

Universiteit Gent
Faculteit Letteren & Wijsbegeerte
Academiejaar 2006-2007

Anton Froeyman

Wereldbeelden

**Prolegomena tot een Transcendentale en Fenomenologische
Menswetenschap op Basis van de Cultuurfilosofie van Ernst Cassirer**

Promotor: Prof. Dr. G. Van de Vijver
Wijsbegeerte

Verhandeling ingediend tot
het behalen van de graad
van licentiaat in de

Dankwoord

Ik zou in de eerste plaats mijn promotor Gertrudis Van de Vijver willen bedanken voor de vele feedback en nuttige suggesties. Daarnaast wil ik omwille van dezelfde reden ook Filip Kolen, Wim Christiaens, Philip Van Loocke en Tom Claes. We hebben hier ook een goed woordje over voor de onvolprezen bibliothecaris van de bibliotheek van de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap, Wilfried Swartele. Naast het academisch personeel wil ik in nog een bedankje sturen naar Ive Monbaillieu vanwege de feedback en de vertroebelende opmerkingen, en naar Dries Himpens.

Inhoudstafel

1) Inleiding en Probleemstelling	1
2) Ernst Cassirer: een Levensbeeld	6
3) De Filosofie der Symbolische Vormen	13
3.1) Cassirers Invloeden: Kant en Leibniz	13
3.2) Cassirers Eigen Filosofie	15
3.3) Subjectieve Geschiedenis	16
3.4) De Naïeve Kopie-theorie	17
3.5) Het Symbool en de Symbolische Vorm	19
3.6) Mens en Dier, Symbool en Teken	20
3.7) Het Symbool in het Geheel	22
3.8) Ruimte en Tijd als Relaties	22
3.9) De Verschillende Vormen van Objectivatie	24
4) Cassirer en de Cultuurwetenschappen	27
4.1) Inleiding	27
4.2) De Cultuurwetenschappen en de Filosofie der Symbolische Vormen.	29
4.2.1) Het Es en het Du: Perceptie van Dingen en Perceptie van Expressie	29
4.2.2) Zijn en Worden, Vorm en oorzaak	30
4.2.3) Universalialia in de Cultuurwetenschappen	32
4.3) Verdere Problemen	34
4.3.1) Fysicalisme	34
4.3.2) Naturalisme	35
4.3.3) Clifford Geertz en de Naoorlogse Kritiek op een Universele Menselijke Natuur	38
4.4) Feiten en Transcendentale Geschiedenis	39
4.5) Cassirer en Husserl	42
4.6) Cassirer en Fenomenologie	44
4.7) De Mythe	46
4.7.1) Mythe als Denkvorm	49
4.7.2) Mythe als Vorm van <i>Anschauung</i>	49
4.7.3) Mythe als Levensvorm.	50
4.8) Cassirer en Wereldbeelden	51
5) Het Concept Wereldbeeld	54

5.1) Ontstaan en Historische context	54
5.1.1) De Term	54
5.1.2) Het Concept	55
5.1.3) “Wereldbeeld” in de Naoorlogse Filosofie	60
5.1.4) “World view” in de Menswetenschappen	63
5.1.5) ” <i>Folklore Study</i> ”	66
5.2) Inhoudelijke Analyse	67
5.2.1).Dilthey	68
5.2.2) Wereldbeelden als Therapie en Oplossingen voor Existentiële Problemen	69
5.2.3) Zijn wereldbeelden in proposities formuleerbaar?	73
5.2.4) Wittgenstein	74
5.2.5) Stephen Pepper	77
5.3) Kritiek & Wereldbeelden in de Angelsaksische Filosofie	78
5.3.1) Quine	78
5.3.2) Davidsons “ <i>On the very Idea of a conceptual Scheme</i> ”	80
5.3.3) Nelson Goodman	83
5.4) Thomas Kuhn: Wereldbeelden, Paradigma’s en Wetenschap	87
5.5) Conclusie	92
6) Wereldbeelden en maatschappij	94
6.1) Mary Douglas	95
6.1.1) Rituelen en Secularisatie	95
6.1.2) Het Lichaam	102
6.1.3) Het Kwade	105
6.1.4) Conclusie	106
6.2) Michel Foucault	108
6.3) Het Subject bij Cassirer	110
7) Universalia en Typologieën: Schets voor een Concrete Methodologie	112
7.1) Universalia	112
7.2) Metaforen en Narratieve Structuren	115
7.2.1) Stephen Pepper	115
7.2.2) Wereldbeelden en Narratieve Structuren	119
8) Samenvatting en Conclusie	124

1) Inleiding en Probleemstelling

De oorspronkelijke bedoeling van deze thesis was niet om aan transcendentale filosofie te doen, maar wel om een analyse te geven van wat wereldbeelden zijn of zouden kunnen zijn en hoe het mogelijk zou kunnen om zich in het wereldbeeld van een ander in te leven. Vrij snel werd echter duidelijk dat er een aantal fundamentele problemen zijn rond dit thema. De categorisering van en rond wereldbeelden gebeuren vaak op een min of meer vrijblijvende manier. Ze klinken meestal vrij plausibel, maar altijd lijken andere mogelijkheden evengoed mogelijk. De meeste theorieën rond het thema “wereldbeelden” bewegen zich, om het met Kant te zeggen, in het ijle en ondervinden geen weerstand. Er heerst een soort Babylonische spraakverwarring. Iedere theorie lijkt evengoed als elke andere, en men vindt geen gemeenschappelijk vetrekpunt dat een basis zou kunnen zijn voor een volwaardige (mens)wetenschappelijke discipline.

Vrij snel werd ons duidelijk dat de transcendentale filosofie, en in het bijzonder de filosofie der symbolische vormen een uitweg zou kunnen zijn. Vreemd genoeg is de kritische filosofie nooit (of nauwelijks) met het begrip “wereldbeelden” in verband gebracht, terwijl ze er toch bij wijze van spreken met beide voeten in staat. Wat de transcendentale filosofie in het algemeen probeert te doen is immers de structurerende principes, de mogelijkheidsvoorwaarden achterhalen die ervoor zorgen dat het subject in het zijnde staat zoals het staat (of schijnt te staan). In het neokantianisme van Ernst Cassirer worden deze mogelijkheidsvoorwaarden nog eens in verband gebracht met specifieke, cultureel contingente manifestaties. In feite hebben we hier een vrij accurate beschrijving gegeven van wat meestal onder de term “wereldbeeld” wordt verstaan, namelijk een reeks cultureel bepaalde “opvattingen” van een individu die fundamenteel zijn voor de manier waarop hij of zij in het leven staat. We zullen verder overigens zien dat deze “opvattingen” eigenlijk geen echte opvattingen zijn.

Het voordeel van de filosofie der symbolische vormen ten opzichte van andere theorieën is dat ze in een zekere zin op vaste grond staat. Cassirer bouwt op een consequente manier verder op de filosofie van Kant. Er zijn uiteraard een aantal belangrijke verschillen, maar de basisprincipes, het zoeken naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de eenheid van het subject, blijven hetzelfde. Op een analoge manier moet het ook mogelijk zijn om op basis van de filosofie van Cassirer verder te bouwen. De principes en categorieën die hij gebruikt, het zelf,

ruimte en tijd, het heilige en profane,... worden immers met elkaar in verband gebracht, en hun gebruik wordt verantwoord. Wanneer daarentegen een theoreticus als Michael Kearney of Robert Redfield zegt dat in ieder wereldbeeld een zelfconcept aanwezig moet zijn of dat ieder wereldbeeld opvattingen moet bevatten over tijd of ruimte, zegt hij er niet bij waarom. De reden is dat dergelijke stellingen op het eerste zicht zo evident lijken dat ze niet verantwoord hoeven worden. Hiermee kunnen we ons hier echter niet tevreden stellen. Wanneer iemand op de stelling “ieder wereldbeeld moet een bepaald tijdsconcept hebben” reageert “waarom?”, kunnen we niets meer terug zeggen. Wanneer we diezelfde propositie vanuit het (neo)kantianisme interpreteren kunnen we wel degelijk een antwoord bieden. Een wereldbeeld heeft bijvoorbeeld een tijdsconcept, omdat enkel via (onder andere) een tijdsconcept de transcendentale eenheid van het subject, het “ik denk” of het “ik voel” dat onze beleving van het zijnde vergezelt en bepaalt, mogelijk kan zijn.

Daarbij komt nog dat de Kantiaanse Copernicaanse Revolutie ervoor zorgt dat we niet verplicht zijn termen als “moeten” (zoals in “een wereldbeeld *moet* een tijdsconcept bevatten”) te gebruiken. Stel dat we op een of andere manier op een cultuur botsen waarin geen tijdsconcept lijkt te bestaan. Een dogmatische¹ theorie als die van Redfield of Kearney moet dan van kop tot staart herzien worden. In een kritische theorie is dit geen probleem. Omdat ze, zoals Cassirer het formuleert, gericht is *naar* het zijnde kunnen we dergelijke problemen gemakkelijk oplossen. We gaan er immers van uit dat in de culturen die wel een tijdsconcept “hebben”, dit zo is omdat we ze als het ware epistemologisch “dwingen” dit tijdsconcept te hebben. Wanneer dit toch op een of andere manier onhoudbaar blijkt te zijn, kunnen we er zonder probleem van afstappen, omdat we er niet van uitgaan dat tijd een structurerend principe *is*, maar wel dat het er een *kan zijn*. Hetzelfde geldt ook voor de andere structurerende categorieën. In een transcendentale benadering is het niet belangrijk *wat* deze juist zijn, maar wel *dat* er dergelijke principes zijn. Het enige beginsel waar dit niet voor geldt is dat van de betekenisvolle eenheid van het subject. Dit is op zich geen probleem, aangezien we opnieuw niet poneren dat er in de wereld een dergelijk subject bestaat. We *richten* onze kennis *naar* het subject. De eenheid van het subject is dus niet iets dat bewezen moet worden. Het is niet zelf kennis, maar iets dat ervoor zorgt dat kennis mogelijk is.

¹ Merk op dat “dogmatisch” hier niet per se een negatieve bijklank hoeft te hebben. We gebruiken de term hier enkel om het contrast met transcendentale (kritische) filosofie aan te duiden.

Dit alles zou ervoor moeten kunnen zorgen dat vanuit deze transcendentale houding een menswetenschap op basis van wereldbeelden mogelijk is. Wanneer de categorieën of universalia van een dogmatische theorie op een of andere manier niet toepasbaar blijken, zijn we gedwongen om onze theorie volledig te herzien. Bij ieder nieuw studie-object moeten we opnieuw bewijzen dat onze theorie klopt, dat de structurerende principes ergens aanwezig *zijn*, hetzij in de wereld, hetzij in de “geest” van individuen. Bij een transcendentale theorie is dit niet het geval. Ofwel zijn de structurerende principes vloeiend en niet echt essentieel, ofwel dienen ze als doel van kennis, en niet als kennis zelf. In beide gevallen staan we niet onder druk om iedere keer opnieuw onze theorie bevestigd te zien. Dit heeft twee voordelen. Ten eerste zou dit moeten kunnen zorgen voor meer open en authentiek benadering van het wereldbeeld (of de cultuur) van de Ander. Aan de andere kant zou het echter ook mogelijk moeten zijn voor verschillende onderzoekers om op elkaars werk verder te bouwen. De basisprincipes van het transcendentaal project (het zoeken naar mogelijkheidsvoorwaarden, de eenheid van het denkend, voelend en handelend subject,...) kunnen hier als gemeenschappelijk vetrekpunt dienen waarop verder kan gebouwd worden. Dit gemeenschappelijk standpunt kan vanuit het onderzoek zelf niet onder druk komen te staan, aangezien het juist bepaalt hoe onderzoek mogelijk is. Op deze manier zou het mogelijk kunnen zijn om vanuit het transcendentaal project een (mens)wetenschappelijke discipline op te bouwen, waarbij verschillende onderzoekers in staat zijn om op elkaars onderzoek verder te bouwen vanuit een aantal gemeenschappelijke principes. Dit alles wil overigens niet zeggen dat er geen kritiek op het transcendentaal project als geheel mogelijk is, maar deze kritiek zal van buitenaf moeten komen, en niet vanuit het onderzoek zelf.

De opzet van deze thesis is dus na te gaan in welke mate en op welke manier de transcendentale filosofie, in het bijzonder de filosofie der symbolische vormen toepasbaar is als principe om aan cultuurwetenschappelijk onderzoek te doen. We proberen dit te doen in twee bewegingen. Ten eerste is het belangrijk de filosofie der symbolische vormen en Cassirers algemenere cultuurfilosofie zo goed mogelijk te begrijpen en te synthetiseren in een aantal basisprincipes, zodat deze bruikbaar zijn als een soort “handleiding” voor eventueel transcendentaal antropologisch of geschiedkundig onderzoek. We hebben dit voornamelijk gedaan op basis van primaire literatuur en de secundaire literatuur bewust grotendeels links laten liggen. De nadruk ligt immers niet op het situeren van Cassirers project binnen de geschiedenis van de filosofie (zoals in de secundaire literatuur meestal het geval is), maar op wat de filosofie der symbolische vormen zelf zegt en vooral hoe ze omgaat met empirisch

antropologisch, kunsthistorisch of geschiedkundig materiaal. Dit alles vindt plaats in het derde en vierde hoofdstuk. In het derde behandelen we de filosofie der symbolische vormen in het algemeen, terwijl we in het vierde nagaan wat volgens Cassirer zelf de relatie was tussen de menswetenschappen en zijn eigen filosofie der symbolische vormen. Hieruit zou moeten blijken dat er in de cultuurwetenschappen nood is aan een specifieke methode, en dat de filosofie der symbolische vormen die methode kan zijn.

In het vijfde hoofdstuk beginnen we met het tweede deel van deze thesis. Hier is het de bedoeling om na te gaan hoe de filosofie der symbolische vormen toepasbaar is op de menswetenschappen. We doen dit via het concept “wereldbeeld”. Zoals we hierboven gezien hebben, is dit begrip zeer sterk verbonden met de transcendentale filosofie. Toch heeft niemand ooit expliciet en uitvoerig de link gelegd. We zullen zien dat er verschillende pogingen ondernomen zijn om vanuit een studie van wereldbeelden of “world views” aan menswetenschap te doen, maar dat geen van deze methodes ooit echt doorgebroken is. De reden daarvoor is wat we hierboven de “Babylonische spraakverwarring” hebben genoemd.

We ruimen in dit vijfde hoofdstuk we eerst wat cultuurhistorisch puin met een historische analyse van het begrip “wereldbeeld” en het betekenisveld waarin het zich bevindt. Vervolgens proberen we het begrip zo goed mogelijk te analyseren, vanuit een transcendentale benadering, maar met zoveel mogelijk verwijzingen naar andere auteurs die het onderwerp behandeld hebben. Hieruit zou moeten blijken dat het gebruik van het begrip in kwestie binnen de menswetenschappen verdedigbaar is op voorwaarde dat we het vanuit een transcendentiaal kader interpreteren. We bespreken onder andere de visies van Wittgenstein en Kuhn en de kritieken van Quine en Davidson.

In het zesde en het zevende hoofdstuk proberen we dan over te gaan naar het gebruik van de filosofie der symbolische vormen als principe voor cultuurwetenschappelijk onderzoek. Dit zijn zonder twijfel de twee meest speculatieve gedeeltes. Dit hoeft niet te verbazen, aangezien we ons hier op vrij braakliggend terrein wagen. In het zesde hoofdstuk zal blijken dat we op een aantal fundamentele tegenstellingen botsen wanneer we dieper ingaan op de mogelijkheid van een transcendentale wetenschap. We hebben geprobeerd hier een antwoord op te formuleren. In het zevende hoofdstuk tenslotte proberen we een aanzet te geven tot (een deel van) een iets concretere methodologie.

In de bijlage op het einde tenslotte geven we een samenvatting van wat Cassirer over de mythe te vertellen heeft. Zijn filosofie van de mythologie is immers, zoals we zullen zien, voor ons het belangrijkste deel van zijn theorie. Bovendien is Cassirers theorie niet zomaar te vatten in een aantal korte filosofische principes (hoewel we dit zelf in hoofdstuk twee en drie wel zo goed mogelijk hebben proberen te doen). De ware betekenis van de filosofie der symbolische vormen wordt pas duidelijk in haar toepassing op concreet empirisch materiaal. Het opnemen van deze samenvatting in de hoofdtekst zou echter de bondigheid ervan geschaad hebben. We nemen ze dus op als bijlage. De lezer met een interesse in de concrete toepassing van Cassirers theorie op thema's uit de geschiedschrijving, godsdienstgeschiedenis of antropologie wordt zeer sterk aangeraden deze samenvatting ook effectief te lezen.

2) Ernst Cassirer: een Levensbeeld

Ernst Cassirer werd geboren in Breslau (het huidige Wroclaw, Polen) op 28 juli 1874 als vierde kind van een rijke joodse handelaar. Als kleuter viel hij meer op door zijn creativiteit en verbeelding bij het spelen met zijn vriendjes en zijn zin voor rechtvaardigheid dan door intellectuele prestaties. Dit veranderde door de contacten met zijn grootvader, een autodidact die hem de vreugden van het intellectuele leven liet ontdekken. Ernst was vooral in Shakespeare geïnteresseerd en las al zijn toneelstukken verschillende keren. Hij raakte geboeid door het intellectuele leven, en blonk vanaf toen ook uit op school.²

Op zijn achttiende trok de jonge Ernst naar de universiteit van Berlijn. Hij ging daar op aandringen van zijn vader rechten studeren, maar raakte gaandeweg meer geïnteresseerd in filosofie en literatuur en schakelde dan ook al vrij snel over naar de richting Duitse literatuur.³ Daarnaast woonde hij ook gretig lessen en lezingen over kunst en geschiedenis bij. Ondanks zijn interesse ervoer hij bij dit alles toch een gebrek aan diepgang, wat waarschijnlijk de reden is waarom hij een paar keer van universiteit veranderde. Hij ging van Berlijn naar Leipzig, dan naar Heidelberg, en dan terug naar Berlijn. Terug in Berlijn, in de zomer van 1894, volgde hij een lessenreeks van Georg Simmel over Kant. Deze liet zich in een van zijn lessen ontvallen dat de beste boeken over Kant geschreven waren door Hermann Cohen, maar dat hij ze jammer genoeg niet begreep. Cassirer begon ze onmiddellijk te lezen en besloot naar Marburg te gaan, waar Cohen les gaf. Hij bestudeerde echter eerst grondig de werken van Kant en Cohen, en daarnaast ook Plato, Descartes en Leibniz. Bovendien wijdde hij zich ook uitgebreid aan de wiskunde, mechanica en biologie, die in Cohens interpretatie van Kant van cruciaal belang waren.⁴

In de lente van 1896 kwam Cassirer aan in Marburg en hoorde hij Cohen voor het eerst. Na enkele initiële moeilijkheden raakten beiden goed bevriend. Cassirer maakte in Marburg deel uit van een sociale kring van Cohens studenten. Hij las onder andere Dante en Galileo met een Italiaanse student van Cohen, antieke Griekse teksten met een klassiek filoloog en hij discussieerde over wiskundige problemen met een wiskundige. Cassirer maakte vooral indruk

² Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 3-4.

³ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 13.

⁴ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 5-7.

door zijn enorm geheugen en zijn vaardigheid om de informatie die hij via zijn geheugen opdeed in een groot geheel in te passen en de essenties ervan onmiddellijk duidelijk te maken.⁵

Cohen vertrok van Kants filosofie, en probeerde de fundamenteen ervan duidelijker en vrij van contradictie te maken. Cohen zag minder begrenzingsen voor de zuivere rede in de wiskunde en natuurwetenschappen dan Kant, maar meer in de wil. Bij Cohen speelden emoties in de wil een veel grotere rol dan bij Kant, en beperkten ze dus de zuivere rede in een grotere mate. Vandaar ook Cohens nadruk op kennisleer en de studie van wiskunde en fysica. Cassirer wijdde zich tijdens zijn studie onder Cohen dan ook bijna exclusief aan deze disciplines. Deze laatste begon Cassirer al tijdens diens eerste semester te vragen wat het onderwerp van zijn doctoraatsthesis zou worden, en Cassirer koos uiteindelijk voor Leibniz. Diens interesse in wiskunde en de moeilijkheidsgraad van zijn filosofie (die verspreid was over zijn enorme correspondentie) waren de voornaamste redenen. Daarnaast kwam het ook mooi uit dat de Academie van Berlijn net een prijsvraag rond Leibniz had opgesteld. Cassirer haalde de hoogst mogelijke punten met zijn doctoraatsthesis, maar slechts een tweede prijs in de competitie van de Academie. Deze had honderddertig jaar geleden overigens ook slechts een tweede plaats toegekend aan een werk van Immanuel Kant zelf.⁶

Na zijn doctoraat begon Cassirer aan een groots opgezette geschiedenis van de moderne epistemologie. In die periode (1901) leerde hij ook zijn vrouw kennen, met wie hij een jaar later trouwde. Het koppel leefde een jaar in München en keerde daarna terug naar Berlijn, waar Cassirer koortsachtig verder werkte. In 1904 waren de twee volumes van *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (samen meer dan 1300 pagina's) afgewerkt. Hermann Cohen drong bij hem aan om een academische positie in te nemen, maar Cassirer zelf was hier niet zo opgezet mee. Hij wou in Berlijn blijven omwille van de bibliotheken daar en het antisemitisme op het platteland en in de kleinere steden en universiteiten. De enige mogelijkheid voor hem was dus om *Privatdozent* in Berlijn te worden. Dit leek zeer moeilijk, ten eerste omdat Cassirer joods was, en ten tweede omdat sinds

⁵ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 8-9.

