste had *Phénoménologie de la Perception* hier meer invloed dan *Humanisme et Terreur* . (11) Plessners sociaal-filosofische werk was slechts bij een enkeling bekend en Schütz, wiens *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* al in 1932 het licht zag, kende men helemaal niet. (12) In de *Geschiedenis van het Fenomenologisch Denken* van Bakker komt de naam van deze beroemde fenomenoloog van de maatschappelijke verhoudingen niet eens voor. (13)

De fenomenologie werd in Nederland interessant gevonden, omdat ze de verankering liet zien van de wetenschap in de menselijke leefwereld, in de dagelijkse ervaring. De absolutistische pretenties van de wetenschap werden ermee afgewezen. Met behulp van de fenomenologie werd een antropologisch domein van zingevings-processen blootgelegd, dat relatief autonoom geacht werd ten opzichte van de wetenschap en zelfs voor een belangrijk deel aan die wetenschap ten grondslag bleek te liggen. De wetenschap was uit de leefwereld afkomstig in plaats van omgekeerd.

Opnieuw fungeerde zo de wijsbegeerte als schokbreker in het moderniseringsproces. Vanuit de subcultuur der wijsbegeerte werden de wetenschappen op hun grenzen gewezen. Maar ook in dit geval worden intenties der actoren door de geschiedenis ironisch behandeld. Achteraf bezien, fungeerde de fenomenologie veeleer als een eerste opvang, een verwerking van het proces der verwetenschappelijking in de subcultuur der wijsbegeerte. De dominee wees de wetenschapper op zijn grenzen, maar trok ondertussen wel zijn toga uit. In de jaren '70-'80 zou het proces van verwetenschappelijking van de cultuur zich ook in Nederland in versterkte mate doorzetten.

In de tweede helft van de jaren '60 stijgt de koerswaarde van filosofische papieren enorm. Om te beginnen ligt dat aan de populariteit van de zgn. kritische theorie. *One-dimensional Man* is in 1964 gepubliceerd en verschijnt ook bij ons in 1968 in vertaling. In de periode van '67-'70 worden er nog meer boeken van

---

11 M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste* . Paris 1947; *Phénoménologie de la Perception* . Paris 1945.

12 A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* . Wien 1932.

13 R. Bakker, *De geschiedenis van het fenomenologisch denken* . Utrecht 1974 (4).

Marcuse in het Nederlands vertaald. (14) In 1968 publiceert Habermas *Technik und Wissenschaft als Ideologie* en *Erkenntnis und Interesse* , twee boeken die in Nederland aanzienlijke invloed uitoefenen. (15)

Interessant is in dit verband dat in diezelfde periode ook de analytische filosofie in Nederland tot een invloedrijke, filosofische stroming uitgroeit. Het bekende overzicht van de analytische wijsbegeerte van Nuchelmans verschijnt in 1969. (16) Staals omstreden stuk over zinloze en zinvolle filosofie staat in 1967 in *De Gids* . (17) En in 1967 komt ook Hermans met *Wittgenstein in de mode* , een boekje dat in hetzelfde jaar herdrukt wordt onder de titel *Wittgenstein in de mode en Kazemier niet* . (18)

Dat zowel het neomarxisme van de Frankfurter Schule als de analytische filosofie populair kunnen worden, hangt samen met de veranderde functie van de filosofie. In plaats van vervreemding is *kritiek* nu het codewoord. Naast de sociale wetenschappen worden nu ook de diverse filosofische disciplines voertuigen van alternatieve opvattingen aan de universiteit. Alles wat anders is, zich kritische verhoudt tot het bestaande, zoals het heet, kan onder die vlag binnenkomen. En de term kritiek wordt dan ook niet alleen bij de marxisten aangetroffen. Ook de volgelingen van Popper voeren de kritiek in hun vaandel. Of een ander voorbeeld: het interview met de analytische wetenschapsfilosoof Ubbink in *Filosofie als science-fiction* , een boek dat eveneens in deze periode verschijnt, krijgt als polemische titel: 'Mijn uiteindelijke doel is een kritische universiteit'. (19) De analytici en (neo)-marxisten staan in tal van opzichten tegenover elkaar, maar hun codewoord is hetzelfde. In het ene geval worden al die culturele verworvenheden op de korrel genomen die de toets van een wetenschappelijke kritiek niet kunnen doorstaan. In het andere geval richt de maatschappijkritiek zich op al die instituties, de wetenschap incluis, die bijdragen aan onderdrukking en ongelijkheid. In *beide gevallen* betreft de kritiek de fundamenten van tal van heilige huisjes, binnen en buiten de universiteit, die door de existentialisten en fenomenologen ongemoeid waren gelaten. Maatschappijkritiek aan de ene kant, een kritiek die behalve de maatschappelijke rol van de wetenschap ook de methodische maatstaven van de wetenschap betreft. Wetenschappelijke kritiek aan de andere kant, een kritiek die zich ook op de theoretische en methodische veronderstellingen van de maatschappijcritici richt. Een spraakverwarring die gedocumenteerd wordt in de eveneens in deze periode verschijnende bundel *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* , waarin Adorno en Habermas het opnemen tegen figuren als Albert en Dahrendorff. (20)

---

14 H. Marcuse, *De eendimensionale mens. Studies over de ideologie van de hoog-industriële samenleving* . Hilversum 1968; *Eros en Cultuur* . Utrecht 1969; *Geweld en Vrijheid* . Amsterdam 1969.

15 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* . Frankfurt 1968; *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* . Frankfurt 1968.

16 G. Nuchelmans, *Overzicht van de analytische wijsbegeerte* . Utrecht 1969.

17 Frits Staal, 'Zinloze en Zinvolle Filosofie' in: *De Gids* 1967, pp. 49-75.

18 W.F. Hermans, *Wittgenstein in de mode en Kazemier niet* . Amsterdam 1967.

19 Fons Elders, *Filosofie als science-fiction. Debatten met Nederlandse filosofen* . Amsterdam 1968.

20 Th.W. Adorno u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* . Neuwied en Berlin

Zelf vond ik het destijds moeilijk om in deze controverses partij te kiezen. Bij de ene groep, ik noem ze nu maar even de maatschappijcritici, bevielen me de onderwerpen. Massa-consumptie, fascisme, erotiek, uitbuiting, autoritaire persoonlijkheid, maatschappelijke verantwoordelijkheid van de academicus, - het zijn thema's die in het analytische kamp niet erg prominent zijn en waarover ik in Göttingen boeken lees als *Minima Moralia* en *Dialektik der Aufklärung* . Bij de andere groep fascineert mij de methode. Logische analyse van traditioneel-filosofisch taalgebruik en ook empirisch gefundeerde kritiek daarop, het zijn dingen die ik mis bij mijn lievelings-filosofen die allemaal bij Hegel op de collegebanken schijnen te hebben gezeten. De colleges van Josef König in Göttingen, de belangrijkste Duitse analyticus van na de tweede wereldoorlog (21), zijn voor mij een 'eye-opener'. Bij hem hoor ik voor het eerst over Wittgenstein en dankzij hem ga ik de filosofen van de "Wiener Kreis" bijna even sympathiek vinden als de leden van de hen verketterende Frankfurter Schule. Zwei philosophische Seelen in meiner Brust.