⁶ Ibid. pp 9-12.

het vertrek van Wilhelm Dilthey de dienst er werd uitgemaakt door Stumpf en Reihl, beiden verstokte realisten en afkerig ten opzichte van elke vorm van idealisme.⁷

Een kandidaat voor een professoraat moest in die tijd een studie of boek indienen (Cassirer diende zijn *Erkenntnisproblem* in, dat direct aanvaard werd) en daarna spreken op een colloquium over een zelfgekozen onderwerp. Cassirer koos het Kantiaanse *ding an sich*, en gaf er een heel eigen interpretatie aan. Het *ding an sich* was volgens hem een limiet die verschilden aanzien van de verzameling concepten ten opzichte waarvan het deze rol van limiet speelt. Stumpf en Reihl, die een realistische interpretatie van Kant probeerden te ontwikkelen, gingen in de tegenaanval. Reihl reageerde, volledig het punt missend, op de volgende manier (weliswaar vertaald naar het Engels):

*“You deny the existence of real things surrounding us. Look at that oven there in the corner: to me it is a real thing, which gives us heat and can burn the skin, but to you it is just a mental image, a fiction!”*⁸

Gelukkig voor Cassirer was de oude Dilthey ook aanwezig op het colloquium in kwestie, en op diens advies werd hij toch aangenomen.

Cassirers eerste grote systematische werk was *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* uit 1910, dat gewijd was aan het probleem van conceptvorming. Gedurende tweeduizend jaar was in navolging van Aristoteles de heersende opvatting dat generalisatie altijd een resultaat was van abstractie van een groep gelijkaardige dingen. Cassirer signaleerde een probleem in deze theorie: hoe kan het dat deze dingen gelijkaardige gelijkaardig zijn? Enkel doordat ze iets algemeen delen. Het concept wordt met andere woorden al voorondersteld en Aristoteles' theorie is niets meer dan een cirkelredenering.⁹ In datzelfde boek behandelde hij ook de manier waarop concepten als tijd, ruimte, energie, getal,...van betekenis veranderen wanneer ze in verschillende wetenschappelijke disciplines gebruikt worden. Men kan hierin als een voorbode van de latere filosofie der symbolische vormen in herkennen. Cassirer legde de basis van de menselijke kennis bijgevolg niet bij een substantie, maar bij de functie. Na *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* werkte Cassirer tussen al zijn andere activiteiten door

⁷ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 12-16.

⁸ Ibid. p 17.

⁹ Ibid. pp 18-20

mee aan een nieuwe uitgave van het verzameld werk van Kant. Ter gelegenheid daarvan schreef hij ook een uitgebreide biografische en filosofische introductie, met als belangrijkste verdienste zijn analyse van de *Kritik der Urteilskraft*, meer bepaald de redenen waarom Kant biologie en kunst samen behandelde.¹⁰

Tot dan toe had Cassirer zich vrijwel uitsluitend bezig gehouden met epistemologie. Tijdens de Eerste Wereldoorlog kwam hier verandering in. Hij werd opgeroepen voor militaire dienst en opgedragen buitenlandse kranten te lezen. Cassirer kende dus de oorlogssituatie zeer goed, en hij wist al bijna onmiddellijk dat Duitsland niet anders kon dan verliezen. Het is waarschijnlijk als reactie op deze sombere gedachte dat hij *Freiheit und Form* schreef, waarin hij de volledige Duitse cultuur interpreteerde als een streven naar bevrijding en humanisme. Vooral wat hij hierin over Goethe schreef maakte indruk. Cassirer was altijd al van mening geweest dat dichters en schrijvers net als filosofen op zoek waren naar oplossingen voor de problemen van het bestaan, en hij paste deze visie met verve toe op het werk van Goethe.¹¹ Verder heerste er in het Europa van na de oorlog een algemeen gevoel van crisis en het idee van de almacht en kracht van de menselijke rationaliteit was niet langer zo geloofwaardig als het ooit geweest was. Het is ook voor een deel vanuit deze achtergrond dat Cassirers nieuwe interesses begrijpelijk worden. Cassirer werd zich opeens bewust van de beperktheid van zijn eigen werk tot dan toe en van dat van Hermann Cohen. Hij zag in dat de rede niet de enige deur naar het begrijpen van de realiteit was. Verbeelding, gevoel en wil zijn minstens even belangrijk. Wil men de realiteit bestuderen, dan moet men het volledige spectrum van het spirituele leven in rekening brengen.

Het was voor Cassirer en zijn nieuwe interesses een meevaller dat er na de oorlog twee nieuwe universiteiten gesticht werden: die van Hamburg en van Frankfurt. Beiden waren vrij vooruitstrevend en democratisch, en van de eerste dingen die ze allebei deden was Cassirer een professoraat aanbieden. Hij ging uiteindelijk naar Hamburg en vond daar een groot publiek voor zijn colleges. Cassirer trof er ook de beroemde Warburg-bibliotheek aan, die een rijke collectie bezat van het materiaal dat hij nodig zou hebben voor zijn nieuw project, de filosofie van de symbolische vormen.¹² Cassirer zelf was zodanig verwonderd over de selectie en schikking van de bibliotheek dat hij begon te vermoeden dat de stichter ervan (Aby

¹⁰ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, p 23.

¹¹ Ibid. pp 23-24.

¹² Ibid. pp 25-26

Warburg, een theoretisch ingesteld kunsthistoricus¹³) zijn filosofie der symbolische vormen had geanticiepeerd. Werken over primitieve geneeskunde, astrologie en antropologie stonden er zij aan zij met filosofische en kunsthistorische boeken.

Tussen 1923 en 1929 werden de drie volumes van de *Philosophie der Symbolischen Formen* geschreven en gepubliceerd. Tijdens diezelfde jaren schreef Cassirer ook een derde volume van zijn *Erkenntnisproblem* en een boek over de relativiteitstheorie. Daar bovenop verkeerde hij druk in sociale kringen, was hij sterk geïnteresseerd in schaken, economie en de beurs, sport, en ontpopte hij zich als een echte kenner van muziek. Van de klassieke opera's kende hij elke afzonderlijke melodie en zelfs woord voor woord de hele tekst. Mede dankzij zijn veelzijdigheid werd hij in 1930 tot rector van zijn universiteit verkozen, wat hem de gelegenheid gaf om op publieke gelegenheden toespraken te geven over letterlijk elk mogelijk denkbaar onderwerp. In de veertien jaar dat hij in Hamburg was schreef Cassirer ook nog een boek over de filosofie ten tijde van de Reformatie en een over de ontwikkeling van het Platonisme in Engeland.¹⁴

Onmiddellijk nadat Hitler verkozen was besloot Cassirer, die de bui al had zien hangen, om Duitsland te verlaten. Van 1933 tot 1935 gaf hij les in Oxford, en in 1935 ging hij naar Göteborg (overigens nadat hij er specifiek om had gevraagd een persoonlijke positie te krijgen, zodat geen Zweedse professor zijn job zou verliezen). Hij bleef zes jaar in Zweden, en schreef daar onder andere *Determinismus und Indeterminismus in der Modernen Physik* (wat hij zelf beschouwde als een van zijn belangrijkste verwezenlijkingen) en een vierde volume van het *Erkenntnisproblem*. Daarnaast leerde hij ook Zweeds en schreef hij een boek over de Zweedse filosoof Hägerström en een over de relatie tussen Descartes en de Zweedse koningin Christina.¹⁵ In de zomer van 1941 aanvaardde Cassirer een functie als gastprofessor in Yale, waar hij twee jaar plande te verblijven. De Tweede Wereldoorlog veranderde zijn plannen. Cassirer bleef een jaar langer in Yale, en vertrok toen naar Columbia University in New York.

¹³ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 22.

¹⁴ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 27-28.

¹⁵ *Ibid.* pp 30-31.

Tijdens de laatste twaalf jaar van zijn leven besteedde Cassirer meer en meer tijd aan de sociale wetenschappen, die hem bij uitstek gepast leken om zijn filosofie der symbolische vormen op toe te passen. Hij deed dit onder andere in *Essay on Man* uit 1944, waarin hij het voor het eerst expliciet had over de rol van symbolische vormen in kunst en geschiedenis. In *The Myth of the State* gaf hij zijn eigen verklaring en oplossing voor het ontstaan van totalitaire bewegingen.¹⁶

Cassirer bleef al die tijd voortdurend van 's morgens tot 's avonds aan het werk, zelfs tot aan de ochtend van zijn dood op dertien april 1945. Zijn dood was symbolisch voor zijn manier van leven. Hij kwam op straat een van zijn studenten tegen die hem een vraag stelde. Cassirer draaide zich met een glimlach om om te antwoorden, en viel dood neer in de armen van de student in kwestie.¹⁷

De invloed van Cassirer na zijn dood staat in schril contrast met de belangstelling die hij tijdens zijn leven mocht genieten. Volgens John Michael Krois is dit te wijten aan het feit dat Cassirer bij de opsplitsing van de filosofie in een continentale en een Angelsaksische variant tussen twee stoelen viel. Ook Michael Friedman benadrukt sterk dit punt.¹⁸ Binnen de continentale traditie was de interesse in Cassirer al tot quasi nihil herleid na diens vlucht uit Duitsland in 1933. Het feit dat hij zijn latere werken (*An Essay on Man* en *The Myth of the State*) in het Engels schreef is al een teken aan de wand. Na de Tweede Wereldoorlog werd Cassirer bijna uitsluitend gezien als een vertegenwoordiger van het Marburg-neokantianisme van Hermann Cohen en Paul Natorp. Men ging ervan uit dat Cassirer zelf geen noemenswaardig origineel filosofisch systeem had bedacht. Na de Tweede Wereldoorlog verdween zijn invloed helemaal om plaats te maken voor het existentialisme en postmodernisme. We mogen de rol van de Tweede Wereldoorlog in dit alles niet onderschatten. Na de tweede grote wereldbrand was de collectieve mentaliteit van het Westen dermate veranderd dat er geen behoefte was aan een filosofisch systeem als dat van Cassirer. De filosofie der symbolische vormen probeerde een op de rede (zij het een specifieke interpretatie daarvan) gebaseerde totaalfilosofie te presenteren, die toch uitermate rekening hield met de vrijheid van het subject en het anders zijn van de Ander. Na de totalitaire

¹⁶ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 33-34.

¹⁷ Ibid. p 37.

¹⁸ Friedman, Michael, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Open Court, Chicago, 2000, passim.

aanspraken van de Nazi's en de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog klonk dit opeens op zijn minst naïef en misschien zelfs cynisch. Voor een optimistische totaalfilosofie als die van Cassirer, maar ook voor de systemen van bijvoorbeeld Weber of Durkheim, was, om het grof te zeggen, na de Tweede Wereldoorlog gewoon geen markt meer.¹⁹

In de Angelsaksische traditie werd Cassirer vooral als een ideeënhistoricus gezien die interessante dingen gezegd had over de geschiedenis van de filosofie, maar (opnieuw) deze niet inkaderde in een bepaald filosofisch project. De voornaamste reden daarvoor is dat Cassirer vooral bekend was via het in het Engels geschreven *An Essay on Man*. Dit was stukken korter en makkelijker te verteren dan de bijna duizend bladzijden van de *Philosophy of Symbolic Forms*. Bovendien was het oorspronkelijk in het Engels geschreven en in de Verenigde Staten gepubliceerd. Het werd op termijn gezien als een samenvatting van of zelfs een vervanging voor de *Philosophie der Symbolischen Formen*, wat het niet echt was. In *An Essay on Man* is het project van de symbolische vormen slechts bij mondjesmaat en fragmentarisch terug te vinden. Cassirer werd bijgevolg door zijn Engelstalige lezers over het algemeen beschouwd als een ietwat vage transcendentale idealist zonder echte samenhangende theorie.²⁰

¹⁹ Zie hiervoor ook Froeyman, Anton, *Clio en de Menswetenschappen. Max Weber en de Gentse Historische School*, onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Gent, 2004, 179 p.

²⁰ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, pp 4-13.

3) De Filosofie der Symbolische Vormen

3.1) Cassirers invloeden: Kant en Leibniz

Ernst Cassirer was als geleerde enorm veelzijdig en verstond de kunst om allerhande invloeden te incorporeren in zijn eigen filosofie. We kunnen ze dan ook het best benaderen vanuit Cassirers voornaamste filosofische invloeden. Het gaat hier in de eerste plaats uiteraard om Kant, maar daarnaast vooral ook om Leibniz.

Het belang van Kant spreekt voor zich, alleen al uit Cassirers filosofische carrière. Men zou zonder al te veel overdrijven kunnen zeggen dat zijn hele denken erop gericht was Kant zo goed mogelijk te begrijpen en de Kantiaanse methode toe te passen op de nieuwe wetenschappelijke disciplines die zich na Kants dood ontwikkeld hadden. De invloed van Leibniz is misschien iets minder vanzelfsprekend, maar toch zonder meer reëel. Alleen het feit dat Cassirer zijn doctoraatsthesis over Leibniz schreef, is al betekenisvol genoeg. Onder meer Oliver Feron wijst ook op de invloed van Leibniz op Cassirers filosofie.²¹

Cassirers basis-“metafysica”²² loopt parallel met die van Leibniz. Deze laatste zag het zijnde op een manier die sterk beïnvloed was door de ontwikkeling van de wiskunde, met name de differentiaalrekening. Hierin bestaat er een onderscheid tussen een functie als verbinding van punten (zoals ze grafisch gerepresenteerd wordt) en de formule die de aard van die functie vastlegt. De formule is volledig bepalend voor de concrete, visueel gerepresenteerde functie, een verzameling van punten op een vlak, maar is er toch zelf niet in aanwezig. Ze bevindt zich op een hoger, ideëler niveau. De specifieke eigenheid van de formule bestaat niet uit concrete dingen (specifieke getallen of punten op een vlak), maar uit vormen, verhoudingen en eigenschappen van punten en getallen *in het algemeen*. Ze bestaat uit zuivere relaties, niet tussen concrete getallen, maar tussen getallen als principe, tussen x-en en y's (bijvoorbeeld $x = y$ in het simpelste geval). Wat we hier dus hebben is een principe (de formule) dat volstrekt ideëel is en tegelijkertijd immanent. Het is zelf geen zijnde, maar gaat wel over concrete, merkbare zijnden. Het poneert geen ander zijnde naast de merkbare zijnden, in dit geval een verzameling punten op een vlak. Dit principe is dus zuiver relatie en vorm. Het is mijns

²¹ Feron, Olivier, *Finitude et Sensibilité dans la Philosophie d'Ernst Cassirer*, Editions Kimé, Paris, 1997, pp 32-37.

²² We zitten de term ‘metafysica’ hier tussen aanhalingstekens omdat Cassirer zoals we verder zullen zien niet de bedoeling had om een metafysica in de klassieke filosofische zin op te bouwen. Toch vertrekt ook hij van een aantal veronderstellingen en basismetaforen, die we hier gemakshalve met de term “metafysica” (met aanhalingstekens) aanduiden.

inziens in dit opzicht dat we Leibniz' begrip "monade" moeten begrijpen. Net als een formule, heeft ook een monade geen afmetingen, geen uitgestrektheid in tijd en ruimte, maar is ze toch immanent en overal aanwezig in de werkelijkheid.

Een andere metafoor uit de wiskunde die we met een monade kunnen vergelijken, is de puntspiegel. Een puntspiegel heeft zelf geen afmetingen (ze is oneindig klein, een punt in het vlak), maar kan wel een meetkundige figuur, die wel degelijk afmetingen heeft, spiegelen en van vorm veranderen (bijvoorbeeld door de hoek waarmee de punten van de meetkundige figuur gespiegeld worden te variëren), niet omwille van een invloed op het concrete niveau (dat van bepaalde punten in een bepaald vlak), maar wel omwille van ideële *eigenschappen*, die opnieuw niet gebonden zijn aan concrete figuren of punten in het vlak, maar daarboven staan, en die punten in het vlak *in het algemeen, in hun geheel* karakteriseren. De eigenschappen zijn niet van de vorm "dit punt zo" of "dat punt zo", maar wel "als een punt dit of dat, dan zo en zo". Een dergelijke formulering is op metafysisch vlak tegelijkertijd een toenadering tot en een verwijdering van het concrete zijnde. Het is een verwijdering omdat concrete objecten (in dit geval punten) niet meer belangrijk zijn. Juist omdat ze afstand doet van concrete objecten, is ze ook een toenadering tot en een intensifiëring van het zijnde. Ze laat ons immers toe om het zijnde als een betekenisvol geheel te beschouwen, en niet langer als een amalgaam van concrete zijnden. In een iets andere terminologie zou men bijna kunnen zeggen dat dit de sprong van *Dasein* naar *Sein* betreft.

Bij Leibniz hangt het structurerende principe (de monaden) nog vrij vast aan de wiskunde zelf en de metaforen uit de wiskunde. Hetzelfde geldt voor Kant. Ook Kant leidde zijn structurerende principes voor een groot deel af uit de wiskunde en de natuurkunde, hoewel hij ook al aandacht schonk aan de esthetische ervaring, de ervaring van het levend organisme en die van de moraal, waar structurerende principes gelden die verschillend zijn van die van de wiskunde en de fysica. Cassirer gaat hier nog veel verder in. Onder invloed van de ontwikkeling van de menswetenschappen in de negentiende eeuw, gaat hij Kants methodologie, de zoektocht naar de structurerende principes die onze ervaringen als dusdanig mogelijk maken, toepassen op de ontwikkelingen in de cultuurwetenschappen. Hij gaat op zoek naar de vormende principes in de kunstwetenschappen, linguïstiek, antropologie, geschiedenis en geschiedschrijving, kortom naar de vormende principes van de mens als symbolisch wezen in het algemeen. De basisconcepten in verband met de Leibniziaanse monaden blijven ook hier geldig. De structurerende principes waarnaar Cassirer op zoek gaat

zijn ideëel, immanent en, wat misschien wel het voornaamste is, ze laten ons toe los te komen van de oorspronkelijke menigvuldigheid van indrukken en het zijnde als geheel te beschouwen. Ook op dit punt is Cassirers probleemstelling dezelfde als die van Kant. Beide filosofen gingen op zoek naar hoe de structurerende principes die ze afleidden uit onze concrete ervaring(en) een conceptie van het geheel, het bestaan van de noodzakelijke eenheid van het bewustzijn, mogelijk maken.

3.2) Cassirers eigen Filosofie

We hebben dus twee basisconcepten waarop Cassirers filosofie gebouwd is en die sterk met elkaar verwant zijn: het ideële en het geheel. Het tweede is een gevolg (of een doel) van het bestaan van het eerste. Cassirers project bestaat er nu in de gehele menselijke geschiedenis, de volledige verzameling ervaringen die specifiek menselijk zijn, te interpreteren volgens dit schema. De mens realiseert zichzelf en bevrijdt zich door de creatie van ideële *symbolen*, die hem toelaten het zijnde als geheel te bekijken. Deze symbolen worden gegroepeerd in verschillende *symbolische vormen*, die elk op een specifieke manier een beeld geven van het zijnde als geheel. Het is belangrijk om op te merken dat het niet zo is dat er eerst lukraak een aantal symbolen gecreëerd worden, en dat deze nadien gegroepeerd worden in verzameling. Symbool en symbolische vorm construeren elkaar, ze zijn elkaars mogelijkhedenvoorwaarden, en geen van de twee is primitief ten opzichte van de ander.

Het specifieke van Cassirer ten opzichte van Kant en Leibniz is dat hij deze symbolische vormen overall gaat zoeken, in wetenschap en kunst (dit laatste in een veel sterkere mate dan Kant), maar ook in taal, mythologie, geschiedenis, religie, literatuur,... Kant schreef aan het einde van de *Kritik der Reinen Vernunft* dat de filosofie als filosofie geen geschiedenis heeft.²³ Bij Cassirer daarentegen is de geschiedenis en de historiciteit van de filosofie net haar essentie.

De filosofische methode van Kant (en in mindere mate Leibniz) wordt bij Cassirer dynamisch en historisch. Ze wordt ook als het ware gehumaniseerd, door de verscheidenheid van het menselijke symbolisch gedrag niet uit te weg te gaan, maar haar integendeel als basis te nemen en haar mogelijkhedenvoorwaarden te ondervragen. Het bijzondere is ook dat Cassirer deze methode gebruikt om de historische noodzaak van zijn eigen filosofie aan te tonen. Een

²³ Philonenko, Alexis, *Cassirer Lecteur et Interpretateur de Kant*, in: Seidengart, Jean, (ed) *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, Les Editions du Cerf, Paris, 1990, p 46.

dergelijke aanpak is typisch voor de transcendentale manier van geschiedschrijving waarvan Cassirer gebruikt maakt. Ze stelt hem in staat om via de geschiedenis Kants methode verder door te drijven dan voor Kant zelf mogelijk was. Waar deze laatste nog vastzat aan een aantal historisch contingente verwezenlijken die hij als absoluut en universeel beschouwde (de klassieke meetkunde, de scheiding subject-object), is dit bij Cassirer niet langer het geval. Cassirer laat de symbolische idealisatie zélf fluctueren. Enkel het *principe* van idealisatie, *dat* er iets ideëel is dat gecreëerd wordt of werd, is belangrijk, niet de concrete inhoud ervan.