Achteraf is de evaluatie van een en ander natuurlijk makkelijker. De ongedekte cheque die door de Frankfurters, de jonge Habermas niet uitgezonderd, steeds weer op tafel wordt gelegd, is een *theorie van de maatschappelijke totaliteit* . (22) Zij beschikken met betrekking tot de maatschappelijke ontwikkeling, of deze nu diachronisch of synchroon wordt opgevat, historisch of structureel, over informatie die noch in empirische noch in logische zin kan worden verzilverd. Of het nu een theorie betreft over elkaar opvolgende produktiewijzen of een theorie over de Verlichting als een toenemende vorm van rationele beheersing, die het tegendeel bereikt van wat werd beoogd, -- steeds weer vormt "die gesellschaftliche Totalität" de filosofische verrekijker, waarmee de normale mensenogen worden overtroefd. Zelfs bij Adorno die als geen ander het totaliteitsdenken van Hegel kritiseert met behulp van een ingewikkeld spel van negaties. Juist wanneer wij de totaliteit "negeren", worden wij met verrassende inzichten beloond. Wat dat betreft, blijven de dialectische denkfiguren ook "im Angesicht der Verzweiflung", ook na Auschwitz dus, bij hem hun heuristische meerwaarde behouden.

Methode en materie zijn echter niet met elkaar getrouwd. Het probleem van de rationaliteit bijvoorbeeld, door de Frankfurters opnieuw op de agende gezet (23), kan met een dialectische theorie van de geschiedenis moeilijk verder worden gebracht. (24) In de jaren '80 zal zoiets veel specifieker aangepakt worden, met meer detailstudie en contextueler. Case-studies zijn wat we ook in de sociale filosofie nodig hebben. (25) En daarvoor moeten zelfs filosofen het veld in. Zij kunnen niet

---

1969.

21 Vgl. Harald Delius en Günther Patzig, *Argumentationen. Festschrift für Josef König* . Göttingen 1964.

22 Vgl. L.W. Nauta, *De gerealiseerde utopie en andere sociaal-filosofische stukken* . Amsterdam 1981, passim.

23 Max Horkheimer en Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* . Frankfurt 1969.

24 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* . Frankfurt 1981.

25 Een recent voorbeeld: Annemarie Mol en Peter van Lieshout, *Ziek is het woord niet. Medicalisering, normalisering en de veranderende taal van huisartsgeneeskunde en geestelijke gezondheidszorg* . Proefschrift Groningen, Nijmegen 1989.

op hun uitkijkpost blijven zitten en volstaan met een verrekijker. Adorno en Benjamin zijn op hun best, als ze met hun scherpe tekenpen specifieke, culturele fenomenen in beeld brengen zodat de maatschappelijke totaliteit even op de achtergrond raakt. Niet alles wat in de maatschappij aangetroffen wordt, is onderdeel van een geïntegreerde samenhang. (26)

Maar het omgekeerde is ook waar. De irrelevantie van de door de traditionele analytische filosoof behandelde onderwerpen verdient geen navolging. Altijd maar weer die kale koning van Frankrijk. In het reeds genoemde *Overzicht van de analytische wijsbegeerte* bestaat de maatschappij helemaal niet en zo leverde ook die traditie haar bijdrage aan een valse tegenstelling: aan de ene kant van de scheidslijn de relevante onderwerpen, verduisterd door dialectisch taalgebruik en aan de andere kant de glasheldere taal, waarvoor slechts de prijs betaald was dat het nergens meer over ging. Ik overdrijf natuurlijk en doe dus allerlei individuele uitzonderingen onrecht aan. Maar het is niet toevallig dat twintig jaar later de maatschappelijke thema's gebleven zijn - men leze er een Nederlands tijdschrift als *Krisis* of een buitenlands tijdschrift als *Praxis International* maar op na, terwijl er van de dialectische methode geen spaan heel gebleven is.

Dat laatste is trouwens niet alleen aan analytische methoden en inzichten te danken. Ook sociaal-filosofische of als men wil, sociologische overwegingen hadden hier invloed. Totaliteitsfilosofen, of zij zich daar nu van bewust zijn of niet, vertegenwoordigen geheime aanspraken. Zij hebben blijkbaar het recht namens 'het geheel' het woord te voeren. Maar wie heeft hun dat recht verleend? De partij of het centraal comité? Er waren in Groningen, Nijmegen en Amsterdam filosofen te vinden wier taal aldus gemakkelijk te ontmaskeren viel. Of vormde de doctoraal- of doctors-bul in de wijsbegeerte een excuus om eigen groepsbelangen te verwarren met die van de hele mensheid? Hoe dit ook zij, de totaliserende maatschappij-criticus wiens pretenties op gespannen voet stonden met de democratie, lijkt nu vrijwel uitgestorven. Zelfs in Nederland, waar de wijsbegeerte misschien wel langer dan elders een geur van hoger honing bezat. Maar wat is er dan voor deze alomvattende taak in de plaats gekomen? Een specialistische? Een taak als alle andere?

De paradox van de professionalisering

In de jaren '80 wordt het vak dat oorspronkelijk andere vakken hun plaats wilde wijzen, een discipline als alle andere. De Centrale Interfaculteit wordt een Faculteit der Wijsbegeerte. Het onderzoek wordt voorwaardelijk gefinancierd. Op management en organisatie valt een grotere nadruk dan vroeger. De SWON wordt opgericht. Aio's en Oio's doen hun intrede. Bestaan er nog filosofen die niet deel uitmaken van een vakgroep, project of netwerk? Hoe dit ook zij, hun activiteiten worden beoordeeld op 'input' en 'output'. Hoeveel studenten trekken zij en welke publicaties levert hun tekstverwerker af?

---

26 Roberto Mangabeira Unger, *False Necessity. Anti-Nessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*. Cambridge 1987.

Wat deze rationalisering voor de 'inhoud' van het vak betekent, laat ik nog even onbesproken. Wat de 'vorm' betreft, is de invloed van het wetenschappelijk milieu onmiskenbaar. Loop de verschillende filosofische instituten maar binnen. De 'mimicry' van het vak dat zijn identiteit decennia lang zocht in het *zich onderscheiden van* zijn wetenschappelijke omgeving, lijkt perfect geslaagd. Niet vervreemding of kritiek, maar *professionalisering* lijkt - op het eerste gezicht - nu het codewoord.

Professionalisering impliceert specialisatie en betekent dus per definitie het einde van het totaliteitsdenken. Dat laatste was niet alleen typerend voor de marxistische angehauchte criticus van de jaren '60. Het kenmerkte ook de existentiefilosoof en fenomenoloog. Waarvan was men ook al weer vervreemd? Van de menselijke ervaring ("expérience vécue") als geheel; van de horizon waarbinnen het dagelijks leven zich afspeelt; of van het eigenlijke zelf waar objectiverings-processen nimmer greep op krijgen. De professionalisering ontneemt aan de vervreemding haar thuis-basis en aan de kritiek haar recht van spreken.

Dat betekent natuurlijk niet dat het totaliteitsdenken, zoals ik het nu maar even blijf noemen (de loftrompet steken van het geheel ten koste van het deel, het fragment, het specialistisch onderzoek), ook uit onze cultuur verdreven is. Het heeft zijn filosofische legitimatie verloren, maar daarom is het er nog wel en het is zelfs bij tal van wetenschappers tamelijk populair. Het is alleen verhuisd naar een andere subcultuur. En een dergelijke wijkplaats was al in gereedheid gebracht. Het was het bereik van wat men het 'para-denken' is gaan noemen. De jaren '70 en '80 geven een enorme bloei te zien van allerlei vormen van para-kennis, die de meeste filosofen helaas geen onderzoek waard achten, hoewel men zich hier met allerlei dingen bezighoudt, waarover vroeger filosofen zich plachten druk te maken. De intuïtie tegenover de rede; het geheel in plaats van het deel; het hogere tegenover het lagere; het Oosten versus het Westen; de zin in plaats van de onzin. Loop de courante boekhandels maar binnen. De kast van het alternatieve denken is beslist niet kleiner dan wat nu doorgaat voor filosofie. En soms is het wandje tussen de twee afdelingen maar dun of zelfs helemaal niet te vinden.