3.3) Subjectieve Geschiedenis

Typisch voor Cassirers belangstelling voor geschiedenis is dat hij de meeste van zijn uiteenzettingen begint met een historisch overzicht, waarbij hij aantoont dat zijn eigen filosofie het eindpunt is van een evolutie die al lang aan de gang is. Men zou dit kunnen zien als een teken van arrogantie, maar in feite is het tegengestelde het geval. Door zich in een traditie te plaatsen minimaliseert Cassirer tot op zekere hoogte zijn eigen inbreng. Hij stelt het voor alsof hij niet meer dan een laatste zetje heeft gegeven aan een evolutie die al lang bezig was.

Het is belangrijk om te beseffen dat Cassirer niet de pretentie heeft een zuiver objectief standpunt in te nemen. Zijn standpunt staat zelf midden in de geschiedenis, en is daarom bij uitstek subjectief. Het is het standpunt van Ernst Cassirer en van niemand anders, en het is vanuit dit zuiver subjectief standpunt dat hij de noodzaak van zijn eigen filosofie aantoont. Cassirers plaatsen van zijn eigen filosofie in de geschiedenis heeft dus een dubbel effect: aan de ene kant minimaliseert hij zijn eigen inbreng, maar aan de andere kant neemt hij ook de verantwoordelijkheid van zijn eigen, strikt persoonlijke standpunt op zich. We komen hier verder nog op terug.

Aangezien Cassirer zelf zoveel belang hechtte aan een historische situering, nemen we hier de historische situering van de filosofie der symbolische vormen, een filosofie van het ideële en het geheel, over.

De eerste echte stappen naar een symboliek van het zijnde als geheel vonden volgens Cassirer allebei plaats in het antieke Babylonië. De ene was de astronomie (of astrologie), die voor het eerst een vorm van universele wetten poneerde, en zo, ondanks haar sterk mythisch karakter een voorloper was van de moderne fysica. De andere factor was het ontstaan van de

“moderne” ethiek, in het Zoroastrisme. Ook hier werd de wereld (of de “zintuiglijke” ervaring) niet langer meer gewoon als op zichzelf gegeven beschouwd, maar als onderhevig aan een universele wetmatigheid, de universele strijd tussen goed en kwaad.

De eerste echt filosofische uitwerking was die van de Ionische natuurfilosofen, die alle zijnden verbonden met één concreet oerbeginsel, dat op zijn beurt gewoon een particulier zijnde is dat uit de concrete wereld is geplukt.²⁴ Gaandeweg wordt dit principe meer ideëel (bijvoorbeeld bij Demokritos en Pythagoras), en heeft het minder en minder te maken met de wereld van de concrete zijnden. Het beslissende moment komt er wanneer de focus verschuift van de concrete verklaringen die gegeven worden naar de methode op zich waarmee deze verklaringen gevonden/gecreëerd worden. Het gaat hier om het ontstaan van de logos. De logos zorgt ervoor dat het idee van de eenheid van het zijn en de eenheid van oorzaak mogelijk wordt. De filosofie van Herakleitos is volgens Cassirer het voorbeeld bij uitstek. In Herakleitos’ denken volgt de mens niet langer zijn eigen “mening”, maar slaagt hij erin via de logos een universele wereld te beroeren.²⁵

Plato’s filosofie is een eerste eindpunt van deze ontwikkeling. Bij Plato wordt het zijnde op zich voor het eerst geproblematiseerd. Als gevolg daarvan wordt de eenheid van het zijnde voor het eerst een doel, niet langer slechts een startpunt. Dit is niet enkel de verdienste van Plato zelf. Hij fungeert hier als eindpunt en spreekbuis van een filosofisch principe dat al impliciet in zijn voorgangers aanwezig was.²⁶ Dit filosofisch principe zal uiteindelijk via onder andere Leibniz en Kant uitmonden in Cassirers eigen filosofie.

3.4) De Naïeve Kopie-theorie

Een van de gevolgen van deze voortdurende idealisering is dat de naïeve kopie-theorie, die zo’n beetje als standaardepistemologie van de Westerse mens is gaan fungeren, in diskrediet komt en uiteindelijk onhoudbaar zal blijken te zijn.²⁷ Ze gaat ervan uit dat de concepten in onze geest gemodelleerd zijn naar principes in de materiële werkelijkheid en dat ze des te juister zijn naarmate ze meer met die werkelijkheid overeenstemmen. Ook heden ten dage zijn

²⁴ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p 3.

²⁵ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 3-5.

²⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 4-5.

²⁷ Ibid. p 6.

soortgelijke visies nog zeer populair, ook op filosofisch vlak. Als het zijnde zelf echter geïdealiseerd wordt, verliest de kopie-theorie haar geloofwaardigheid. Ze werkt immers alleen maar wanneer we aannemen dat er een aantal principes of objecten *zijn*, los van onze subjectiviteit. Wanneer we het bestaan hiervan in vraag stellen door het zijnde als geheel niet meer als gegeven te beschouwen, wanneer we dus het zijnde als zijnde op zich als pure flux²⁸ gaan interpreteren, zitten we met een probleem. De oplossing van dit probleem bestaat in de Kantiaanse omkering van het oorspronkelijke probleem. Mythe, kunst, taal en wetenschap zijn, zoals Cassirer het formuleert, *gericht naar* het zijnde, niet ervan afkomstig. Het zijn dus geen kopieën van een al bestaande innerlijke of uiterlijke wereld, maar fenomenen die een volledig eigen bestaansrecht hebben.²⁹ De taak van de filosofie is niet deze fenomenen te reduceren tot iets anders (bijvoorbeeld principes in de materiële wereld), maar wel de structurele, vormelijke oorzaken ervan te onderzoeken. Enkel zo kunnen de menigvuldigheid van de menselijke geschiedenis en de universaliteit van de filosofische idealisering met elkaar verzoend worden.

Als een teken toch enkel een kopie zou zijn van een al bestaande betekenis, zou ons dit twee problemen opleveren. Ten eerste is niet duidelijk wat het nut zou zijn van een dergelijke kopie als de betekenissen toch al volledig op zichzelf zouden bestaan. Dit bezwaar is vooral geldig tegen de opvatting dat de werkelijkheid volledig *binnen* de menselijke geest geconstrueerd zou zijn. Ten tweede is het, vooral gezien de interculturele verscheidenheid van symbolische systemen, niet duidelijk hoe zo'n exacte kopie kan ontstaan, en hoe we dan zouden kunnen weten of ze exact is. De vraag of het geestelijke dan wel het zintuiglijke de oorsprong van het bewustzijn of de wereld is, gaat dus in rook op. Tekens zijn *Bildwelten* op zichzelf, geen kopies van een op voorhand gegeven wereld van geestelijke of materiële "dingen".³⁰ Concepten kunnen dus niet meer als gegeven worden beschouwd, maar enkel nog worden gezien als ideële symbolen, gecreëerd door het intellect zelf, zonder een model waarnaar deze gemodelleerd zijn. Het object kan niet langer beschouwd worden als een naakt (*sic*) ding op zichzelf, tenzij als een onbepaalde "x". Een gevolg daarvan is dat iedere wetenschappelijke

²⁸ Het is belangrijk om te beseffen dat Cassirer het hiermee niet enkele over de "externe" wereld heeft als flux, maar ook over het subject. Letterlijk *alles* is dus in principe in elkaar overlopend, ook de bijvoorbeeld grens tussen subject en object.

²⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p 43.

³⁰ *Ibid.* pp 44-47.

discipline zal resulteren in een iets andere beschrijving van de werkelijkheid.³¹ Iedere wetenschap vertrekt immers van een iets ander studie-object dat ideëel gecreëerd is maar binnen de discipline in kwestie als gegeven wordt beschouwd. De filosofie krijgt dan als nieuwe taak het samenbrengen van alle takken van de wetenschap in een betekenisvol geheel. De dogmatische metafysica zocht (en zoekt) deze eenheid (tevergeefs, volgens Cassirer) in een metafysische substantie, de kritische filosofie zoekt ze in een regel, een eigenschap of een *vorm*.

3.5) Het Symbool en de Symbolische Vorm

Concepten als tijd, ruimte en massa (maar ook bijvoorbeeld “heiligheid”) zijn volgens Cassirer geen kopieën van in de materiële wereld bestaande principes, maar *Freie Scheinbilder* waarmee de wetenschapper (maar ook de sjamaan, de priester, de kunstenaar,...) de indrukken ordent en ze tot een wereld maakt. Het zijn, kortweg, *symbolen*. De belangrijkste functie van een symbolisch systeem is, zoals reeds duidelijk werd, de mogelijkheid om het zijnde als geheel te kunnen zien. Het ontstaan van een dergelijk systeem zorgt ervoor dat de mens niet langer het gevoel heeft in de onmiddellijke perceptie te leven, maar in een wereld, een universum, het zijnde als geheel. Het is dit “wereldgevoel”, het bestaan van een wereldbeeld, dat ervoor zorgt dat symbolen hun specifieke inhoud krijgen met betrekking tot het menselijke bewustzijn.

Er zijn dus specifieke tekens nodig die naar het universele verwijzen. Het is volgens Cassirer immers een fundamentele wet van de menselijke cognitie dat het universele alleen in het particuliere gedacht kan worden. De inhoud van de geest wordt met andere woorden enkel ontsloten in haar symbolische manifestaties.³² De vraag is dan hoe dit mogelijk is, hoe kan een contingent, op het eerste zicht willekeurig teken toch een universele betekenis hebben?

In een eerste fase gebeurt dit in het geheugen: het teken wordt een soort “bewaarde inhoud”, de indruk van een bepaald particulier moment die door het symbool, ook wanneer dit moment voorbij is, bewaard wordt. Cassirer geeft het voorbeeld (dat oorspronkelijk afkomstig is van Hermann Usener) van een primitieve mens die zich voor gevaar verbergt in een termietenheuvel. De intensiteit van een dergelijke beleving kan ervoor zorgen dat het gevoel

³¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 6-7.

³² *Ibid.* pp 17-19.

bewaard blijft, ook nadat het gevaar geweken is, als een soort godheid, een objectivatie, door middel van een bepaald teken (een beeld, een woord, een ritueel) van het beleefde gevoel.³³ Aanvankelijk is het teken niet meer dan een bewaarde inhoud, maar na verloop van tijd wordt het duidelijk dat er nog iets anders nodig is, met name een autonome act van het bewustzijn, om het gevoel in kwestie terug op te roepen. Iedere reproductie vereist elke keer opnieuw een daad van reflectie, van creatie, en het gevoel zelf gaat meer en meer verschillen van de oorspronkelijke ervaring waaruit het ontstaan is. Het geheugen krijgt een diepere betekenis, en dit leidt tot een originele, vormgevende actie vanwege het ik. De grens tussen het subjectieve en het objectieve, het vormgevende en dat wat vormgegeven wordt, die tot dan toe dus niet bestond, begint zich hierdoor stilaan af te tekenen.³⁴ Het verschil tussen het ik en het niet-ik blijkt later een essentiële functie te zijn van het theoretisch denken.

3.6) Mens en Dier, Symbool en Teken

Cassirer maakt een strikt onderscheid tussen menselijk symbolisch gedrag en dierlijk symbolisch gedrag. Men spreekt vaak over dierlijk gedrag in termen van symbolisatie, bijvoorbeeld taal of ritueel (een paringsritueel, een rituele aanval,...). Bij experimenten met bijvoorbeeld chimpansees blijken de tekens die dieren leren of kunnen leren echter geen objectieve betekenis of verwijzing te hebben. Wat chimpansees “beschrijven” wanneer ze tekens gebruiken, zijn enkel subjectieve vormen van expressie, geen objecten. Mensapen hebben dus nooit de stap van het subjectieve naar het objectieve gezet. Cassirer maakt het onderscheid tussen tekens, die ook bij dieren voorkomen (hij verwijst naar de bekende experimenten van Pavlov), en symbolen, die louter menselijk zijn. De meeste dieren beschikken over een praktische verbeelding en intelligentie, de mens over een symbolische verbeelding en intelligentie.³⁵ Het voornaamste principe van het symbool is zijn willekeur. Om het even wat kan in principe een symbool zijn voor om het even wat. In het mythisch denken is dit principe trouwens nog niet echt ontwikkeld. De naam van de godheid wordt in het mythisch denken en leven gezien als een essentieel kenmerk ervan, niet als een symbool voor een achterliggende entiteit.³⁶

³³ Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, pp 30-35.

³⁴ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p 23.

³⁵ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 27-33.

³⁶ *Ibid.* p 36.

Cassirer haalt als voorbeelden de gevallen van de doofstomme en blinde Helen Keller en Laura Bridgman aan. Beiden slaagden erin om een symbolische taal te leren, en voor allebei kwam dit als een schok, een echte revolutie. Cassirer beschrijft het als een “Sesam, open u!” voor de menselijke wereld. Uit het feit dat beide meisjes erin geslaagd zijn om onafhankelijk van de specifieke zintuiglijke indrukken die daarmee gepaard gaan een symbolisch systeem op te bouwen dat sterk op het onze lijkt, blijkt dat het leren van symbolen vrij onafhankelijk is van concrete zintuiglijke impressies. Wélke zintuiglijke indruk er is, is onbelangrijk, enkel de *vorm*, de *structuur* ervan is beslissend. Dit stemt overeen met Cassirers definitie van wat symbolische vormen zijn. Deze leiden op lange termijn naar het beschouwen van een relatie op zichzelf, een relatie tussen onbepaalde x-en, en niet tussen concrete zintuiglijke of fenomenale indrukken.³⁷

Wat zorgt er nu voor dat deze sprong gemaakt kan worden? Wat is er zo speciaal aan het symbool, hoe kan een contingent teken een universele betekenis hebben? Cassirer omschrijft de sprong van de fysieke verschijning van een teken naar zijn symbolische betekenis als een *Wunder*.³⁸ Een zoektocht naar een exacte reden of een exact moment, zal nooit gevonden worden. De reden daarvoor is dat de scheiding tussen mens en natuur té primitief is. Ze ligt aan de basis van ons filosofisch denken en is er één van de mogelijkhedenvoorwaarden van. Als dusdanig zijn we enkel bij machte om ze als gegeven te beschouwen. Het in vraag stellen van dit onderscheid zou het in vraag stellen van ons filosofisch denken met zich meebrengen, en als gevolg daarvan het in vraag stellen van het in vraag stellen zélf.

De scheiding tussen de biologie en cultuur, tussen teken en symbool, tussen de wereld van het *es* en die van het *du*³⁹ is een van Cassirers centrale principes. Het is de mogelijkhedenvoorwaarde voor de specifieke manier waarop de wereld aan ons verschijnt. De verantwoording ervan kan enkel gevonden worden in de manier waarop we in de praktijk met onze omgeving omgaan, waarbij het duidelijk zou moeten zijn dat we wel degelijk, misschien onbewust, een essentieel onderscheid maken tussen mens en natuur, tussen symbool en ding, tussen een kunstwerk op zich en het materiaal waaruit dat kunstwerk bestaat. Cassirer zegt dus niet dat dit onderscheid er *is* in de klassieke zin. Als we het herformuleren in termen van

³⁷ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 33-38.

³⁸ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p 27.

³⁹ Cf. infra.

de dogmatische metafysica, zouden we kunnen zeggen dat het onderscheid epistemologisch is, niet ontologisch.

3.7) Het symbool in het Geheel

Een symbool is, zoals we al gezien hebben, geen zijnde op zichzelf, maar een relatie tussen zijnden, een zuivere vorm. Een niveau hoger is de betekenis van het symbool zelf ook niet beperkt tot dat symbool zelf, maar kan ze enkel bestaan wanneer dit teken in een geheel gearticuleerd wordt. Ze bestaat dus uit de relatie tussen symbolen, veeleer dan in of uit één enkel concreet symbool. Geen enkel kunstwerk is slechts de som van haar constituenten, een melodie is altijd meer dan een opeenvolging van tonen. Een wiskundige formule uit de differentiaalrekening kan slechts als dusdanig beschouwd worden wanneer er een overeenstemmende functie mee aanwezig is, die we in zijn geheel overschouwen, en die bij voorkeur nog visueel gerepresenteerd wordt. Het geheel is dus een essentiële voorwaarde voor symbolisatie en idealisatie.

Men zou kunnen denken dat deze symbolen louter creaties zijn van het menselijk verstand. Dit is niet het geval. Het symbool creëert geen betekenis, maar stabiliseert ze en determineert haar bovendien ook.⁴⁰ Het “vertaalt” een bepaalde spirituele inhoud naar de zintuiglijke sfeer. Dit alles brengt met zich mee dat er geen oorspronkelijk onderscheid is tussen teken en betekenis. Door het teken vereist het bewustzijn geen stimulus meer van het particularium, maar creëert het zelf een “inhoud” als een specifiek punt van betekenis. Het bewustzijn komt dus een stap dichterbij het universele. Het kan in principe alle mogelijke betekenissen oproepen, gezien het feit dat tekens gedefinieerd worden in relatie met andere tekens. *Ein slach kan tausend Verbindungen raken.*⁴¹ In de Engelse vertaling van Ralph Manheim klinkt het iets poëtischer: *one blow strikes a thousands chords.*⁴² Een chemische formule bijvoorbeeld plaatst een particuliere manifestatie in een enorm complex symbolisch systeem. Het teken representeert dus niet alleen een particularium op zich, maar ook een complex geheel.⁴³

⁴⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 41-42.

⁴¹ Ibid. p 45.

⁴² Ernst Cassirer, *The Philosophy of symbolic Forms. Volume One: Language*, translated by Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven & London, 1977, p 108.

⁴³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p 45.

De opbouw van een dergelijk geheel kan op verschillende manieren gebeuren: via de ruimte (juxtapositie), tijd (opeenvolging) of via de tegenstelling ding - eigenschap. In de klassieke metafysica wordt het geheel analytisch benaderd (men probeert te achterhalen uit welke delen het geheel dat we observeren is samengesteld), in de kritische filosofie synthetisch (men probeert te achterhalen hoe en in welk geheel de delen gearticuleerd *kunnen* worden). Deze laatste methode moedigt dan ook verschillende manieren van onderzoek aan. Cassirer vermeldt overigens expliciet dat er in de kritische filosofie geen poging gedaan wordt om de verschillende symbolische vormen in een allesomvattend progressief schema à la Hegel of Comte in te passen.⁴⁴ Het idee van het geheel is niet iets dat bewezen moet worden (door bijvoorbeeld particularia tot één principe te reduceren), maar wel een mogelijkhedenvoorwaarde om van de menigvuldigheid van het particuliere te kunnen spreken.

3.8) Ruimte en Tijd als Relaties

Ruimte en tijd zijn niet de enige, maar wel de meest centrale principes waaruit onze wereld is opgebouwd. Ze zijn de meest plausibele kandidaten om een aanspraak op universaliteit te kunnen maken. Toch zou het volgens Cassirer naïef zijn om aan te nemen dat ruimte en tijd door ieder organisme op dezelfde manier gepercipieerd worden. Daaruit volgt dat de menselijke tijd-ruimteperceptie vanuit dit kenmerk moet bestudeerd worden dat specifiek is voor de mens: de cultuur.

Cassirer onderscheidt verschillende types ruimteperceptie. Ten eerste is er de *organische ruimte*, die we terugvinden bij dieren. De functie ervan is de mogelijkheid tot aanpassen aan de omgeving. Deze vorm is in essentie actiegericht. Verder onderscheidt hij bij hogere dieren nog de perceptuele ruimte, maar verduidelijkt niet echt wat hij hiermee bedoelt. Met de *symbolische ruimte* bij de grens tussen mens en dier, terwijl de *abstracte ruimte* exclusief menselijk is. Deze laatste zorgt voor de mogelijkheid van het idee van een kosmische orde en wetmatig universum, en is pas laat in de geschiedenis ontstaan. Een aanwijzing hiervoor is dat bepaalde primitieve volkeren er bijvoorbeeld niet in slagen om kaarten te tekenen, hoewel uit hun gedrag blijkt dat ze hun omgeving tot in de perfectie kennen.⁴⁵

⁴⁴ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 28-29.

⁴⁵ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 42-47.

Hetzelfde wat voor de ruimte gold, geldt *mutatis mutandis* ook voor het concept tijd. Cassirer verwijst naar Kant, die geschreven heeft dat tijd de basis is voor het innerlijke en ruimte de basis voor het uiterlijke. Een levend wezen is dus geen tijdloos ding, maar een proces. Cassirer schenkt hierbij veel aandacht aan de rol van het geheugen, dat een zeer complex ideëel proces met zich meebrengt.⁴⁶ Het verleden wordt in het geheugen op een specifieke manier herboren. Hij verwijst hierbij naar Bergson (*Matière et Mémoire*) en Goethe (het onderscheid tussen *Dichtung* en *Wahrheit*) als invloeden voor zijn opvattingen over het geheugen. Een dergelijke visie op tijd en het geheugen ligt aan de basis van de transcendentale historische methode.⁴⁷

Daarnaast is er de toekomst, die een nog belangrijkere rol speelt dan het verleden. We leven immers meer via toekomstgerichte emoties als hoop en angst dan via herinneringen.⁴⁸ Het begrip “toekomst” is ook essentieel om dierlijk gedrag te kunnen beschrijven, en bovendien lijken sommige hogere dieren ook over een toekomstbegrip te beschikken.⁴⁹ Bij mensen wordt deze toekomst echter, in tegenstelling tot bij dieren, ideëel en symbolisch (bijvoorbeeld bij de Joodse Profeten), en daarna zelfs zuiver theoretisch.