Hetzelfde in andere woorden: Filosofie met een grote F is dankzij de professionalisering filosofie met een kleine f geworden. Althans bij de vakfilosofen, het woord zegt het al, degenen dus die professioneel zijn opgeleid. Wat vroeger Filosofie was (oftewel wijsbegeerte) is nu parafilosofie geworden. En natuurlijk zijn er de uitzonderingen die de regel bevestigen. Er zijn professionele filosofen die eigenlijk Filosofie bedrijven in plaats van filosofie en die dan ook vaak met de betreffende subculturen, waar het paradenken bedreven wordt, een hartelijke relatie onderhouden. Zij zullen het met de hier gepresenteerde opvattingen niet eens zijn. Naar hun oordeel is de filosofie een vorm van verval, een levend bewijs hoezeer Filosofen hun roeping kunnen verloochenen.

De aanwezigheid van Filosofen in filosofiefaculteiten wijst erop, dat wat hier, in dit stuk, als een *ontwikkeling* beschreven wordt, tevens het onderwerp is van een *controverse* . Een controverse trouwens die ook zou bestaan, wanneer de grenzen tussen de filosofische faculteiten en het bereik van de parafilosofie gesloten zouden zijn en uitwisseling tussen de twee domeinen onmogelijk. Volgens de para-denkers immers draagt de professionele filosofie alleen maar bij aan de ma-

laise van onze cultuur. Zij laten zich door de para-kwalificatie niet marginaliseren. In hun ogen zijn de professionele activiteiten zelf marginaal.

En dat brengt me bij de laatste vraag van dit stuk die tevens de moeilijkste is, omdat ze het heden betreft. Valt er hier ook een codewoord te ontdekken? Professionalisering komt daarvoor toch niet in aanmerking. Die term betreft slechts 'de maatschappelijke vorm' van filosofische activiteiten, hun plaats binnen de wetenschappelijke arbeidsdeling. Hoe staat het met 'de inhoud' ervan?

Ik zal slechts twee ontwikkelingen signaleren en laat daar een boude bewering aan voorafgaan die in strijd lijkt met het genoemde professionaliserings-proces. Een filosoof beschikt vandaag de dag niet over een eigen gebied in de zin waarin dat bij andere professionele collega's het geval is. Immers, wat voor gebied zou dat dan wel moeten zijn? De fundamenten van het weten of handelen reconstrueren, dat is al lang de taak van de filosoof niet meer. Wie vandaag filosofeert, ook al is hij nog zo geïnteresseerd in grondslagen-kwesties, is fallibilistisch en anti-essentialistisch en moet van het fundamenten-jargon niets hebben. Maar ook tweede-orde-kwesties zijn geen exclusieve aangelegenheid van de filosoof in tegenstelling tot wat analytici lang hebben gedacht. Methodische analyse en conceptuele herschikking, het zijn activiteiten die *principieel* gesproken net zo goed vallen onder de bevoegdheid van de wetenschappers ter plaatse, hoe weinig er *in de praktijk* ook vaak van terechtkomt. (27)

Trouwens, datzelfde geldt voor wetenschapskritiek en maatschappijkritiek. Ik kan geen zinnige reden bedenken, waarom filosofen wel wetenschapskritisch of maatschappijkritisch zouden zijn en wetenschappers zelf niet. Door bij anderen achterlijkheid te veronderstellen, krijgt ook een filosoof geen brood op de plank. De deugden die filosofen zich zo graag toeschrijven, komen ook bij andere families voor, al moet je er soms met een lampje naar zoeken.

Wie het bovenstaande niet wil erkennen en toch de professionele filosoof wil uithangen, eindigt als parasiet: een wezen dat profiteert van het territoor van een ander, zonder er zelf over eentje te beschikken. Er lopen binnen de filosofische instituten heel wat classici, historici of logici rond met het air van de filosoof, die in feite alleen maar het vak van hun keuze beoefenen, een vak echter dat zich al lang uit de filosofische voogdij heeft geëmancipeerd. Hun lievelingskleur is grijs. Zij proberen zo veel mogelijk te lijken op het gemiddelde van wat er in hun vakgebied wordt aangetroffen, teneinde als parasiet niet op te vallen.