Om een bepaalde relatie te karakteriseren is het noodzakelijk dat we ook de symbolische vorm aanduiden waarbinnen deze relatie staat, aangezien iedere specifieke modaliteit van bijvoorbeeld tijd of ruimte deze relatie op een verschillende manier construeert, afhankelijk van de symbolische vorm waarin ze zich bevindt. Het definiëren van dergelijke relaties levert opnieuw een probleem op voor de klassieke metafysica. Als deze vertrekt van een absoluut zijn, hoe kunnen relaties tussen verschillende absolute dingen dan gedacht worden? En omgekeerd, als ze vertrekt van relaties, hoe kan er dan nog over een absoluut zijnde gesproken worden? Dit probleem situeert zich niet enkel in de metafysica, maar ook onder andere in theorieën rond het bewustzijn. Het “nu” bijvoorbeeld is volgens Cassirer de grens tussen verleden en toekomst, een relatie tussen beiden. Een absoluut maken van het nu zou het opschorten van de tijd impliceren. Cassirer verwijst naar de bekende paradox van Zeno als voorbeeld van de problemen die dit met zich meebrengt. Zijn punt is dat het nu enkel begrepen kan worden in zijn relatie tot andere dingen in een groter tijdsgeheel. Hetzelfde geldt voor het bewustzijn. De identificatie van het bewustzijn in termen van substanties, door

⁴⁶ Ibid. pp 49-51.

⁴⁷ Cf. *infra*.

⁴⁸ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, p 52.

⁴⁹ Ibid. p 54.

een bepaald deel van het bewustzijn (bijvoorbeeld de rede, emoties, drift,...) gelijk te stellen met datzelfde bewustzijn als geheel, is even absurd als zich afvragen in welke molecule van een tafel het gewicht van de tafel als geheel zit. Dezelfde redenering is ook toepasbaar op het begrip “ruimte”. De ruimte is geen abstracte “container” waarin individuele dingen geplaatst worden, maar wel de som van specifieke ruimtelijke relaties, die bepaald worden door het zicht en de tastzin.⁵⁰

3.9) De verschillende Vormen van Objectivatie

Zoals we al gezien hebben is volgens Cassirer wetenschappelijke kennis slechts een van de manieren waarop de geest het zijnde vorm geeft en objectiveert. Ook taal, mythe en kunst hebben een symbolische structuur die het zijnde objectiveert.⁵¹ Het algemeen idee is dat objectivatie bestaat uit het verbinden van particularia met ideële universalia. Mythe, kunst en godsdienst zijn hier net zo goed toe in staat als wetenschap (wetenschappelijke objectiveert door particularia in een orde van universele wetten in te passen, kunst, mythe en religie vereisen andere methodes⁵²).

De moeilijkheid is dat, vanwege het belang van de totaliteit bij de constructie van symbolische vormen, iedere basiscultuurvorm altijd de neiging heeft om zichzelf voor te stellen als het geheel en dus de andere vormen niet als dusdanig kan erkennen. Het opheffen van de barrières die door onder andere taal en mythe zouden opgeworpen worden wordt bijvoorbeeld vaak gezien als doel van de wetenschap. Het ontstaan en de invloed van fysicisme en naturalisme zijn hier een perfecte illustratie van. De dogmatische fysica staat, door haar analytische zoektocht naar het geheel (wat *is* er, wat zijn de exclusieve bestanddelen van de realiteit?) zelf middenin deze strijd tussen de cultuurvormen. Ze zoekt naar één bepaald geheel en is dus verplicht partij te kiezen.⁵³ De kritische filosofie daarentegen zoekt volgens Cassirer naar een bovenliggend standpunt.

Ook dit is echter relatief. Zelfs een filosofie der symbolische vormen zal altijd in een bepaald opzicht wetenschappelijk zijn. Het is mijns inziens niet altijd even opportuun om de filosofie

⁵⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 29-36.

⁵¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 56-57.

⁵² Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 8-9.

⁵³ *Ibid.* pp 13-14.

voor te stellen als een allesoverziend standpunt, zoals Cassirer bij momenten wel degelijk doet. Wat wel nodig is, is dat de kritische filosofie zich niet laat reduceren tot één enkele symbolische vorm, tot één enkele opvatting over het geheel. Zo mag of kan ze bijvoorbeeld niet pretenderen even wetenschappelijk te zijn als bepaalde specifieke wetenschappelijke disciplines, en kan of mag ze niet proberen een concurrent of vervanger te zijn voor mythologie of religie. In plaats van een eigen standpunt voor de kritische filosofie, is het misschien beter om te spreken van een voortdurend zoeken naar evenwicht tussen de verschillende menselijke uitdrukkingsvormen.

Cassirer zelf geeft trouwens ook een aanzet tot een dergelijke visie. Hij verwijst opnieuw naar Kant. Het doel van de filosofie was volgens Kant het plaatsen van de particuliere wetenschappen in een systematische eenheid, in plaats van een concurrent ervan te willen zijn. De filosofie dient zich met andere woorden niet bezig te houden met het *ding an sich*, maar met de verschijning.⁵⁴ Het is daardoor dat een filosofie van de symbolische vormen de claim van universaliteit kan behouden die de klassieke metafysica heeft moeten opgeven.

⁵⁴ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 19.

4) Cassirer en de Cultuurwetenschappen

4.1) Inleiding

In het vorige hoofdstuk hebben we geprobeerd om een algemene karakterisering van Cassirers filosofie te geven. Nu zullen we proberen na te gaan welke bijdrage de filosofie der symbolische vormen kan leveren voor de (hedendaagse) menswetenschappen. Uit dit hoofdstuk zou moeten blijken dat de menswetenschappen nood hebben aan een specifieke benadering, die anders is dan die van de natuurwetenschappen, en dat de filosofie der symbolische vormen voor een dergelijke benadering kan zorgen. Bovendien kunnen de menswetenschappen op die manier ook een filosofische bijdrage leveren. Bij Cassirer lijkt de studie van de menselijke culturele verscheidenheid op het eerste zicht niet meer dan een hulpmiddel voor zijn algemeen filosofisch project. Bij nader inzien is dit echter niet zo. Een van de belangrijkste gevolgen van Cassirers filosofie is dat het geheel, het absolute nooit op zichzelf verschijnt, maar zich enkel ontsluit in zijn concrete en contingente objectivaties. Men kan dit naar analogie van Hegel als een dialectiek zien, maar evengoed ook als een onoplosbare paradox. Dit betekent dat de concrete symbolische vormen niet enkel middelen zijn waardoor we verduidelijking kunnen krijgen in verband met filosofische concepten, maar dat ook het omgekeerde het geval is. Cassirers filosofisch systeem, zijn algemeen en overkoepelend standpunt, is evengoed een middel om tot de essentie van de symbolische vormen door te kunnen dringen. Dit laatste is geen nuttig neveneffect van het eerste, maar is filosofisch even belangrijk en even relevant. Zonder de dialoog met de contingente vormen van de menselijke cultuur is Cassirers filosofie enkel lege vorm zonder inhoud en zonder betekenis. De filosofie der symbolische vormen heeft pas haar waarde wanneer ze toegepast wordt op deze vormen. Dit stemt overigens overeen met Cassirers eigen mening over de rol van filosofie. De filosofie is zelf geen symbolische vorm, want anders zou ze zichzelf als exclusief geheel opdringen en niet in staat zijn de andere symbolische vormen als dusdanig te erkennen.⁵⁵ Ze is in feite een vorm van de symbolische vormen, een relatie waarin de verschillende symbolische vormen naast elkaar kunnen verschijnen. Het is dit wat Cassirer bedoelt wanneer hij zijn eigen filosofie omschrijft als kenniskritiek. Hij bedoelt hiermee niet epistemologie in de klassieke zin, maar verwijst naar het specifieke karakter van zijn filosofie. Doordat ze zelf geen “kennis” is in de klassieke zin, zelf geen symbolische vorm, kan ze de

⁵⁵ Cf. supra

symbolische vormen die met elkaar niet complementair zijn toch plaatsen in een groter geheel.⁵⁶

Toch is het zo dat Cassirers eigen filosofie sterk verbonden is met de wetenschappelijke symbolische vorm⁵⁷, net zoals dit in een meer traditionele cultuurfilosofie of cultuurwetenschap het geval is. Het grote verschil bestaat erin dat een filosofie der symbolische vormen zich bewust is van dit feit, en dat ze niet probeert haar benadering als de enige mogelijke te presenteren. De verdienste van de filosofie der symbolische vormen is dus dat ze zich van haar eigen rol is bewust geworden. Door dit besef van het feit dat ze zelf (een deel van) een bepaalde symbolische vorm is, kan ze ontsnappen aan de drang om zichzelf als geheel voor te stellen. Paradoxaal genoeg heeft dit voor gevolg dat het op die manier mogelijk is om tot een vollediger voorstelling te komen, een manier van denken die de andere symbolische vormen, althans voor een deel, meer in hun specifieke eigenheid presenteert. Uiteraard is ook dit relatief. Er zal altijd een vorm van reductie zijn van één vorm tot een andere, maar doordat we ons hiervan bewust zijn, kunnen we ze beperken en een begrip van verschillende symbolische vormen naast elkaar mogelijk maken. Het wordt dus mogelijk om aan een “wetenschap” van de menselijke cultuur te doen die de specifieke eigenheid, de subjectieve betekenis van een bepaalde symbolische vorm gedeeltelijk kan doen verschijnen.

Concreet werkt Cassirer dit op de volgende manier uit: hij ontwikkelt een concept van een wetenschap (de symbolische vorm bij uitstek die gebaseerd is op het bepalen en de fixatie van objecten, van het *es* in zijn eigen woorden), die gebaseerd is op de erkenning van het *du*, een attitude die net ontsnapt aan de fixatie van objecten. Men mag het dus niet voorstellen alsof Cassirer vanuit een soort bovenliggend, neutraal standpunt zegt dat het *du* en het *es* essentiële tegenstellingen zijn. Het is eerder zo dat er twee verschillende niveaus zijn. Cassirer bepaalt een eerste niveau, zijnde de (cultuur)wetenschap, dat gebaseerd is op het *es*. Vanuit dit eerste niveau maakt hij vervolgens het onderscheid tussen *es* en *du*. Een andere verklaring is mijns inziens niet mogelijk, aangezien het net essentieel is aan het *du*, de menselijke subjectieve expressiviteit, dat ze niet volledig bepaald en gefixeerd kan worden. Dit is enkel onrechtstreeks mogelijk, vanuit een beginnend standpunt dat op zoek is naar een zekere fixatie en objectiviteit. Hetzelfde geldt voor een tweede onderscheid, dat tussen zijn en

⁵⁶ zie Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 8-9.

⁵⁷ Zie bijvoorbeeld Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 20.

worden. Een wetenschappelijke en volledige beschrijving van het worden *an sich* is per definitie onmogelijk, aangezien wetenschap leeft bij het statisch maken van haar onderwerp.

4.2) De Cultuurwetenschappen en de Filosofie der Symbolische Vormen.

Volgens Cassirer is het grootste gebrek van de hedendaagse wetenschap en filosofie het ontbreken van eenheid. Dit gebrek aan samenhang is een gevolg van de botsingen tussen de verschillende wetenschappelijke takken, die gebaseerd lijken op verschillende *Weltanschauungen*⁵⁸, en dus onverzoenbaar lijken te zijn. Dit is een probleem omdat, zoals we reeds gezien hebben, eenheid een fundamentele voorwaarde is voor het bestaan van het menselijk subject. In de wetenschap zelf is er een onderscheid tussen de natuur- en de cultuurwetenschappen, en in de filosofie (en de cultuurwetenschappen) tussen naturalisme en historicisme.⁵⁹ Dit alles was in Cassirers tijd al onderwerp van debat, en is heden ten dage mutatis mutandis nog altijd actueel. De filosofie der symbolische vormen kan een oplossing bieden voor dit probleem. Door het feit dat ze zelfbewust is en niet reductionistisch, kan ze de verschillende menselijke uitdrukkingvormen in haar eigen waarde laten, waardoor de verschillende dogmatische metafysica's op zich blijven bestaan en niet gereduceerd worden tot een enkel standpunt. Aan de andere kant zorgt de filosofie der symbolische vormen ervoor, op de manier die we hierboven beschreven hebben, dat dit geen probleem hoeft te zijn. De verschillende standpunten hoeven elkaar niet te beconcurreren, aangezien we ze allemaal kunnen beschouwen als uitdrukkingvormen van de menselijke geest. Cassirer past hier in feite de Kantiaanse Copernicaanse revolutie toe. Doordat de verschillende symbolische vormen gericht zijn *naar* het zijnde, is hun verscheidenheid geen probleem.

4.2.1) Het Es en het Du: Perceptie van Dingen en Perceptie van Expressie

Cassirer past dit principe toe op het onderscheid tussen de mens- en natuurwetenschappen. Het verschil tussen de harde en de zachte wetenschappen is volgens Cassirer niet terug te voeren op een verschil in onderwerp of methode, maar heeft diepere, intuïtieve gronden. Het is gebaseerd op een fundamenteel verschil in *perceptie*. Dit is overigens niet hetzelfde als zeggen dat ze gebaseerd zijn op verschillende *Weltanschauungen*. We kunnen dit verschil in

⁵⁸ Zoals we verder zullen zien, gebruikt Cassirer de term *Weltanschauung* omdat deze in de periode waarin hij de *Filosofie der symbolische Vormen* schreef synoniem was geworden met een bepaald soort perspectivisme en relativisme, vooral door toedoen van Karl Jaspers. Dat Cassirer hier kritiek heeft op het begrip *Weltanschauung*, hoeft niet te betekenen dat het Nederlandse "wereldbeeld" niet toepasbaar is op Cassirers filosofie.

⁵⁹ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 34-36

perceptie immers beschrijven vanuit één raamwerk, dat van de filosofie der symbolische vormen. Bij een verschil in *Weltanschauung* zou dit per definitie onmogelijk zijn.

Het verschil tussen de natuur- en de menswetenschappen is dus perceptueel en preconceptueel. Om dit te kunnen beschrijven moeten we ons dus naar de fenomenologie van de perceptie wenden. Wanneer we dit doen, zien we dat er een basisverschil bestaat in de menselijke verhouding tot zijn omgeving: het verschil tussen het “het” (*es*), en het “jij” (*du*). Het *es* is *aliud*, het is fundamenteel “vreemd”. Het *du* is een *alter ego*, en is dus niet echt “vreemd”. Volgens Cassirer is het onmiskenbaar dat de mens de wereld op deze dubbele manier ervaart, het is een van zijn premissen, hij stelt dit onderscheid op geen enkel moment in vraag. Zoals we al gezien hebben, is dit ook niet echt mogelijk.

Het onderscheid tussen *es* en *du* loopt volgens Cassirer parallel met het verschil tussen perceptie van expressie en perceptie van dingen. Het eerste karakter is dominant in het mythisch wereldbeeld, het tweede in het theoretisch.⁶⁰ Dit betekent dat het *du* bij Cassirer een functioneel concept is. Als het *du* enkel gezien wordt als de andere persoon, dan kan dit niet overeenstemmen met het onderscheid tussen perceptie van expressie en perceptie van dingen. Het is dus eerder zo dat het *du* een fundamentele houding vanwege het ik weergeeft die zich na verloop van tijd geconcentreerd heeft op personen en de rest van de wereld links heeft laten liggen.

4.2.2) Zijn en Worden, Vorm en oorzaak

Naast het onderscheid tussen *es* en *du*, tussen dingen en expressie, is er nog een tweede dichotomie die voor onenigheid heeft gezorgd binnen de wetenschappen. Net als het vorige verschil speelt het een rol in discussies tussen mens-en natuurwetenschappen, maar in tegenstelling tot het onderscheid tussen *es* en *du*, zorgt het ook voor problemen binnen de natuurwetenschappen zelf. Het gaat hier om het verschil tussen vorm en oorzaak, dat in feite grotendeels parallel loopt met de aloude filosofische tegenstelling tussen zijn en worden en ook toepasbaar is op de discussie tussen atomisme en holisme.⁶¹

⁶⁰ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 39-40.

⁶¹ *Ibid.* p 87.

Dit onderscheid was al aanwezig in het mythologisch denken, en werd voor het eerst geëxpliciteerd in de Griekse filosofie. Cassirer maakt een contrast tussen de Natuurfilosofen aan de ene kant en Plato en Parmenides aan de andere kant. Aristoteles construeerde een synthese van de twee (waarbij een geheel niet kan ontstaan door louter mechanische oorzaken), vandaar zijn formulering van de vorm als oorzaak.⁶² Dit idee was zeer lang onbetwistbaar, ondanks tegenkanting van William Van Ockham en zijn volgelingen en de heropleving van het Platonisme in de Renaissance. De ondergang van de vormoorzaak kwam er pas door de ontwikkeling van de mathematische natuurwetenschap, die oorzaak van vorm scheidde. De wiskunde, die bij Plato nog een zijnde was, is bij Galileo worden geworden, wat conceptuele kennis van het worden heeft mogelijk gemaakt. Met Galileo leek de formule gevonden voor een beschrijving van de wereld als puur worden, enkel in termen van oorzaak, zonder de noodzaak van een vorm, een geheel of een doel.

Bij Descartes en Hobbes wordt de mechanische oorzaak zelfs uitgebreid tot de filosofie⁶³, en in de negentiende eeuw, met de opkomst van het historisch materialisme, tot de menswetenschappen. Het leek slechts een kwestie van tijd vooraleer ook de volledige cultuurwetenschappen gemechaniseerd zouden zijn. Toch is dit nooit gebeurd. De menswetenschappen kregen immers “hulp” van ontwikkelingen binnen de natuurwetenschappen zelf, waar het Aristoteliaanse begrip “vorm” terugkeerde, maar dit keer zonder automatisch doelmatigheid te impliceren, wat het voordien wel deed. In de fysica waren er de ontdekkingen van Faraday en Maxwell in verband met elektromagnetische velden en de ontwikkeling van de quantummechanica. In de biologie was er het ontstaan van het vitalisme, dat volgens Cassirer te extreem was om wetenschappelijk aanvaard te worden, maar toch zijn invloed gehad heeft. Men vraagt zich sinds het begin van de twintigste eeuw immers niet meer af of organismen kunnen *verklaard* worden aan de hand van mechanische factoren, maar wel of ze ermee *beschreven* kunnen worden. In de praktijk volgen biologen het dogmatisch Darwinisme, waarbij een organisme volledig gereduceerd wordt tot zijn delen, niet meer. Ze maken wel degelijk een essentieel onderscheid tussen wat ze beschrijven en verklaren.⁶⁴ Ook de psychologie gaat grotendeels op dezelfde manier te werk.

⁶² Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 88.

⁶³ Ibid. pp 89-90

⁶⁴ Ibid. pp 101-102.

Dit alles heeft als resultaat dat de cultuurwetenschappen zonder problemen hun eigen *Gestalten*, hun eigen vormen, gehelen en eventueel zelfs doelen zonder problemen verder kunnen bestuderen. Analyse is immers ook in de cultuurwetenschappen nodig, maar we kunnen pas echt van cultuurwetenschappen spreken wanneer het resultaat van deze analyses in een betekenisvol geheel kunnen geplaatst worden.

Vorm en oorzaak, deel en geheel en doelmatigheid en doelloosheid zijn dus, in de natuurwetenschappen en zeker ook in de menswetenschappen elkaars mogelijkheidsvoorwaarden. Ze vullen elkaar aan. Foute redeneringen ontstaan door een van de twee principes te laten primeren boven het andere, door bijvoorbeeld het causaliteitsprincipe (dat gebaseerd is de ideeën van doelloosheid en onderverdeling) niet enkel binnen een bepaalde symbolische vorm toe te passen, maar op de vorm als geheel. Vragen over de oorsprong van kunst, mythe en religie, die in hun essentie enkel als op zichzelf staande totaliteit begrijpbaar zijn, zijn hier schoolvoorbeelden van. Dit kan volgens Cassirer enkel resulteren in tautologieën en cirkelredeneringen. Symbolische vormen zijn immers basisveronderstellingen. Ze verschijnen enkel, en hoeven niet verklaard te worden, het zijn *Urphänomenen* (de term komt van Goethe).⁶⁵ Dit brengt trouwens met zich mee dat elke vorm van oprecht skepticisme (dat van Sokrates, Cusanus en Descartes) relatief is. Ze beoordelen bepaalde vragen van de filosofie als onoplosbaar, enkel om de aandacht op andere te kunnen vestigen. Skepticisme is dus volgens Cassirer geen levenshouding, maar enkel een filosofisch instrument.

4.2.3) Universalialia in de Cultuurwetenschappen

Naast het verschil in oorspronkelijke perceptie en de verschillende manier van omgaan met deel en geheel is er nog een derde kenmerk dat specifiek is voor de wetenschap van de menselijke cultuur. Het gaat hier om de specifieke eigenschappen van de universalialia die gebruikt worden binnen de cultuurwetenschappen. Deze spreken net als de natuurwetenschappen over universalialia, maar wel universalialia (of essenties) van een andere soort.⁶⁶ Cassirer gebruikt termen als “Barok” en “Classicisme” als voorbeelden.

⁶⁵ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 95-99.

⁶⁶ *Ibid.* pp 58-61.

De taak van alle wetenschappen (en van de filosofie) is altijd dezelfde: het relateren van individuele dingen aan universalia.⁶⁷ Alleen de manier waarop dit gebeurt en het resultaat dat eruit voortkomt verschilt van discipline tot discipline. In de simpelste vorm is het universalium een wet en het particularium een instantie van die wet. In de empirische natuurwetenschappen bestaat bovendien de tendens om, in plaats van een simpel naast-elkaar-plaatsen van wetten en instanties, deze onderling afhankelijk te maken via een coherent systeem en ze te reduceren tot een gemeenschappelijke bron. In de cultuurwetenschappen ligt de situatie enigszins anders. De universalia zijn in een bepaalde mate ongedetermineerd. Een particularium in de cultuurwetenschappen wordt wel geclassificeerd, maar niet ondergeschikt gemaakt. Burckhardt's concept "Renaissance-mens" is hier een voorbeeld. Wanneer men particuliere personen uit de Renaissance gaat bestuderen, blijkt er absoluut niemand bestaan te hebben die perfect overeenstemt met Burckhardt's karakterisering; Betekent dit dat zijn concept fout is? Neen, want een dergelijk concept is niet het resultaat van abstractie, maar van wat Cassirer in navolging van Husserl *ideële abstractie* noemt.⁶⁸

De wereld van de natuurwetenschappen is universeel, maar zielloos. De wereld van de cultuur daarentegen is gebaseerd op het *Ich und Du*. Ze is intersubjectief, antropomorf en antropocentrisch. Het doel van de cultuurwetenschappen is niet het beschrijven van individuele dingen, noch het achterhalen van universele wetten, maar wel het behandelen van de *totaliteit* van de vormen waarbinnen het menselijk leven plaats vindt. Een dergelijke totaliteit heeft een zekere geünificeerde structuur, waarin tegelijkertijd plaats is voor particularia.⁶⁹ Alleen in een dergelijke vorm van eenheid kan het *Du* verschijnen.

Men zou zich kunnen afvragen of bijvoorbeeld de psychologie of de evolutionaire psychologie ons geen onveranderlijke en eeuwig stabiele concepten kunnen leveren over de menselijke cultuur. In dat geval zou er geen nood meer zijn aan het specifiek culturele essenties. Cassirer verwijst als antwoord hierop opnieuw naar Husserl, die in de *Logische Untersuchungen* heeft beargumenteerd dat er in de natuurwetenschappen een essentieel verschil bestaat tussen een idee als ideële betekeniseenheid en de psychologie van het geloven of aanvaarden van een dergelijk principe.⁷⁰ Het probleem verplaatst zich dan naar de vraag of

⁶⁷ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 69.

⁶⁸ Ibid. 70-72.

⁶⁹ Ibid. pp 74-76.

⁷⁰ Ibid. pp 64-66.

er ook in de cultuurwetenschappen dingen als ideële betekenisvormen bestaan. Als dit zo is, kunnen we deze niet benaderen door middel een psychologie of een antropologie die gemodelleerd is naar de natuurwetenschappen (en dus gericht op het *es*)? We hebben hierboven immers reeds het fundamentele verschil tussen de natuurwetenschappen en die uit de cultuurwetenschappen aangetoond. Misschien zijn deze laatste, in tegenstelling tot de harde wetenschappen, alsnog herleidbaar tot psychologische mechanismen?

Uit de wetenschappelijke praktijk blijkt echter dat dit niet het geval is. De psychologie van de taal, kunst of godsdienst heeft bijvoorbeeld nooit de ambitie gehad om de *theorie* van diezelfde domeinen te vervangen. In de onderzoekspraktijk vullen ze elkaar veel meer aan dan dat ze elkaar beconcurreren. In principe zou dit ook voor de evolutionaire psychologie moeten gelden. Het spreekt vanzelf dat een beschrijving van een specifiek menselijk cultureel verschijnsel (neem bijvoorbeeld liefde) in biologische termen (bijvoorbeeld bepaalde hormonen of neuronen) ons niet alles zegt over wat dit verschijnsel voor ons, als mens en existierend wezen, betekent. Op een analoge manier bestaat een kunstwerk uit een aantal fysieke constituenten, maar zegt een beschrijving in dergelijke termen (bijvoorbeeld uit welke houtsoort het kader van een schilderij gemaakt is) ons niets over de *betekenis* van het kunstwerk als kunstwerk. In het volgende hoofdstuk gaan we hier iets dieper op in.

4.3) Verdere Problemen.

Zoals we gezien hebben bestaat de functie van een symbolische vorm erin een symbolische wereld als geheel te construeren. Als gevolg daarvan zal iedere symbolische vorm ook altijd de neiging hebben om zich als hét geheel voor te stellen, en zich te profileren *tegen* andere symbolische vormen. Cassirer gebruikt deze veronderstelling om een aantal mistoestanden binnen de menswetenschappen aan te klagen.

4.3.1) Fysicalisme

De theoretische wereldbeschouwing heeft op een dergelijke manier geprobeerd een zo groot mogelijk terrein van de perceptie van expressie, de wereld van het *du*, in te palmen (hoewel ze er niet naar streeft haar compleet overbodig te maken), en dit terrein vergroot voortdurend naarmate het theoretisch wereldbeeld zich verder ontwikkeld. Dit is bijvoorbeeld de oorzaak van het feit dat het fysicalisme zo sterk tegen het bestaan van “other minds” gekant is. Het valt hier namelijk de basis van de concurrerende perceptievorm, de ervaring van het *du*, aan.

Cassirer citeert Carnap als voorbeeld.⁷¹ Een gevolg van deze tendens is bijvoorbeeld dat culten, riten,... volgens het fysicalisme zoveel mogelijk beschreven dienen te worden in fysische termen, zonder verwijzing naar de betekenis ervan voor het menselijk bewustzijn. Zoals we reeds gezien hebben is een dergelijke situatie onhoudbaar. De mens als existierend en symbolisch wezen zal nooit genoeg hebben aan een dergelijke “verklaring” alleen. De specifieke reden waarom de natuurwetenschappen geneigd zijn dit toch te doen, is historisch verklaarbaar.

In de Middeleeuwen en de Klassieke Oudheid zette men de mens altijd aan de top van een wereldbeschouwelijke hiërarchie. Bij het ontstaan van de nieuwe kosmologie van Copernicus en Galileo werd dit onmogelijk. Het was begrijpelijk dat dit vaak angstige en ontheemde reacties opriep. De taak van de nieuwe filosofie en wetenschap was dus om aan te tonen dat deze kosmologie geen bedreiging vormde voor de mens. Het is typisch dat bij Giordano Bruno de term “oneindigheid” voor het eerst een positieve betekenis krijgt, terwijl ze in het klassieke Griekenland altijd als negatief, beperkend en te vermijden werd beschouwd. Bruno formuleerde dit in een poëtische taal, en Galileo, Descartes, Leibniz en Spinoza werkten dit filosofisch en logisch verder uit.⁷² De mathematisering van het universum was het instrument bij uitstek om dit te doen en het menselijke intellect opnieuw tot meester over het zijnde uit te roepen.⁷³

Het idee van een *mathesis universalis* à la Descartes is dus een doel, en geen startpunt. De bedoeling van de natuurwetenschap is de wereld zo mathematisch mogelijk te maken en zoveel mogelijk te abstraheren van het persoonlijk subjectieve. Paradoxaal genoeg heeft de poging van de mathematische natuurwetenschap om de mens opnieuw in het centrum van het universum te plaatsen voor gevolg dat diezelfde mens als concreet existierend subject steeds meer naar de achtergrond verdwijnt. Het verlaten van de dagdagelijkse betekenisruimte en de focus op de concepten van de mathematische natuurwetenschappen is het middel bij uitstek geworden van de moderne mens om zich meester over het zijnde te kunnen voelen.

⁷¹ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 41.

⁷² Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 13-16.

⁷³ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 45-46.

4.3.2) Naturalisme

In de negentiende eeuw veranderde de situatie. De biologie leek de fakkel van de wiskunde en de fysica over te nemen. Voor de publicatie van *The Origin of Species* waren er bijvoorbeeld nog geleerden die de hoop op een fysisch-mathematische psychologie uitspraken, daarna niet meer. De biologie leek de grondslag te worden voor een nieuwe antropologie.

Cassirer geeft het voorbeeld van Hyppolite Taine en diens materialisme. Taine wou de menselijke cultuur reduceren tot biologische kenmerken door bijvoorbeeld het ontstaan van kunstwerken te “verklaren” door verwijzingen naar het milieu en landschap waarin ze tot stand gekomen zijn. Zijn manier van redeneren lijkt op het eerste gezicht acceptabel, maar blijkt dat bij nader onderzoek niet te zijn. Taine vertrekt immers van een beschrijving van het landschap in culturele termen (“somber”, “grauw”,...). Hij bezondigt zich dus aan de cirkelredenering die typisch is voor het fysicalisme. Taine vertrekt van het cultuurproduct, vormt het (gedeeltelijk) om in fysische termen, en “verklaart” van daaruit hetzelfde cultuurproduct van waaruit hij vertrokken was. Cassirer is het uiteraard niet eens met Taine. Hij gaat met hem akkoord dat bijvoorbeeld een artiest als Rubens wel degelijk de Vlaamse “essentie” heeft weergegeven. Dit is echter niet mogelijk geworden door empirische observatie van de biologische omgeving, zoals Taine argumenteert, maar wel door de eigen creatie van de artiest. De essentie die uit deze creatie ontstaat vormt een “object” van de cultuurwetenschappen, maar niet op een volledig determinerende manier. De essentie kan nooit perfect samenvallen met het object. De cultuurwetenschappen bestuderen een object aan de hand van noodzakelijk onvolledige representaties ervan. Hoewel dit sterk aan Plato doet denken, is Cassirer niet van mening dat dit achterliggend “object” van de cultuurwetenschappen aanwezig is en klaar staat om waargenomen te worden, maar wel dat dit object op zijn beurt door de cultuurwetenschappen zelf gecreëerd wordt. Wat men in feite doet, is een zekere “natuur”, een bepaalde beschrijving van de wereld, afleiden uit een kunstwerk of een reeks kunstwerken. Het hoeft dus niet te verbazen dat ook het omgekeerde mogelijk is, zoals Taine aangetoond heeft. Het is echter de eerste afleiding die fundamenteel is, niet de tweede.⁷⁴

Cassirers kritiek op Taine lijkt op het eerste gezicht misschien wat gedateerd, maar ze kan vrij gemakkelijk getransponeerd worden naar bepaalde tendensen binnen de moderne

⁷⁴ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 77-86.

evolutionaire psychologie. Dylan Evans bijvoorbeeld beweert een naturalistische evolutionaire verklaring voor de menselijke emoties te geven, maar wat hij in feite doet is in essentie hetzelfde als Taine. Hij beschrijft emoties bij dieren en prehistorische mensen niet in biologische of fysische termen, maar wel met de specifieke termen en in de specifieke betekenis die emoties (angst, hoop, liefde,...) voor het menselijk bewustzijn hebben. Nadien gaat hij ervan uit dat dit een naturalistische beschrijving is, toont hij de continuïteit van deze beschrijving met die van de moderne mens aan, en concludeert hij dat dit een naturalistisch verklaring van de menselijke emotie(s) is. Net als Taine is hij echter geen stap verder gekomen. Zijn vertrekpunt is hetzelfde als zijn resultaat: een beschrijving van de menselijke emoties in termen van het *du*, niet van het *es*.⁷⁵ Dit probleem doet zich overigens niet alleen voor bij het zogenaamd reductionisme vanuit de cultuurwetenschappen naar de biologie of fysica, maar ook bijvoorbeeld binnen de biologie zelf. Wetten en eigenschappen op moleculair niveau die een invloed hebben op het gedrag van een organisme kunnen enkel maar als wetten worden geïdentificeerd juist doordat ze een invloed hebben op gedrag. Het is dus zeker niet zo dat eerst de wetmatigheden ontdekt worden op een “lager” (genetisch of moleculair) niveau, en dat men daarna nagaat wat de gevolgen zijn op een “hoger” niveau.⁷⁶

Als we de biologische visie aanvaarden dat de eigenheid van de mens slechts gradueel verschilt van die van andere dieren, en dat deze (culturele) eigenheid louter het gevolg is van aanpassingen aan de omgeving, dan zouden we kunnen verwachten dat de eerste stappen van de menselijke kennis bijna uitsluitend op die buitenwereld gericht zijn. Toch blijkt vanaf het ontstaan van de menselijke cultuur de mens vooral introvert gericht te zijn. Een primitieve kosmologie gaat altijd zij aan zij met een primitieve antropologie, en hoe verder we teruggaan, hoe belangrijker de zelfkennis wordt. Zelfkennis is dus volgens Cassirer een fundamentele *verplichting* (sic) van de mens. Cassirer ziet Sokrates als de eerste filosofische vervulling van dit ideaal. Sokrates is op zoek naar de menselijke natuur, zijn belangrijkste vraag is “Wat is de mens?”. Toch krijgt of vindt hij hier nooit een antwoord op, maar dat is volgens Cassirer juist Sokrates’ punt: we kunnen de menselijke natuur niet ontdekken zoals we de fysische natuur ontdekken. Men kan de mens dus enkel beschrijven via het

⁷⁵ Evans Dylan, *Emotion. The Science of Sentiment*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 204 p.

⁷⁶ zie Karpinskaia, R.S., *Biological Reductionism and World View*, in: *Soviet Studies in Philosophy* 19 (Summer 1980), pp 49-68.

bewustzijn.⁷⁷ Enkel in onze interactie met andere mensen kunnen we iets over de menselijke natuur te weten komen. Filosofie wordt veranderd van een monoloog naar een dialoog.

Een dergelijke kritiek hoeft overigens niet te impliceren dat er een soort essentiële biologische barrière zou bestaan tussen mens en dier. De mens onderscheidt zich niet van de natuurlijke wereld door verschillende biologische kenmerken, maar wel door functionele. Hij slaagt er door het gebruik van symbolische vormen in om zich bewust te maken van de grenzen van zijn eigen zijn. Het is door dit mediërend principe, de symbolische functie, dat de mens over een vrije wil beschikt. Belangrijk is wel dat dit mediërend principe tegelijkertijd tot zelfvervreemding en vervreemding van het leven leidt. Het specifieke aan de mens is dus niet een of andere essentie onafhankelijk van omgevingsfactoren, maar wel de relatie die hij met de wereld aangaat.⁷⁸

4.3.3) Clifford Geertz en de Naoorlogse Kritiek op een Universele Menselijke Natuur

Het is opvallend dat Clifford Geertz ongeveer een halve eeuw later een soortgelijke kritiek op het naturalisme en het idee van een universele Menselijke Natuur formuleerde. Het idee van een dergelijk universeel menselijk bouwplan ontstond volgens hem tijdens de verlichting, als anaalogie met de mathematische structuur van het fysische universum. Het laat zich dan ook als volgt formuleren: *“There is, in brief, a human nature as regularly organized, as thoroughly invariant, and as marvellously simple as Newton’s universe.”*⁷⁹ De menselijke cultuur zou een soort toneel zijn, met in essentie uniforme mensen/mensen/acteurs die kleren aandoen en een rolletje spelen. Dat brengt met zich mee dat alle variaties in de menselijke natuur die beperkt zijn tot een bepaalde regio, sekse, leeftijd,... gezien worden als onnodige ballast. Alleen wat universeel is, wordt als werkelijk menselijk beschouwd. Geertz antwoordt daar het volgende op.

*“That what man is may be so entangled with where he is, who he is, and what he believes that it is inseparable from him”.*⁸⁰

en iets verder:

⁷⁷ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 1-5.

⁷⁸ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 24-27 & Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 58-70.

⁷⁹ Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p 34.

⁸⁰ Ibid. p 35.

“Undirected by culture patterns –organized systems of significant symbols- man’s behaviour would be virtually ungovernable, a mere chaos of pointless acts and exploding emotions, his experience virtually shapeless.”⁸¹

Een lijn trekken tussen wat natuurlijk en onveranderlijk is en wat contingent is aan de mens, is het menselijk bestaan zelf ontkennen.⁸² Men kan de Mens dus niet zoeken achter, onder, of verder dan zijn concrete gewoonten en overtuigingen.

Een populaire visie op de relatie tussen biologie en cultuur is dat de mens evolueerde, volgens de principes van natuurlijke selectie bij dieren, tot bijna helemaal hetzelfde dier als dat we vandaag zijn, dat dan plots, op een “magisch” moment, relatief recent, cultuur uit de lucht kwam vallen (door bijvoorbeeld een vrij marginale genetische wijziging), en dat de cultuur vanaf dat moment alles overnam. Feit is echter dat er aanwijzingen zijn dat het de mens miljoenen jaren kostte om cultuur te ontwikkelen. Er moet dus een zeer grote en betekenisvolle overlapping tussen de “mens” als zuiver biologisch wezen en de mens als symbolisch, cultureel wezen geweest zijn. Geertz concludeert hieruit dat een universele menselijke natuur niet kan bestaan, aangezien de mens als natuurlijk wezen zodanig geëvolueerd is dat ze niet meer zonder cultuur kan. Een volk zonder cultuur zou niet bestaan uit edele wilden, maar uit monstrositeiten die nauwelijks zouden weten wat doen.⁸³ *“To be human is not to be Everyman, it is to be a particular man.”⁸⁴*

4.4) Feiten en Transcendentale Geschiedenis

Kant schreef in de *Kritik der Urteilskraft* dat het verschil tussen mogelijk en reëel typisch was voor de menselijke kennis, en Cassirer is het hiermee eens. De basis van dit onderscheid is volgens hem het verschil tussen de begrippen “concept” (dat vergelijkbaar is met “vorm”) en “intuïtie” (dat min of meer hetzelfde betekent als “inhoud”). Dit is mogelijk omdat een symbool een betekenis heeft die volledig los staat van de fysieke wereld. Kleine kinderen en sommige psychiatrische patiënten, die vaak niet met hypothetische (en dus zuiver symbolische) situaties om kunnen gaan, zijn een illustratie van het tegendeel.

⁸¹ Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p 46.

⁸² Ibid. p 36.

⁸³ Ibid. pp 46-53.

⁸⁴ Ibid. p 53.

Feiten worden vaak gezien als zuiver reëel. Men gaat er vaak van uit dat er aan een feit niets hypothetisch kan of mag zijn. Van een goede wetenschappelijke theorie wordt vaak gezegd dat ze enkel op feiten zou mogen gebaseerd zijn, maar wat zijn dergelijke feiten nu juist? Het blijkt dat wetenschappelijke feiten pas als dusdanig geïnterpreteerd kunnen worden wanneer er toch tenminste een symbolisch element in aanwezig is. In de wetenschap lijken hypothetische feiten vaak een cruciale rol te spelen. Cassirer geeft het voorbeeld van de introductie van negatieve, irrationele en irreële getallen in de wiskunde, en de ontwikkeling van de nieuwe meetkundes. Iets gelijkaardigs geldt voor ethische theorievorming. Plato's *Republiek* is hier het archetypisch voorbeeld van.⁸⁵ Feiten impliceren dus altijd symbolen. Bovendien impliceren, zoals we gezien hebben, symbolen ook altijd subjectiviteit, zodat feiten automatisch ook een zekere mate van subjectiviteit met zich meebrengen.

Cassirer is zonder meer tegen het idee van een geschiedschrijving die louter gebaseerd zou zijn op materiële feiten.⁸⁶ Ieder feit heeft immers een symbolische component, en dus impliceert een geschiedkundig feit ook altijd ook symbolisch element, in dit geval een interpretatie, een zoektocht naar het zelf beleven van het verleden. Het is duidelijk dat het hier niet gaat om een soort verleden *an sich*. Wat is geweest krijgt telkens opnieuw een nieuwe betekenis wanneer we er vanop het heden op terugkijken en in een bepaalde algemene geschiedkundige context plaatsen.⁸⁷

De geschiedschrijving als wetenschappelijke discipline werd volgens Cassirer volwassen bij Vico en Herder. Hiervoor was de drang naar de oorsprong der dingen eerst en vooral mythisch van karakter. De mythe was de eerste poging om een chronologische orde der dingen op te stellen. De eerste stap naar de moderne geschiedschrijving werd gezet met Thukydides, de vervolmaking ervan vond plaats door Leopold von Ranke, die strikt bij de historische feiten wou blijven. Dit brengt ons bij een probleem: wat is precies een *historisch* feit? Cassirer gaat dieper in op het verschil tussen een fysisch en een historisch feit. De fysica is in essentie experimenteel en gericht op meten: objecten zijn altijd aanwezig en klaar om gemeten te worden. Een historisch feit bestaat enkel uit herinnering. Een gebeurtenis of ding uit het verleden krijgt hierdoor een nieuw en ideëel bestaan. Een historisch feit wordt dus

⁸⁵ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 56-59.

⁸⁶ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 17.

⁸⁷ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 76.