Wie wel bereid is de boven geschetste stand van zaken onder ogen te zien en toch een professionele filosoof wil wezen, kiest daarmee uitdrukkelijk voor een *exterritoriale* rol en dit brengt mij tot de eerste ontwikkeling die ik wil signaleren. Zijn wetenschapskritische en maatschappijkritische taak kan een professionele filosoof vandaag slechts vervullen in onderzoeksprogramma's die poreus zijn ten opzichten van andere disciplines.

Welke taken de filosoof in zulke programma's toevallen? Dat hangt alleen van zijn eigen inventiviteit af. Bij gebrek aan eigen territoor hebben filosofen soms een goed zicht op de verhouding van territoren onderling en kunnen zij bijvoorbeeld

---

27 Mol, Van Lieshout, o.c.

geschikt zijn om zulke programma's op te stellen. Ook een paradigmatische crisis kan een kolfje naar zijn hand zijn, om een ander voorbeeld te noemen. En de rol van bemiddelaar tussen argumentaties die weinig gemeen lijken te hebben, is hem of haar natuurlijk op het lijf geschreven.

Een dergelijke ontwikkeling valt al op diverse terreinen te bespeuren. Wetenschapsfilosofie is in toenemende mate bezig een onderdeel te worden van wetenschapsonderzoek, waaraan sociologen, psychologen, historici en logici net zo goed deelnemen. Het is het programma of het project dat er toe doet, niet de samenstellende delen. (28) Maar ook de ethiek kan hier worden genoemd. Of men nu denkt aan medische ethiek of aan bedrijfsethiek (29), filosofen hebben hier geen exclusieve aanspraken. De democratie houdt geen halt voor de poorten van hun instituut. Recht van spreken kunnen filosofen alleen herwinnen in een in principe interdisciplinair milieu.

Wat mijn eigen vak betreft, de sociale filosofie, ik kan mij hier geen interessant onderzoeksprogramma voorstellen zonder de participatie van sociale of politieke wetenschappers, wier belangstelling voor controverses van publieke aard nog niet geheel is opgedroogd. Ook de meer omvattende visies die hier de laatste decennia zijn ontwikkeld, zijn geen van alle exclusief filosofisch. Zij bewegen zich tegelijkertijd op diverse, aanpalende sociaal-wetenschappelijke terreinen. (30)

Een exterritoriale rol heeft voor- en nadelen. Het voordeel is natuurlijk de beweeglijkheid. Als gastarbeider kom je tenminste nog eens ergens. Het nadeel is dat je eigenlijk altijd op de wip zit. Voordat je het weet, sta je ook zo weer op straat. Filosofen zullen zich alleen kunnen handhaven door ten opzichte van de "territorialen" een stevige concurrentiepositie op te bouwen en door interessante kwesties aan de orde te stellen die in de ad-hoc-werkzaamheden van de wetenschap van alledag al lang waren ondergesneeuwd. Opvallende en afwijkende kleuren, zij zullen de beroepskleding van de filosoof moeten kenmerken.

Om de tweede ontwikkeling te kunnen signaleren, moet ik terug naar de Filosofie. Ik heb de stelling verdedigd dat Filosofie vandaag de dag alleen als parafilosoof beoefend kan worden, als een vak dat weliswaar bloeit in allerlei subculturen, maar in het geheel niet voldoet aan gangbare, professionele eisen. Maar daaruit volgt natuurlijk niet dat de Filosofie voor een filosoof oninteressant geworden is. Integendeel. Als traditie is ze er immers nog. Rijk, veelkleurig en in zekere zin ook onuitputtelijk. De filosoof kan haar niet beoefenen, maar daarom nog wel bestuderen. "Filosofisch instituut" betekent in de meeste gevallen ook helemaal niet dat hier filosofie of zelfs Filosofie beoefend wordt. Het wil zeggen: hier wordt de Filosofie bestudeerd.

Waarom betitel ik het professionaliseringsproces als paradoxaal? Omdat daardoor in 'uiterlijke zin' de schijn gewekt wordt alsof aan de filosofie een eigen domein is toe gevallen, terwijl zich juist het tegendeel voordoet. Het proces van wetenschappelijke arbeidsdeling heeft aan de filosofie juist een eigen gebied ontnomen. En de bestudering van de Filosofie door mensen met filosofische bullen wekt

---

28 Vgl. T.A.F. Kuipers, *Onderzoeksprogramma's gebaseerd op een idee* . Assen 1989.

29 Vgl. Henk van Luijk, 'Business Ethics in The Netherlands and in Western Europe' in: H. Steinmann/Albert Löhr (Hrsg.), *Unternehmensethik* . Stuttgart 1989, pp. 415-426.

30 Vgl. de werken genoemd in noot 24 en 26.

dus ten onrecht de schijn van een eigen gebied. Dat gebied is in rook opgegaan. (31) De filosofen van vandaag hebben met de Filosofen van vroeger geen enkel terrein bij voorbaat gemeen. (32) Voorzover filosofen dat niet erkennen, parasiteren zij op de geschiedwetenschap. Voorzover zij dat wel doen, zullen zij hevig geïnteresseerd zijn in de culturele en maatschappelijke verankering van Filosofische tradities. Het postuleren van een gemeenschappelijk domein (de ethiek, de kennis, de eeuwige vragen waar de mens zich altijd voor gesteld ziet, enz.) maakt een dergelijke verankering onzichtbaar. De filosofen doen in zo'n geval alsof zij met de Filosofen om één tafel zitten: je begrijpt waar je Filosofische gesprekspartners het over hebben. Echter, pas wanneer je het geluk hebt dat maar half te snappen of zelfs maar voor een kwart, wordt het wenselijk om dieper te zoeken. Pas in een situatie van onbegrip worden contexten relevant en *context*, dat is volgens mij het codewoord van de filosofie van vandaag.

Neem het Zijn van Heidegger, een Filosoof nota bene uit de eeuw waarin de Filosofie plaats maakt voor een professioneel beoefende filosofie zonder eigen domein. Zowel de traditionele filosoof die pretendeert de uitspraken over het Zijn te begrijpen als de analyticus door wie ze als verbale nonsens worden afgedaan, bevinden zich hier op een doodlopende weg. De één vindt dat Heidegger hetzelfde recht heeft als Aristoteles en Thomas om ontologische kwesties aan de orde te stellen; de ander vindt een dergelijke manier van filosoferen gedateerd en gaat over tot taalanalyse. Beiden hebben geen oog voor het ingewikkelde complex van maatschappelijke en culturele factoren, waarbinnen deze Filosofie pas begrijpelijk kan worden.

Bij Heidegger roept het Zijn ons op een zodanige wijze aan dat verzwegen wordt, wat er allemaal moet worden opgegeven, om die roep te volgen. De stem van het Zijn is de stem van een Sfinx. Naarmate de intellectuele bedwelming die hiervan het gevolg is, doeltreffender wordt geanalyseerd, zal de culturele verankering ervan duidelijker worden. Niet de incidentele, politieke keuze die achteraf fout was, is hier interessant. (33) Relevant is de intellectuele grondhouding die zich in dit soort Filosofie belichaamt en de manier waarop men zich afwendt van iedere vorm van publieke verantwoording. Een reconstructie van Heidegger moet deze Filosofie op een niet-materialistische wijze op haar kop zetten en de strategieën analyseren, waarmee getracht wordt de publieke rol van de filosoof verdacht te maken.