“ontdekt” door ideële reconstructie en niet door empirische observatie. De wiskundig ingestelde wetenschappen bepalen hun object a priori, ze richten hun vragen. De historicus zit echter in een andere situatie. Hij is overgeleverd aan documenten, en is dus veel meer dan een fysicus werkzaam in de menselijke, symbolische wereld.⁸⁸

Dit alles lijkt op het eerste gezicht vrij vanzelfsprekend, maar wordt desalniettemin vaak over het hoofd gezien. Men zoekt het verschil tussen de harde wetenschappen en de geschiedschrijving vaak in de methode, die volgens Cassirer bij beide disciplines hetzelfde is. Filosofen als Windelband en Rickert hebben het verschil tussen fysica en geschiedschrijving gesitueerd in de methode. De eerste zou nomothetisch zijn, de tweede ideografisch. De eerste zou zich dus bezig houden met universalia, de tweede met particularia. Het probleem met een dergelijke opvatting is dat particularia en universalia in het algemeen gesproken nooit van elkaar gescheiden kunnen worden. Ze zijn elkaars mogelijkheidsvoorwaarden. Denken is bijna per definitie altijd universeel, en ook bijvoorbeeld een geoloog heeft het over specifieke perioden en specifieke gebeurtenissen.

De geschiedschrijving bestaat volgens Cassirer uit zowel empirische als symbolische reconstructie van de geschiedenis. Natuurlijke geschiedenis, zoals die bijvoorbeeld door geologen of paleontologen beoefend wordt, bestaat enkel uit empirische reconstructie. De historicus daarentegen moet zorgen voor een echte *wedergeboorte* van het verleden, door middel van een voortdurend proces van interpretatie en herinterpretatie. Cassirer geeft het beeld dat wij van Sokrates hadden en hebben als voortdurend. De historische Sokrates is voortdurend opnieuw en telkens in andere gedaanten opgedoken in de geschiedenis. Er is een Sokrates van Plato, van Xenophon, een Stoicijnse, een Skeptische, een mystieke, een rationalistische en een romantische Sokrates. Hetzelfde geldt mutatis mutandis ook voor Plato, en eveneens voor personen of gebeurtenissen uit de zuiver politieke of sociaal-economische sfeer. Voor al deze verschillen geldt dat ze niet afkomstig zijn van een verschillende empirische observatie, maar van een verschillende interpretatie, een andere inleving in de symbolische leefwereld van de mens. Cassirer geeft een meningsverschil tussen Ferrero en Theodor Mommsen in verband met de geschiedenis van het Romeinse Rijk, dat volledig gebaseerd blijkt te zijn op een verschillende interpretatie van Cicero als mens, als voorbeeld. De realiteit van de menselijke cultuurproducten is dus in de eerste plaats

⁸⁸ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 172-174.

symbolisch, niet fysisch. Het specifieke aan deze historische symbolische realiteit is dat ze levend moet gehouden worden en continu herboren, wil ze blijven bestaan. Geschiedschrijving vereist dus subjectieve betrokkenheid. Toch betekent dit niet dat de historicus zomaar overal vrij zijn eigen opinies tot uiting mag of moet brengen. Cassirer citeert Ranke en Schiller als voorbeeld van hoe het wel moet. Volgens Ranke is de historicus geen rechter, maar wel een *juge d'instruction*, die bewijs verzamelt, interpreteert en aanbiedt.

Het elimineren van “antropologische” elementen is volgens Cassirer, die hierin Max Planck volgt, geen neveneffect of onaangenaam gevolg van de (beta-) wetenschap, maar juist de essentie ervan. De geschiedschrijving daarentegen is alleen mogelijk binnen de menselijke, symbolische wereld. Ze is dus een vorm van zelfkennis, die echter niet egocentrisch is, maar ons bevrijdt van het éne, bepaalde moment. Zelfs als we alle mogelijke wetten en oorzaken zouden kennen, dan zouden we nog de essentie van de mens, de specifieke manier hoe iemand leeft in een symbolisch universum, niet kunnen *zien*.⁸⁹

4.5) Cassirer en Husserl

Deze formulering doet sterk denken aan Husserls opvatting over transcendentale geschiedenis. Cassirer heeft de *Philosophie der Symbolischen Formen* beschreven als een ideële, transcendentale geschiedenis.⁹⁰ Net als Cassirer wil ook Husserl een geschiedenis van binnenuit schrijven, een geschiedenis die niet blijft steken bij de zogenaamde “externe” feiten, maar een geschiedenis die voor ons een zeer duidelijke *betekenis* heeft.⁹¹ De geschiedenis is dus bij uitstek subjectief. Een objectieve geschiedenis, waarbij de historicus een onbetrokken waarnemer blijft is, voor zover ze al mogelijk is, filosofisch volstrekt irrelevant.

De subjectivistische, transcendentale benadering van de geschiedschrijving beschikt als gevolg van haar subjectiviteit over een specifieke methode. Men probeert er niet een voor eens en altijd geldende, statische en onveranderlijke versie van wat gebeurd is te geven. De transcendentale geschiedschrijving verloopt veeleer volgens wat Husserl een zig-zag-patroon

⁸⁹ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 175-205.

⁹⁰ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 75.

⁹¹ Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated and with an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, pp 18 & 71.

noemt.⁹² De filosoof of historicus interpreteert de geschiedenis, deze geïnterpreteerde en betekenisgeladen geschiedenis verandert op zijn beurt het denken van de filosoof, die daardoor de geschiedenis opnieuw op een andere manier benadert,... De geschiedschrijving is dus, net als de geschiedenis zelf, een proces dat nooit af is en ook nooit objectief geldig. Cassirer past deze methode voortdurend toe. Zijn behandeling van Galileo is hier een perfect voorbeeld van. Cassirer laat Galileo als het ware spreken voor een zaak, de idealisering van de natuur, waarmee de historische Galileo, die er van overtuigd was dat hij de wáre, echt bestaande natuur ontdekt had, absoluut niet akkoord mee zou gaan. Toch levert dit geen problemen op, aangezien Cassirer niet bezig is met geschiedenis “zoals ze eigenlijk geweest is”, maar met een subjectivistische, transcendentale geschiedenis.⁹³

De geschiedenis is, zowel volgens Cassirer als volgens Husserl, geen afstandelijk object-achtig zijnde, maar een levend en veranderend onderdeel van en zelfs een mogelijkheidsvoorwaarde voor het menselijk denken, niet in het minst voor filosofie. Het is niet voor niets dat Husserl in de *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* een geschiedkundige benadering gebruikt om de transcendentale fenomenologie als filosofisch project te presenteren. Ook Cassirer was ervan overtuigd dat filosofische vooruitgang enkel mogelijk is door een kritische reflectie van de filosofie op haar eigen geschiedenis.⁹⁴ Hij is hier zelf zeer consequent in. De meeste van zijn hoofdstukken beginnen met een historische inleiding op het te behandelen thema, waarbij Cassirer telkens opnieuw probeert duidelijk te maken dat zijn aanpak noodzakelijk is. Dit kan misschien arrogant overkomen, maar het is het niet. Door dergelijke historische inleidingen plaats Cassirer zich zelf middenin de geschiedenis, presenteert hij zichzelf als een “functionaris” ervan in plaats van als een volstrekt originele ivoren-torenfilosoof die buiten de maatschappij en de geschiedenis staat.

De notie van transcendentale geschiedenis heeft een belangrijk gevolg voor de natuur van de filosofie. Een transcendentale methode impliceert bij uitstek een persoonlijke filosofie. De filosoof is verplicht zelf te interpreteren en betekenis te geven, en moet dit op een strikt

⁹² Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated and with an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, p 58.

⁹³ Solmitz, Walter, *Cassirer on Galileo: an Example of Cassirer's Way of Thought*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 741-749.

⁹⁴ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 16.

persoonlijke manier doen. Dat wil niet zeggen dat een filosoof niet in dialoog mag treden over zijn of haar ideeën, maar wel dat de uiteindelijke betekenis van het filosofisch systeem een persoonlijke kwestie is. Dit is de enige manier waarop een filosofisch systeem een betekenisvol geheel kan zijn. Een streven naar objectivatie en onpersoonlijkheid, door het opdelen van problemen in gespecialiseerde deelproblemen die door van elkaar onafhankelijke specialisten behandeld worden, kan volgens Cassirer en Husserl geen filosofisch relevant resultaat opleveren. Voor Husserl moet iedere filosofische vorm van kennis of wijsheid zelfs noodzakelijker wijs persoonlijk zijn.⁹⁵

4.6) Cassirer en Fenomenologie

Hun gedeelde opvatting over transcendentale geschiedenis is overigens niet de enige overeenkomst tussen Cassirer en Husserl. Cassirer doet in de *Philosophie der Symbolische Formen* in feite aan fenomenologie. Het derde deel heet niet toevallig *Phänomenologie der Erkenntnis*. Hij laat heel bewust de vraag naar de verwijzing van bijvoorbeeld de mythe weg, om ze in haar werkelijke gedaante, zoals ze *verschijnt* aan de primitieve mens, te bestuderen. Cassirer zelf heeft dit overigens zelf vergeleken met de Husserliaans *epochè*⁹⁶, en hij heeft daarnaast ook zijn *Essay on Man* beschreven als een fenomenologie van de menselijke cultuur.⁹⁷ Husserl van zijn kant vertoont sterke overeenkomsten met Cassirer wanneer hij het heeft over de opbouw van de wereld als geheel, de constructie van een wereldbeeld. Ook bij Husserl is de visie van de wereld als een geheel, als een *Alleinheit* in plaats van louter een opeenstapeling van dingen, een *Allheit*. Zonder deze opvatting van het zijnde als universum was de moderne wetenschap niet mogelijk. Deze eenheid ontstaat bij Husserl bovendien grotendeels met behulp van dezelfde concepten als diegene die Cassirer gebruikt, zij het in een iets andere hiërarchie. Husserl vertrekt van een universele causaliteit, en leidt daaruit verdere begrippen uit af, de ruimte-tijd als vorm, het onderscheid vorm-materie en als laatste de *horizon*, een concept dat de mathematische natuurwetenschap, met Galileo op kop, toeliet de oneindigheid te denken.⁹⁸ Hoewel Cassirer niet over een concept als “horizon” beschikte, legde ook hij de nadruk op de mogelijkheid die de mathematisering van de natuur bood om de

⁹⁵ Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, Translated by Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1999, p 2.

⁹⁶ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 88.

⁹⁷ Kaufmann, Fritz, *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, p 825.

⁹⁸ Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated and with an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, pp 31-35.

materiële oneindigheid begrijpbaar te maken.⁹⁹ Hij interpreteerde niet toevallig het Kantiaans *Ding an sich* als een horizon van kennis.¹⁰⁰

Er is dus een sterke link tussen Cassirer en de fenomenologie. Volgens Fritz Kaufmann vindt de gelijkenis met Husserl voor een stuk zijn oorsprong in Paul Natorps *Einleitung in die Psychologie nach Kritischer Methode* uit 1888, de basis voor het Marburg-neo-Kantianisme.¹⁰¹ Ook Merleau-Ponty vermeldde in de *Phénoménologie de la Perception* dat hij sterk beïnvloed was door Cassirer.¹⁰² Toch zijn er ook een aantal belangrijke verschillen tussen Cassirer en de fenomenologie. Ten eerste is er bij Cassirer en het neo-Kantianisme in het algemeen geen uitgewerkte theorie over het subject op zichzelf¹⁰³, zoals dat bij Husserl wel het geval is. Dit subject op zichzelf heeft bij Cassirer geen specifieke structuur. Voor Cassirer is het subject enkel grijpbaar in zijn objectivaties.¹⁰⁴ Ten tweede heeft, vergeleken met de fenomenologie, de verschijning bij Cassirer een iets andere structuur. Ze is immers onderverdeeld in symbolische vormen die met elkaar interageren. Hoewel dit onderscheid zeker niet te absoluut mag worden geïnterpreteerd, is het er wel degelijk. Bij Husserl en de fenomenologie is een dergelijke onderverdeling pertinent afwezig. Het derde punt is de nadruk die Cassirer herhaaldelijk legt op de *constructie* van kennis en ervaring, wat in tegenspraak lijkt met het motto van de fenomenologie om, zoals Husserl het formuleert in de *Logische Untersuchungen*, terug te gaan naar “de dingen zelf”.¹⁰⁵ Toch mag vooral dit laatste verschil niet overdreven worden. Dat de menselijke geest zijn symbolische wereld construeert wil daarom nog niet zeggen dat het menselijk individu dat ook doet. Mythische symbolen worden nooit of te nimmer gezien als het werk van mensen, maar altijd als gegeven door de goden of gewoon direct aanwezig. Pas achteraf, wanneer men in een wetenschappelijk stadium zit, (zoals Cassirer zelf) kan men dergelijke symbolen als menselijke constructies beschouwen. Cassirer zegt bijvoorbeeld wel dat het subject zichzelf construeert, maar dit is enkel een manier van spreken die binnen een bepaalde filosofische visie, waarin het begrip

⁹⁹ cf. supra.

¹⁰⁰ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 64.

¹⁰¹ Kaufmann, Fritz, *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 801-802.

¹⁰² Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 42.

¹⁰³ Dit dient echter genuanceerd te worden. Cassirers filosofie vraagt mijns inziens wel degelijk om een theorie over het subject op zichzelf, zij het dan een minimalistische theorie. Cf. infra.

¹⁰⁴ Kaufmann, Fritz, *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, p 806.

¹⁰⁵ Ibid. p 818.

“subject” een essentiële rol speelt. Cassirer kan niet anders dan zeggen dat het subject zichzelf construeert, omdat hij anders gedwongen zou zijn om te zeggen dat het *wordt* geconstrueerd, wat de mogelijkheid opent voor de vraag: door wie of wat? Cassirer zou dan gedwongen zijn om een extern principe in te voeren, wat hem tot dogmatische metafysica zou leiden. Spreken over het subject dat zichzelf construeert, of over de mens die zelf de symbolische wereld creëert waardoor hij nu juist geconstrueerd wordt als mens (want de mens is een symbolisch wezen), is dus een paradox die noodzakelijk is in Cassirers filosofie.

4.7) De Mythe

Zoals reeds gezegd kan men pas de volledige betekenis van Cassirers concepten vatten wanneer men ze toepast op een concrete situatie. In Cassirers eigen werk is zijn studie over de mythe voor ons het interessantst, omwille van verschillende redenen. Ten eerste is de mythe de symbolische vorm die het best een beeld geeft van een samenleving als geheel. In een mythisch georiënteerde samenleving zijn taal, kunst, wetenschap, zingeving,... nog sterk met elkaar verstrengeld. Het is dus mogelijk om op basis van één symbolische vorm, de mythe, een karakterisering te geven van een samenleving als geheel, en dit is precies wat de bedoeling is van een transcendente menswetenschap.¹⁰⁶ Op het eerste zicht lijkt dit te impliceren dat een dergelijke aanpak enkel toepasbaar is op primitieve samenlevingen, maar dit is slechts schijn. Ten eerste zijn alle symbolische vormen, en dus ook onze huidige samenleving, gegrondvest in de mythe.¹⁰⁷ Ten tweede is de mythe, net als bijvoorbeeld het *es* en het *du*, een *functioneel* concept. De studie van de mythe is bij Cassirer niet de studie van de mythe omdat ze een specifiek onderwerp of gegeven object bestudeert, maar omdat ze haar “onderwerp” tot haar object *maakt*. Het zou dus in principe ook mogelijk moeten zijn om een modernere en/of complexere samenleving te karakteriseren op dezelfde manier als een primitieve, al is het binnen het bestek van deze thesis niet duidelijk hoe dit precies mogelijk zou kunnen.

Cassirers tweede deel van de *Philosophie der Symbolischen Formen*, en in iets mindere mate *Sprache und Mythos*, staan dus centraal in onze probleemstelling. De lezer wordt dan ook

¹⁰⁶ Deze uitdrukking heeft nood aan een beetje nuancering. Zoals we verder zullen zien, is het studie-object van een transcendente menswetenschap zoals we die hier proberen ontwikkelen, niet de samenleving op zich, maar nog steeds het subject. Het doel is echter om dit subject in zijn geheel te kennen binnen samenlevingen die niet de onze zijn. Daarom is het belangrijk dat we, *gericht naar het subject*, een beeld krijgen van deze samenleving als geheel.

¹⁰⁷ Zie bijvoorbeeld Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 92.

sterk aangeraden om in de bijlage de samenvatting van Cassirers werk over de mythe te lezen. Hier kunnen we volstaan met een korte karakterisering.¹⁰⁸

Mythen worden vaak “verklaard” door ze te reduceren tot een nevenverschijnsel of een gevolg van iets anders, bijvoorbeeld taal, psychologische ontwikkeling, sociale of materiële omgeving. Cassirer wil niets van dit alles. In plaats van een extern criterium wil hij de mythe benaderen door middel van een intern criterium. Hij laat de vraag naar de concrete verwijzing van de mythische symbolen vallen, en gaat op zoek naar hun betekenis, die te vinden is in hun onderlinge relatie. Cassirer volgt hier in een sterke mate de methodologie van Husserl.¹⁰⁹

Cassirer past vervolgens de principes toe die we hierboven toegelicht hebben. Ten eerste is zijn aanpak gericht op het *du*, dat wil zeggen, op de concrete betekenis van (mythische) symbolen voor het subject. Dit heeft twee concrete gevolgen. De filosofie der symbolische vormen is ten eerste (uiteraard) een filosofie van symbolen, in tegenstelling tot bijvoorbeeld een materiële filosofie als die van Marx. Dit wil niet zeggen dat Cassirer geen rekening houdt met materiële factoren. Hij doet dit wel degelijk, maar deze materiële factoren komen enkel maar aan de oppervlakte wanneer ze een ideële en symbolische betekenis hebben voor het subject. Materie en symbool zijn in de mythe nog sterk met elkaar verstrengeld. Het zijn twee kanten van dezelfde medaille, en Cassirer benadert de medaille van de symbolische kant. Aangezien hij er de nadruk op legt dat (ideeel) symbool en (materiële) verwijzing in het mythisch denken niet van elkaar kunnen gescheiden worden, kan men niet zeggen dat materiële factoren genegeerd worden. Het is echter wel zo dat deze materiële factoren behandeld worden aan de hand van een specifieke symbolische interesse.

Ten tweede vertrekt Cassirer altijd vanuit het subject, wat hem contrasteert met bijvoorbeeld de aanpak van Foucault. Bij Foucault zijn bepaalde structuren van en binnen de samenleving gegeven, en wordt het subject geconstrueerd aan de hand van die structuren. Cassirer daarentegen heeft het nooit rechtstreeks over de samenleving als geheel. Hij vertrekt vanuit het subject, maar op een speciale manier. Cassirers subject is geen essentialistisch subject, maar een historisch. Hij beschrijft hoe dit subject zelf geconstrueerd wordt. Dit resulteert opnieuw in een paradox die typisch is voor de filosofie van Cassirer. Enkel vanuit een

¹⁰⁸ Voor uitgebreide paginaverwijzingen, zie de samenvatting in bijlage.

¹⁰⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 16.

standpunt dat het subject op een bepaalde manier vooronderstelt, een standpunt zoals dat van de filosofie der symbolische vormen, kan men de constructie van het subject beschrijven. In feite vertrekt Cassirer van een soort subject *an sich*, een subject waarover in essentie niks kan gezegd worden, maar dat wel nodig is om de constructie van een historisch subject mogelijk te kunnen maken. Terwijl bij Kant het subject nog in zekere zin “gevuld” is, doordat de categorieën als eeuwige en universele eigenschappen (of toch tenminste mogelijkheden van eigenschappen) ervan gelden, is dit bij Cassirer niet meer het geval. Zijn subject als startpunt is volledig “leeg”, en wordt pas ingevuld in de geschiedenis zelf. Het feit *dat* er een dergelijk eeuwig subject *an sich* nodig is, blijft echter.

Cassirers methode methode is, naast gericht op het *du*, ook gebaseerd op het idee van het geheel, en in iets mindere mate op dat van het doel.¹¹⁰ Het geheel komt voortdurend terug in zijn filosofie. Het enige dat op een absolute manier over het subject kan gezegd worden, is dat het een geheel is. Cassirer verantwoordt dit niet. Het is één van zijn premissen, en het stelt hem in staat de veelheid van de menselijke cultuur op een transcendentale manier te denken. Doordat we niet meer voortdurend onder druk staan om de eenheid van het subject te bewijzen, kunnen we de verscheidenheid op een andere manier behandelen. Als de eenheid van het subject een premisse is, moeten we immers enkel zoeken naar de mogelijksvoorwaarden die ervoor zorgen dat de veelheid in een eenheid gearticuleerd kan worden. Wanneer ze geen premisse is, moeten we haar telkens opnieuw bewijzen, bij voorkeur volgens een op voorhand vaststaande methode. In de menswetenschappen in het algemeen en in de mythologie nog meer dan ergens anders blijkt echter dat, vanaf het moment dat men dacht dat er een algemene “oergrond” voor de mythe geformuleerd was, er altijd particuliere mythes bleken op te duiken die niet in een dergelijk schema pasten, en dus moesten beschouwd worden als afwijkingen of perversies.¹¹¹ In een transcendentale mythologie kan dit niet het geval zijn.

Concreet behandelt Cassirer de mythe dus op de volgende manier: hij neemt de eenheid van het mythisch subject als premisse, en gaat op zoek naar de mogelijksvoorwaarden ervan. Die mogelijksvoorwaarden lopen voor een stuk parallel met de Kantiaanse categorieën, maar niet helemaal. Hij deelt ze op in drie deelgebieden: de mythe als denkvorm, als vorm

¹¹⁰ Voor de rol van het doel, cf. supra.