Op zich zijn contexten niet interessant, wat wetenschappers en filosofen die flirten met relativisme, zich ook wijs mogen maken. Het is altijd pas in processen van *context-confrontatie* dat zij interesssant worden. Kuhn kwam het idee van een paradigma pas op het spoor toen hij zich realiseerde dat hij met een Newtoniaanse bril nauwelijks iets begreep van de Aristotelische fysica. Pas in confrontatie met Newton kregen de teksten van Aristoteles eigen contouren. (34) Een filosoof die *historisch* gesproken de sociaal-culturele verankering van een Filosofie-traditie op

31 Lolle Nauta, 'Filosofie als nachtmerrie' in: *Krisis 24*. September '86, 6e jrg. no. 3, pp. 5-25.
32 R. Rorty, J. Schneewind, Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*. Cambridge 1984.
33 Victor Farias, *Heidegger et le Nazisme*. 1987.
34 Th.S. Kuhn, *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago en London 1977, Preface.

het spoor tracht te komen, neemt *systematisch* gesproken, of hij dat beseft of niet, deel aan intellectuele debatten van vandaag. De problemen van vroeger zijn namelijk met de Filosofie-tradities niet als sneeuw voor de zon verdwenen. Zij zijn relevant in een andere context. Alleen het ingewikkelde is dat zij zèlf daardoor ook onherstelbaar van karakter veranderd zijn in tegenstelling tot de suggestie die door het traditionele geschiedenisboekje van de Filosofie altijd weer wordt gewekt. Het is interessant om de sociaal-culturele voorwaarden van theorie-praktijk-modellen uit het verleden op te sporen en waarom? Omdat heden ten dage die verhouding in tal van opzichten onduidelijk is. (35) Of, om een ander voorbeeld te geven, het is fascinerend om te zien hoe men in het verleden de verhouding van staat en markt heeft geconcipieerd, juist omdat die verhouding in onze tijd, theoretisch en ideologisch gesproken, zo versluierd is. (36) Soms zal in dergelijke analyses de nadruk meer liggen op de historische kant, soms meer op de actuele, maar altijd zullen ze met elkaar verstrengeld zijn. De Filosofie-tradities van gister zijn de intellectuele praktijken van vandaag. Kijken naar de toekomst, we doen het met de ogen vol verleden.

Ook bij dergelijke debatten over de verhouding van staat en markt en theorie en praktijk kan de filosoof geen exclusieve rechten laten gelden. Ook hier heeft hij niets in eigen beheer. De problemen waarover hij zich vroeger, in goede samenwerking met de geestelijke en wereldlijke machten, het beheer had toegeëigend, zijn nu problemen van algemeen culturele aard geworden, en daarover kan in principe iedereen zijn of haar zegje doen. De bijdrage van de filosoof aan deze debatten kan alleen op eigen titel geschieden. De relevantie wordt uitsluitend bepaald door de inbreng ervan.

Hoe dit paradoxale professionaliserings-proces zich verder zal ontwikkelen, weet ik natuurlijk ook niet. Dat het met de Filosofie gedaan is, daar twijfel ik niet aan. Wat er verder in de meeste filosofische faculteiten in Nederland gebeurt, lijkt me nogal traditioneel. Behalve bij de jongere generaties zie ik weinig pogingen tot vernieuwing. Wanneer de filosofie in Nederland zich niet bij de gesignaleerde ontwikkelingen aansluit, dan blijft zij volgens mij een irrelevante en door weinigen echt serieus genomen, wijsgerige subcultuur. De paradox van de professionalisering biedt filosofen een kans die zij makkelijk kunnen verspelen.

---

35 Vgl. S. Koenis, 'Het publiek van de socioloog' in: *Kennis en Methode*, jg. 10, no.1., 1986, pp. 61-81.

36 Vgl. Dick Pels, 'Het socialisme in het niemandsland tussen staat en maatschappij' in: L.W. Nauta, J.P. Koenis, *Een toekomst voor het socialisme?*. Amsterdam 1988, pp. 77-100.