¹¹¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 25-26.

van *Anschauung* en als levensvorm. We behandelen ze hier in dezelfde volgorde als Cassirer zelf.

4.7.1) Mythe als denkvorm

Cassirer heeft het eerst over het mythisch *object*. Dit verschilt van het wetenschappelijk object door zijn vluchtigheid en zijn intieme verbondenheid met symbool en taal. Voorstelling, rite, verwijzing en object zijn nog niet van elkaar te onderscheiden. Cassirer formuleert het op de volgende manier: “*Das Bild stellt “die Sache” nicht dar, es ist die Sache*”¹¹² en “*Der Tanzer ist der Gott, wird zum Gott*”.¹¹³ Bovendien zijn mythische objecten nog niet vaststaand. Een object kan in het mythisch denken zonder problemen transformeren in een ander object, zonder dat er een gemeenschappelijke substantie (bijvoorbeeld atomen) moet verondersteld worden waaruit beide objecten zijn samengesteld. Diezelfde vaagheid geldt ook voor het onderscheid tussen eigenschap en substantie.

Het mythisch object verschilt dus op een fundamentele manier van het wetenschappelijk object. Hetzelfde geldt voor het mythisch causaliteitsbegrip. De werkelijkheid is in de mythe niet opgesplitst in verschillende “dingen” die oorzaak of effect kunnen zijn van elkaar. Ze wordt veel meer als een organisch geheel gezien, wat een veel vrijer causaliteitsbegrip met zich meebrengt. Alles kan in principe alles veroorzaken, en een principe als bijvoorbeeld opeenvolging in de tijd of nabijheid in de ruimte zijn niet altijd noodzakelijke voorwaarden.

Het verschil tussen de verschillende symbolische vormen zit volgens Cassirer niet zozeer in de categoriën die gebruikt worden (categoriën als ruimte en tijd bijvoorbeeld komen in elke symbolische vorm voor), maar wel in de manier waarop ze gebruikt worden. Cassirer noemt dit hun modaliteit (*Modalität*). In de wetenschap zorgen deze principes ervoor dat dingen ingebed worden in een netwerk van (meestal causale) relaties. In de mythe worden particularia “samengesmolten” in een aantal concrete beelden. Daardoor krijgen categorieën als hoeveelheid, kwaliteit en gelijkenis een essentieel andere invulling, met als rode draad de veel lossere en minder gestructureerde invulling van de mythische categorieën.

4.7.2) Mythe als vorm van *Anschauung*

¹¹² Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 50.

¹¹³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 52.

Net zoals Kant analyseert Cassirer ook de mythe als vorm van intuïtie (*Anschauung*). Hij doet dit op basis van de categorieën ruimte, tijd en getal. Opnieuw zien we dezelfde algemene lijn terugkomen. De mythische tijds- getal en ruimtebegrippen zijn in minder strak afgelijnd, en substantiëler, minder ideëel dan hun wetenschappelijke tegenhangers.

Cassirer heeft echter nog een andere categorie van *Anschauung*, die, in tegenstelling tot de vorige, bij Kant in het geheel niet voorkomt, en die de absolute basis vormt voor het mythisch wereldbeeld. Het gaat hier om de zogenaamde grondtegenstelling tussen het Heilige en het Profane. Hij verwijst als illustratie naar het bekende begrip “mana” bij de polynesiërs. “Mana” is geen kracht, substantie of godheid, zoals men vroeger vaak dacht, maar verwijst naar een ervaring van het “ongewone”, het “heilige”. Soortgelijke begrippen vindt men overal ter wereld terug. Het is opvallend dat ze volstrekt neutraal zijn ten opzichte van een heel aantal ons bekende onderscheiden (het taalkundig onderscheid substantief-adjectief, wat ervoor zorgt dat het begrip quasi onvertaalbaar is). Volgens Cassirer is dit de meest oorspronkelijke en fundamentele vorm van mythische categorisering.

4.7.3) Mythe als levensvorm.

Dit is mijns inziens de interessantste van deze deelgebieden. Hierin wijkt Cassirer het verst af van Kants standpunt, en formuleert hij een aantal heel eigen principes. Het is ook binnen dit deelgebied dat Cassirer de constructie van het subject behandelt. Hij klaagt het feit aan dat binnen de studie van de mythe de ideeën van het ik en de ziel vaak worden voorondersteld. Volgens Cassirer worden deze echter gecreëerd door middel van symbolische vormen. Ziel en wereld, geest en materie bestaan weliswaar al in zekere zin in het mythisch bewustzijn, maar ze zijn nog vloeiend en lopen vaak in elkaar over. Zo wordt de ziel bijvoorbeeld vaak als iets materieel gezien, en materie als beziel. De ontwikkeling van werktuigen zal ervoor zorgen dat dit onderscheid scherper gesteld wordt. Hetzelfde geldt ook voor ziel en zelf. Het zelf valt niet altijd samen met die ziel zoals dat in het bewustzijn van de hedendaagse mens het geval is. De ziel is vaak onderverdeeld in verschillende sferen, waarvan er slechts één geassocieerd wordt met het zelf, en andere sferen een soort van vreemde invloed aanduiden die *intern* aanwezig is binnen het eigen zijn, bijvoorbeeld een demon of iets soortgelijks. Pas door de ontwikkeling van vaststaande en duidelijke godsbegrippen kan het zelf zich “vastzetten”, en na verloop van tijd samenvallen met de ziel.

Tot nu toe hebben we het vooral over het individu gehad. We mogen echter niet vergeten dat het individu, het vaststaand zelf als zodanig, iets is wat op de mythische samenleving niet echt toepasbaar is. Net als zovele andere onderscheiden is ook de dichotomie tussen individu en samenleving nog niet scherp afgesteld. Het individu valt in grote mate samen met de samenleving, wat uitgedrukt wordt in de principes van totemisme, cultus, rite en offer.

4.8) Cassirer en Wereldbeelden

We hopen dat uit de vorige pagina's duidelijk is geworden dat de cultuurfilosofie van Ernst Cassirer een basis kan vormen voor een transcendentale en/of fenomenologische menswetenschap. Nu moeten we nog aantonen wat dit met het begrip "wereldbeeld" te maken heeft, en waarom dit begrip zo essentieel is voor een dergelijke wetenschap. Het antwoord ligt in het thema dat bij Cassirer, en volgens Cassirer zelf ook bij Kant, centraal staat: het idee van het geheel.

Het lijkt op het eerste gezicht misschien wat vreemd om een filosoof als Cassirer te associëren met wereldbeelden. Cassirer heeft immers nooit het begrip zelf gethematiseerd of tot onderwerp van studie gemaakt, dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld Dilthey (*Weltanschauungslehre*) of Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen*). Toch is wat Cassirer geschreven heeft zeer relevant voor dit thema, misschien zelfs juist omwille van het feit dat hij het begrip *Weltanschauung* of *Weltbild* niet nadrukkelijk gethematiseerd heeft. Zoals we in de volgende hoofdstukken zullen zien, is het begrip "wereldbeeld" niet zomaar een neutrale term. Het concept kent een bewogen geschiedenis, het stond in het middelpunt van filosofische twisten. Toch, of misschien juist daardoor, is er nooit een min of meer aanvaarde definitie geweest. Iedere denker die de term gebruikte deed dat op zijn of haar specifieke manier, wat voor heel wat spraakverwarring gezorgd heeft. Jaspers is hier het voorbeeld bij uitstek van. Vanaf de publicatie van diens *Philosophie der Weltanschauungen* werd het quasi onmogelijk om het begrip "wereldbeeld" te gebruiken zonder zich meteen tot een bepaald filosofisch "kamp" te bekennen.

Ondertussen is er bijna een eeuw voorbij en heeft het begrip "wereldbeeld" ook in het Nederlands een behoorlijke evolutie ondergaan. Ondanks het feit dat het afkomstig was van het Duitse *Weltanschauung* heeft het toch over het algemeen een iets ander, meer cognitief en minder persoonlijk en emotioneel karakter. Het stemt dus meer overeen met zijn Duitse tegenhanger "*Weltbild*" dan met "*Weltanschauung*". Toch worden "wereldbeeld" en

“*Weltanschauung*” vaak als synoniemen gebruikt, wat de verwarring er niet minder op maakt. Over het algemeen kunnen we ook voor het Nederlandse taalgebied, misschien zelfs nog meer dan het Duitse, stellen dat het begrip “wereldbeeld” wel vrij vaak gebruikt wordt, niet alleen binnen de filosofie, maar dat er nog steeds geen “neutrale” definitie voorhanden is. Dit hoeft ook niet te verbazen. Als iemand als Leo Apostel het begrip “wereldbeeld” vooral als cognitief beschouwt, dan impliceert dat meteen dat volgens diezelfde Apostel een wereldbeeld in grote mate cognitief, rationeel en wetenschappelijk *moet zijn*. Een definitie van het begrip “wereldbeeld” heeft dus altijd ook een zekere morele component, wat ervoor zorgt dat iedere definitie ook meteen een bepaald standpunt met zich meebrengt, en het daarom moeilijk heeft om algemeen aanvaard te worden

Wat kan Cassirer nu bijdragen aan dit debat? Ten eerste is het feit dat hij de term zelf niet filosofisch thematiseert een voordeel, omdat hij niet onmiddellijk tot een “kamp” behoort en daarom toch een min of meer neutralere definitie mogelijk maakt. Die mogelijkheid wordt nog versterkt door de “breedte” van Cassirers theorie. Doordat hij het zowel over wetenschap, kunst, mythe en religie heeft, is er voor elk wat wils. Wie dat wil kan ook binnen het raamwerk van de *Philosophie der symbolischen Formen* nog een specifiek moreel standpunt innemen over wat een wereldbeeld zou moeten zijn; wetenschappelijk of emotioneel, religieus of kunstzinnig,.... Cassirers theorie biedt de mogelijkheid voor een interpretatie van een zekere progressie van mythe naar kunst en wetenschap, maar laat evengoed de ruimte om dat niet te doen en het tegenovergestelde te veronderstellen: een degeneratie van de oorspronkelijkheid van mythe of kunst.

Het kan misschien wel zo zijn dat Cassirer het begrip “wereldbeeld” zelf niet thematiseert, maar dat wil daarom niet zeggen dat hij het er niet over heeft. Dit is meteen ons tweede punt: Cassirer heeft het in feite voortdurend over wereldbeelden. Het is geen toeval dat hij het begrip (in de vorm *Weltbild* of *Weltansicht*) vrij vaak gebruikt, zonder er echter dieper op in te gaan. Dit feit op zich is al een aanwijzing dat de problematiek rond wereldbeelden zeer sterk aanwezig is in Cassirers filosofie. De reden hiervoor is, zoals we al opgemerkt hebben, het centrale belang van het geheel binnen de filosofie van Kant en het Neokantianisme, in het bijzonder de filosofie der symbolische vormen. Cassirer legt keer op keer weer, in de meest uiteenlopende gevallen, de nadruk op het belang van het beschouwen van de dingen als geheel. Het hele punt van het idee van de menselijke symbolisatie is de mogelijkheid om het zijnde als een geheel te beschouwen, niet als een optelsom van ervaringen, maar als een

betekenisvolle eenheid, kortom als een *wereld*. Carl Hamburg schrijft in “*The Philosophy of Ernst Cassirer*” iets gelijkaardig:

“*We suggest, therefore, that whereas the import of symbolic media for the intelligibility of reality is certainly not a new discovery, the thesis that a symbolic relation obtains for any possible (culturally encounterable) context in which we perceive or observe a “world”, expresses what is most distinctive in Cassirer’s conception of philosophy.*”¹¹⁴

Ook Nelson Goodman, die een eigen theorie ontwikkelde die hij voor het overgrote deel op Cassirer gebaseerd heeft, associeert het gebruik van symbolen zonder meer met de constructie van werelden.¹¹⁵

De manier waarop deze wereld geconstrueerd wordt vormt de kern van Cassirers filosofische antropologie. Hij baseert zich hiervoor opnieuw op Kant. De mens ontsnapt aan het onmiddellijke, aan het hier en nu, door de *Anschauung* van ruimte en tijd. Door het symbool, het teken, de zintuiglijke “stolling” van de onmiddellijke beleving, krijgt een dergelijke directe ervaring een uitgebreidheid in de tijd: ze wordt doorgegeven, en de ervaring kan opnieuw gecreëerd worden, op een radicaal nieuwe, ideële manier. Hetzelfde geldt voor de ruimte. Door de ruimtelijke relaties opent de wereld zich, de kosmos wordt uitgebreid tot voorbij het eigen gezichtsveld. Cassirer beschrijft de verdere uitbouw van de “wereld” aan de hand van een mengeling van concepten die afkomstig zijn van Kant (causaliteit, het *es* en het *du*) en concepten die specifiek zijn aan de mythe (de grondtegenstelling tussen het heilige en het profane, de constructie van het zelf,...).

Kort samengevat combineert de filosofie van Cassirer een aantal voordelen. Ze behandelt bij uitstek het thema waarover we het hebben, maar doet dit op een manier die breed en neutraal genoeg is om toch een kans te hebben min of meer algemeen aanvaard te worden. In de volgende hoofdstukken zullen we verschillende theorieën over en rond wereldbeelden van dichterbij bekijken, en nagaan hoe de *Philosophie der symbolischen Formen* hier een bijdrage kan toe leveren.

¹¹⁴ Hamburg, Carl, *Cassirer’s Conception of Philosophy*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers Inc, Evanston, Illinois, 1949, p 81.

¹¹⁵ cf. infra.

5) Het Concept Wereldbeeld

5.1) Ontstaan en Historische context

5.1.1) De Term

Zowel het Nederlandse “wereldbeeld” als het Engelse “*world view*” (of “*worldview*”) zijn ontstaan als vertalingen van het Duitse woord “*Weltanschauung*”. De term *Weltanschauung* werd vrij terloops voor het eerst gebruikt door Kant in de zesentwintigste paragraaf van de *Kritik der Urteilskraft*, in de volgende context:

*Das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der **Weltanschauung**, als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellektuellen Größenschätzung unter einem Begriffe ganz zusammengefaßt, obzwar es in der mathematischen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann.*¹¹⁶

Kant gebruikt de term in kwestie naar verluidt maar één keer in zijn hele oeuvre. Toch werd ze vrij snel opgepikt en ging ze al even snel een eigen leven leiden. De uitdrukking werd vrijwel direct overgenomen door Fichte en later ook door Schelling, bij wie ze een meer intellectuele en conceptuele connotatie kreeg dan bij Kant het geval was. *Weltanschauung* verwees nu niet langer naar perceptie in het algemeen, maar naar *intellectuele* perceptie.¹¹⁷ Het idee vond in de negentiende eeuw snel ingang bij onder andere Schlegel, Novalis, Hegel, Görres en Goethe, maar ook bij mensen als Ranke, Wagner, Feuerbach, Alexander Von Humboldt, en vooral diens broer Wilhelm von Humboldt, op wie Cassirer een groot deel van zijn taal filosofie heeft gebaseerd. Naar het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw toe werd de term *Weltanschauung* zeer populair. Ze ging geleidelijk aan deel uitmaken van het standaardvocabularium van elke Duitse intellectueel.¹¹⁸ Tussen 1902 en

¹¹⁶ Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*. Herausg. von Wilhelm Weischedel, in: Immanuel Kant Werkausgabe X, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, p 177.

¹¹⁷ Cobern, William, *World View Theory and Science Education Research*, NARST Monograph, number three, 1991, s.n., s.l., pp 14-15

¹¹⁸ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 60-62.

1908 verschenen er in Duitsland een twaalftal boeken met het woord *Weltanschauung* in de titel.¹¹⁹

De term begon vanaf toen ook stilaan op te duiken in andere taalgebieden. In Engeland werd het Duitse *Weltanschauung* voor het eerst gebruikt door William James. De term “*world view*” ontstond als synoniem hiervoor. Opvallend is dat deze Engelse versie zich weliswaar zeer snel verspreidde en zeer breed ingang vond, maar dat er quasi nooit filosofische discussies over de betekenis ontstonden.¹²⁰

5.1.2) Het Concept

Hegel was de eerste die de term *Weltanschauung* gebruikte met min meer dezelfde connotatie als die van vandaag, het analyseren van verschillende al dan niet conceptuele systemen, algemene “theorieën” over het universum, verschillende “manieren van zien en denken”,... Hij werkte dit het meest uit in *Phänomenologie des Geistes*. In de *Philosophie der Geschichte* suggereerde hij het bestaan van zowel individuele als nationale *Weltanschauungen*, terwijl hij in de *Vorlesungen über die Ästhetik* stelde dat een kunstwerk de uitdrukking is van een *Weltanschauung*. Samengevat zijn wereldbeelden of *Weltanschauungen* voor Hegel de particuliere manieren waarop de *Geist* zich manifesteert. Belangrijk is bovendien dat deze moeten onderscheiden worden van de filosofie. Een filosofisch systeem of religie is geen wereldbeeld, en vice versa.¹²¹

Na Hegel werd de term *Weltanschauung* zelf meer en meer het onderwerp van controverse. *Weltanschauung* werd in het begin van de twintigste eeuw, vooral door toedoen van Dilthey en Jaspers, bijna synoniem met skepticisme en anti-wetenschappelijke tendensen.

Diltheys behandeling van het begrip *Weltanschauung* was een deel van diens algemeen project om een objectieve epistemologie van de menswetenschappen op te bouwen. Volgens Dilthey ontstaat een *Weltanschauung* altijd uit het leven zelf (de *Lebenswelt*), uit een ondervragende instelling ten opzichte van de menselijke existentie. Hij gebruikte dit concept om niet in de val van de traditionele metafysica te trappen. Dat was nodig omdat het

¹¹⁹ Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 8.

¹²⁰ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 64-66.

¹²¹ *Ibid.* p 73.

historisch bewustzijn dat in zijn tijd ontwaakte had aangetoond dat vele zogenaamd universele metafysische systemen in feite sterk historisch-maatschappelijk contingent waren, en dat de geschiedenis van de metafysica in feite een geschiedenis van filosofische mislukkingen was.¹²² Wat Dilthey wou doen was een metafilosofie opzetten, een *Weltanschauungslehre*. Dit project werd door latere filosofen echter geïnterpreteerd als een vrij verregaand relativisme. In de angelsaksische wereld had William James een soortgelijke filosofische agenda.¹²³

De controverse kwam pas echt goed op gang met de publicatie (in 1919) van Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*, dat later als de basis voor de Duitse *Existenzphilosophie* zou worden beschouwd.¹²⁴ *Weltanschauung* werd vanaf toen definitief gezien als een term uit het kamp van existentialisten en relativisten, waarvan verondersteld werd dat ze radicaal tégen de wetenschap filosofeerden. Onder andere Heidegger en Husserl, en in hun spoor vele andere filosofen die er een erezaak van maakten wetenschap hoog in het vaandel te dragen, wezen de term *Weltanschauung* bijgevolg vrij snel af.

Husserl was in *Philosophie als Strenge Wissenschaft* zonder meer vijandig ten opzichte van *Weltanschauung* en alles wat ermee geassocieerd was. Hij verwierp zowel het skepticisme en historicisme van een filosofie der *Weltanschauungen* als het dogmatisch naturalisme en presenteerde de fenomenologie als derde weg, zonder trouwens het belang van een historisch bewustzijn te minimaliseren. Husserls doel was eerst en vooral het vestigen van de filosofie als strenge, rigoreuze wetenschap, wat tot dan toe nooit gebeurd was. Alleen op die manier zou het volgens Husserl mogelijk zijn om aan filosofie te doen in plaats van aan filosofieën. Alle filosofieën die tot Husserls tijd waren uitgedacht, waren volgens deze laatste niet meer dan *Weltanschauung*-filosofieën, en dus onbelangrijk.¹²⁵ Toenadering tussen *Weltanschauung* en filosofie als strenge wetenschap leidden volgens hem tot niet meer dan een verzwakking van het streng-wetenschappelijk karakter van de filosofie en dus een verdeling van de filosofische energie in een reeks verschillende, van elkaar losstaande privé-filosofiën. Husserl nam dit zeer serieus. Hij was sterk gekant tegen de toen opkomende existentialistische filosofie, die volgens hem de toekomst van de filosofie in gevaar bracht. Een theorie van

¹²² Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 82-84.

¹²³ Zie James, William, *A Pluralistic Universe*, in: James, William, *Writings 1902-1910*, The Library of America, New York, pp 625-821.

¹²⁴ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, p 129.

¹²⁵ *Ibid.* pp 113-114.

Weltanschauungen zag hij als onderdeel daarvan. Een *Weltanschauung* was volgens hem niet meer dan soort persoonlijk religieus getint geloof. Husserls oplossing voor de uitdagingen van existentialisme en *Weltanschauung*-filosofie was overigens de introductie van het begrip *Lebenswelt* als a priori gegeven fundament voor de ontwikkeling van wetenschappelijke kennis. Belangrijk is dat deze leefwereld niet zonder meer chaotisch is. Ze heeft wel degelijk een zekere basisstructuur.¹²⁶

Ook Martin Heidegger, van wie men dat op het eerste zicht misschien iets minder zou verwachten, reageerde fel, in *Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen*. Belangrijk voor onze probleemstelling is dat hij onder meer kritiek gaf op Jaspers' te gemakkelijke aanvaarding van de scheiding tussen subject en object. Net als zijn leermeester Husserl vond ook Heidegger dat *Weltanschauung*-filosofie een authentieke metafysica van het *Dasein* in gevaar bracht, en ook hij stelde een wetenschappelijke ontologie tegenover een aanpak door middel van *Weltanschauungen*.¹²⁷

Bij dit alles kwam nog dat *Weltanschauung*, ook weer onder invloed van Dilthey, ook meer en meer gebruikt werd als synoniem voor dogmatische metafysica. Een *Weltanschauung* zou dus een willekeurig systeem van veronderstellingen zijn die als gids en houvast fungeren in het dagelijks leven. Als gevolg hiervan wezen opnieuw Heidegger en ook Freud, die beiden juist op de onmogelijkheid van een dergelijke standvastige gids de nadruk legden, *Weltanschauung* af.

Volgens Heidegger waren *Weltanschauung* en filosofie vroeger synoniemen. Door de ontwikkelingen in de moderne wetenschappen is de filosofie zich echter meer en meer gaan richten op de *onmogelijkheid* van de mens om tot een *Weltanschauung* te komen. Het begrip “*Weltanschauung*” is volgens Heidegger in essentie onfilosofisch, *Weltanschauung*-filosofie is niet meer dan een *contradictio in terminis*.¹²⁸ De (wetenschappelijke) fenomenologie is volgens hem juist het tegengestelde van *Weltanschauungen*. Merk op dat ook Heidegger *Weltanschauung* hier ziet als bijna synoniem voor dogmatische metafysica. Een *Weltanschauung* is volgens hem niet meer dan een soort gids in het *Dasein*. Of die gids nu

¹²⁶ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 115-119.

¹²⁷ *Ibid.* pp 129-133.

¹²⁸ *Ibid.* p 134.

bijgeloof heet of op wetenschap gefundeerd is, het maakt allemaal niet uit. Filosofie daarentegen focust volgens Heidegger op het *Sein*.

Heidegger gaf overigens een vergelijkbare kritiek op Cassirers tweede volume van de *Philosophie der Symbolische Formen*. Volgens Heidegger hield Cassirer te weinig rekening met het originele in-de-wereld-zijn van de mens, van de perplexiteit die hij ervaart bij het zien en voelen van de overdondering van taken en gevoelens in de wereld. Cassirer verstopt volgens Heidegger de behoeftige en zoekende mens achter de symbolische vormen.¹²⁹

Sigmund Freud was zonder meer tegen het wetenschappelijk of filosofisch gebruik van de term *Weltanschauung*, om min of meer dezelfde redenen als Heidegger. Hij zag *Weltanschauung* als een synoniem voor dogmatische metafysica en/of religie. Hij definieert de term als volgt:

*“In my opinion, then, a Weltanschauung is an intellectual construction which solves all the problems of our existence uniformly on the basis of one overriding hypothesis, which, accordingly, leaves no question unanswered and in which everything that interests us finds its fixed place.”*¹³⁰

Als de psychoanalyse al een bepaalde *Weltanschauung* uitdrukte, dan was dit de wetenschappelijke.¹³¹ Freud is, althans in dit korte essay, een notoire sciëntist en geloofde sterk in de naïeve kopietheorie. De wetenschap, waar de psychoanalyse een belangrijk deel van is, correspondeert volgens Freud met de werkelijkheid, en het is deze correspondentie die we waarheid noemen.¹³² De psychoanalyse heeft volgens Freud aan het licht gebracht dat de nood aan een dergelijk idee enkel gebaseerd is op emotionele gronden. Het kan dus nooit

¹²⁹ Kaufmann, Fritz, *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 833-834. Voor een antwoord op deze kritiek, cf infra.

¹³⁰ Freud, Sigmund, *The Question of a Weltanschauung*, in: Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey, vol. 22, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London, 1964, p 158.

¹³¹ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 213-214.

¹³² Freud, Sigmund, *The Question of a Weltanschauung*, in: Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey, vol. 22, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London, 1964, p 170.

meer dan een illusie zijn waarvoor in de wetenschap geen plaats is.¹³³ *Weltanschauungen*, en religie in het bijzonder (het grootste deel van dit artikel is een echte aanval op het geloof) moeten dus zorgvuldig buiten de wetenschap gehouden worden en kunnen onmogelijk als waarheid beschouwd worden. Freud formuleert dit nogal autoritair:

“*It is simply a fact that the truth cannot be tolerant*”¹³⁴

Iets verderop, wanneer hij het over de rol van religie in de samenleving heeft, zegt hij zelfs:

“*Our best hope for the future is that intellect – the scientific spirit, reason – in process of time establish a dictatorship in the mental life of man.*”¹³⁵

Hij geeft overigens geen verantwoording waarom dit “feit” wel degelijk een feit is. Zoals we later bij de theorie van Nelson Goodman zullen zien, is dit zeker niet zo evident als Freud dacht.¹³⁶ Het valt overigens te bezien of dit essay wel representatief is voor Freuds denken in het algemeen. In elk geval zegt Freuds vrij harde toon ons niet in de eerste plaats iets over zijn eigen theorie als geheel (daar is dit artikel een veel te marginaal werk voor), maar wel over de emotionele lading van de term *Weltanschauung* in Freuds tijd. Freuds nogal crue, emotioneel getinte en soms ronduit bitsige formuleringen tonen aan dat “*Weltanschauung*” verre van een neutraal begrip was, maar integendeel makkelijk vrij emotionele en misschien zelfs ondoordachte reacties op kon roepen.

De psychoanalytische therapeutische praktijk lijkt een andere zienswijze te impliceren dan diegene die Freud verdedigde.¹³⁷ Onder meer Carl Gustav Jung speelde hierop in. Volgens Jung diende men in een therapie altijd rekening te houden met de patiënt als mens met diens levensvisie als geheel.¹³⁸ Hoe meer “psychologisch” een bepaalde aandoening is, hoe meer ze

¹³³ Freud, Sigmund, *The Question of a Weltanschauung*, in: Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey, vol. 22, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London, 1964, p 159 & 162-164.

¹³⁴ Ibid. p 160.

¹³⁵ Ibid. p 171.

¹³⁶ Cf. infra.

¹³⁷ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, p 216.

¹³⁸ Ibid. p 219.

te maken heeft met de patiënt in zijn of haar totaliteit.¹³⁹ Het idee van de mens als geheel is overigens in het algemeen een centraal concept bij Jung. Dit geheel heeft volgens hem twee kenmerken. Aan de ene kant is er de fysiologische basis, aan de andere kant de ideeën, die we niet kunnen reduceren tot fysiologische kenmerken en die we benaderen door middel van *Weltanschauungen*.¹⁴⁰ Wereldbeelden komen vooral naar boven in de dialectiek tussen patiënt en hulpverlener. De therapeut moet er op voorbereid zijn dat de patiënt hem altijd maar verder om verantwoording zal vragen, en hij moet bereid zijn die verantwoording te geven. Wanneer de therapeut zijn eigen *Weltanschauung* wil verdedigen door in de tegenaanval te gaan of de vragen van de patiënt af te wijzen, begaat hij een cruciale fout. Een goede psychotherapeut moet daarom volgens Jung daarom altijd ook een beetje filosoof zijn, zijn eigen *Weltanschauung* durven ondervragen en ook toelaten dat anderen dat doen.¹⁴¹

5.1.3) “Wereldbeeld” in de Naoorlogse Filosofie

Tot nu toe is gebleken dat de filosofische mogelijkheden van het begrip *Weltanschauung* in het begin van de twintigste eeuw, ondanks de populariteit van de term, vrij beperkt waren. Het begrip was immers te geladen, te partijdig en te ongrijpbaar. In de tweede helft van de twintigste eeuw kwam er een nieuwe dynamiek, waarbij het begrip “wereldbeeld” meer en meer ingang vond in de Engelstalige wereld.¹⁴²

De eerste die het idee “wereldbeeld” op een nieuwe manier gebruikte, los van de *Weltanschauung*-controverse, was Ludwig Wittgenstein. Zeer belangrijk is dat Wittgenstein, net als Cassirer, voornamelijk het begrip *Weltbild* gebruikt in plaats van *Weltanschauung*. *Weltbild* was een term die al filosofisch uitgewerkt was door Dilthey, maar we kunnen veronderstellen dat de redenen waarom Wittgenstein deze term gebruikt in plaats van *Weltanschauung* vooral te maken hebben met het vermijden van onnodige controverse en indrukken van partijdigheid, om zo opnieuw zuurstof aan het begrip te kunnen geven. Sander Griffioen merkt op dat er tussen het gebruik van *Weltbild* en *Weltanschauung* toch bepaalde verschillen zijn (of zijn ontstaan). Iemand die *Weltanschauung* gebruikt, heeft het meestal

¹³⁹ Jung, Carl Gustav, *Psychotherapy and a Philosophy of Life*, in: Jung, Carl Gustav, *The Practice of Psychotherapy*, The collected Works of C. G. Jung volume 16, Translated by R. F. C. Hull, Routledge & Kegan Paul, London & Henley, 1966, p 76.

¹⁴⁰ Naugle, David, Worldview. *The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, p 219.

¹⁴¹ Jung, Carl Gustav, *Psychotherapy and a Philosophy of Life*, in: Jung, Carl Gustav, *The Practice of Psychotherapy*, The collected Works of C. G. Jung volume 16, Translated by R. F. C. Hull, Routledge & Kegan Paul, London & Henley, 1966, p 78.

¹⁴² We maken hierbij gemakshalve even abstractie van William James.

over een individueel fenomeen, dat vooral te maken heeft het dagelijks leven, en nauw verwant is aan het begrip “ideologie”. Het begrip *Weltbild* is iets objectiever, is verbonden met een bepaalde gemeenschap, en wordt niet echt geconstrueerd door individuen, maar het is aanwezig in maatschappijen.¹⁴³ Er is een sterk verband tussen de term *Weltbild* en wat Michel Foucault *episteme* noemt.

Weltbild duikt bij Wittgenstein voor het eerst op in de *Philosophische Untersuchungen*. Levensvormen en taalspelen zijn volgens Wittgenstein uitdrukkingen van een bepaald *Weltbild*. Hij ontwikkelde dit begrip verder in *Über Gewissheit* (gepubliceerd in 1969). Volgens Wittgenstein bestaan er *Weltbild*-feiten, die de basis vormen voor onze acties, taal, gedachten en oordelen. Deze feiten kunnen niet betwijfeld worden, omdat net zij definiëren wat twijfelen is. Een *Weltbild* is dus niet verifieerbaar; het wordt niet onderzocht, gekozen of bewezen. Andere feiten worden als waar gezien wanneer ze corresponderen met een onderliggend *Weltbild*. Het doorgeven van *Weltbild*en aan andere mensen gebeurt door overtuigen. *Weltbild*en worden dus niet aanvaard, ze worden *geloofd*.¹⁴⁴

In de Angelsaksische (wetenschaps)filosofie werd het denken in termen van wereldbeelden belangrijk via Michael Polanyi en vooral Thomas Kuhn, die zich voor een groot deel op Polanyi baseerde. Polanyi reageerde vooral tegen de wijd verspreide opvatting dat wetenschappelijke kennis zoveel mogelijk abstractie dient te maken van persoonlijke betrokkenheid. Kennis is volgens hem altijd persoonlijk, of dient ze dit toch zoveel mogelijk te zijn. Daarbovenop is het ook zo dat we ons onbewust zijn van het grootste deel van onze kennis. Dit deel van onze kennis noemt Polanyi de *tacit dimension*.¹⁴⁵ De manier waarop we deze kennis ervaren, is te vergelijken met het bewustzijn van een pianist of een golfer. We beschikken wel over de kennis, ze stelt ons in staat om bepaalde dingen te doen of te denken, maar toch “verschijnt” ze niet als mentale focus, ze komt niet “in” het bewustzijn, om het zo te zeggen. In feite is het opportuener om dergelijke kennis te beschouwen als een verlengstuk van het lichaam, ze vormen een manier waarop het zelf de wereld interpreteert. Omdat ze een deel van het zelf zijn, vereisen ze ook een act van *geloof*. Polanyi haalde zijn inspiratie voor

¹⁴³ Griffioen, Sander, *The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 85.

¹⁴⁴ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 156-161.

¹⁴⁵ *Ibid.* p 189.

dit laatste bij de kennistheorie van Augustinus. Het doorgeven van dergelijke kennis gebeurt zoals een ambacht of een kunst: zonder expliciete regels, zonder “handleiding”.

Zoals gezegd vond deze manier van denken algemeen ingang in de filosofische wereld via Thomas Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* (1962). Kuhn bracht niet zozeer nieuwe ideeën aan (hij borduurde vooral verder op onder andere Polanyi, Koyré, Kant en het neokantianisme, misschien zelfs op Husserl) maar het enorme succes van zijn boek (vertaald in negentien talen en ongeveer 750 000 verkochte exemplaren van alleen al de Engelstalige versie) zorgde er voor dat, na *Weltanschauung*, opnieuw een werelbeeld-achtig concept (paradigma) algemeen filosofisch gebruiksgoed werd, ditmaal met het zwaartepunt in de Angelsaksische wereld.¹⁴⁶ Op basis van Kuhns boek vond er in de wetenschapsfilosofie een omslag plaats van logisch positivisme en logicisme naar een aanpak die veel meer aandacht schonk aan de wetenschappelijke praktijk, en bijgevolg ook aan historische contexten en wereldbeelden.¹⁴⁷ Sander Griffioen spreekt zelfs van een *Kuhnian Revolution*.

De grootste kritiek binnen de wetenschapsfilosofie kwam er op de manier waarop Kuhn paradigmawissels beschreef. Hij is hier immers niet erg duidelijk. Het lijkt alsof rationaliteit geen enkele rol speelt bij wetenschappelijke revoluties en dat de “keuze” tussen paradigma’s louter afhangt van de toevallige voorkeuren van de wetenschappelijke gemeenschap.¹⁴⁸ Rationaliteit lijkt dan triviaal: ofwel is iedereen rationeel (want voor elk paradigma kunnen goede redenen gevonden worden), ofwel niemand (want voor elk goed argument kan een tegenargument gevonden worden). Het relativisme dat hiermee gepaard leek te gaan, vond zeer moeilijk ingang binnen de wetenschapsfilosofie. Kuhn nuanceerde dan ook in een later boek (*The essential Tension*) zijn standpunt. Volgens hem waren er wel degelijk criteria voor de keuze tussen concurrerende wetenschappelijke theorieën en paradigma’s. Hij noemt empirische accuraatheid en empirische “scope”, consistentie, eenvoud en “vruchtbaarheid”. Het enige dat Kuhn naar eigen zeggen wilde aantonen was dat er geen definitief *algoritme* kon gevonden worden waarop keuzes gebaseerd zijn, niet dat deze volledig willekeurig gebeuren.

¹⁴⁶ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, p 196.

¹⁴⁷ Thagard, Paul, *From the Descriptive to the Normative in Psychology and Logic*, in: *Philosophy of Science* 49, 1(Mar. 1982), p 25.

¹⁴⁸ Nola, Robert & Sankey, Howard (eds), *After Popper, Kuhn, and Feyerabend : recent Issues in Theories of scientific Method*, Kluwer academic, Dordrecht, 2000, pp 125-126.

Naast paradigmawissels was er nog een ander thema dat voor controversie zorgde. Dit thema is bovendien van bijzonder belang voor onze algemene probleemstelling. In het meest controversiële hoofdstuk van *The Structure of Scientific Revolutions (Revolutions as Change of Worldview)*, lijkt Kuhn te zeggen dat de wereld zélf verandert wanneer er een paradigmawissel optreedt. Wetenschappers binnen verschillende tradities praten soms zodanig naast elkaar dat het lijkt alsof ze elk in een verschillende wereld werken. Het is voor deze situatie dat Kuhn zich bediende van de term “*incommensurability*”. Kuhn gebruikte in de oorspronkelijke editie het klassieke voorbeeld van de Necker-kubus en voorbeelden uit de Gestalt-psychologie als illustraties hiervan.. Later herformuleerde hij dit naar voorbeelden over taal en taalgemeenschappen, die binnen de filosofie populairder waren.¹⁴⁹ Dit was misschien geen goed idee, het zorgde voor een aantal misverstanden.¹⁵⁰

Kuhn’s concepten en manier van denken zijn op hun beurt ook weer een eigen leven gaan leiden. Volgens Kuhn was er enkel in de natuurwetenschappen sprake van paradigma’s. Al de rest (de menswetenschappen, maar ook religie, kunst,) was volgens hem preparadigmatisch. Desalniettemin werd het begrip “paradigma” gemeengoed in de sociale wetenschappen. Het werd bovendien meer en meer gebruikt als een goed klinkend synoniem voor “wereldbeeld”, en minder en minder in de oorspronkelijke betekenis uit *The Structure of scientific Revolutions*.¹⁵¹

5.1.4) “World view” in de Menswetenschappen

Het begrip “*world view*” vond in de twintigste eeuw stilaan ook zijn weg in de menswetenschappen, vooral in de culturele antropologie. Voor de Tweede Wereldoorlog gebeurde dit in een vrij beperkte mate. Mensen als Franz Boas, Ruth Benedict en Margaret Mead, die op zoek gingen naar manieren om culturele diversiteit te beschrijven als een overkoepelend betekenisgevend ideëel systeem, waren veeleer uitzondering dan regel.¹⁵²

Tussen 1955 en 1960 veranderden de sociale wetenschappen echter op een radicale manier. Voor 1955 was het behaviourisme zonder meer dominant. Op het einde van de jaren ’50 kwam het op de helling te staan. In de psychologie ontstonden er meer cognitieve visies op

¹⁴⁹ Grandy, Richard, *Kuhn’s World Changes*, in: Nickles, Thomas (ed), *Thomas Kuhn*, Cambridge University Press, s.l., 2003, pp 256-257.

¹⁵⁰ Cf. infra.

¹⁵¹ Rowe, William, *Society after the Subject, Philosophy after the Worldview*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 85.

¹⁵² Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l, pp 25-30.

gedrag en leerprocessen. In de taalkunde toonde Noam Chomsky aan dat het behavioristische grammaticaconcept niet overeenstemde met de grammatica van natuurlijke talen, en in de culturele wetenschappen begonnen mensen als Geertz, Goodenough, Hall, Schneider en Wallace culturen te beschouwen als gecodeerde symbolische systemen, eerder dan als gestructureerde gedragingen. Volgens Roy D'Andrade is dit vooral te danken aan de opkomst van de computer. Men ging de mens op een manier benaderen die analoog was aan die waarmee men de werking van een computer beschreef. Het alternatief dat in de culturele wetenschappen uitgewerkt werd beschouwde cultuur als een vorm van kennis, volgens Goodenough op basis van regels die vergelijkbaar zijn met die van een computerprogramma. Zoals een computer ageert door middel van een computerprogramma, zo zou een mens moeten handelen door middel van een soort "cultureel programma". Dit leidde tot de ontwikkeling van min of meer formele beslissingsmodellen, waarbij men probeerde door middel van een klein aantal regels een zo verscheiden mogelijke *output* te genereren.¹⁵³ Een van de concepten die daarvoor gebruikt werden, was "world view".¹⁵⁴ Opvallend was dat de term nog altijd zeer vaag bleef, en misschien net daarom toch vrij populair was.¹⁵⁵

In de antropologie werd de term "world view" of wereldbeeld vooral gebruikt in discussies rond de zogenaamde Sapir-Whorf-hypothese over linguïstische relativiteit. In de etnosemantiek, die toen als min of meer nieuwe discipline ontstond, probeerde men culturen te karakteriseren door hun taal, en dan vooral de manier waarop ze namen geven, te bestuderen.¹⁵⁶

Deze discussie gaat terug tot het werk van Wilhelm von Humboldt, en had in de antropologie vooral invloed via Franz Boas en Robert Redfield.¹⁵⁷ Opvallend is dat de meeste aanhangers ervan wereldbeeld enkel met taal verbonden, niet met conceptuele systemen. Men was er

¹⁵³ D'Andrade, Roy, *Cultural Meaning Systems*, in: Richard A. Shweder and Robert A. Levine (ed), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp 88-89.

¹⁵⁴ Zelfs Michael Kearney gebruikt in zijn invloedrijk boek over het concept "world view" nog software als metafoor voor *world view universals*. Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l., 1984, p 43.

¹⁵⁵ Griffioen, Sander, *The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 83 & 93.

¹⁵⁶ Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l, p 32.

¹⁵⁷ Griffioen, Sander, *The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, pp 91-92.

algemeen van overtuigd dat wetenschap zich op een soort meta-niveau bevond, dat niet beïnvloed werd door iets als wereldbeelden.¹⁵⁸

Naast de vaagheid, of misschien deels ook daardoor, was er nog een ander probleem met het gebruik van “*world views*”. Er ontstond stilaan een onoverbrugbare kloof tussen culturele “input” en “output”, tussen de regels en de werking van het “computerprogramma”. Het begrip “cultuur”, en in zijn spoor “wereldbeeld”, werd meer en meer ideeël, een kwestie van overtuigingen, opvattingen en ideeën van een geabstraheerd individueel subject dat niets meer met de fysische wereld of de sociale omgeving te maken had. Het concept “wereldbeeld” werd op den duur een synoniem voor kosmologie en/of ethos¹⁵⁹, een geheel van proposities, waarbij het niet meer belangrijk was of men deze in een betekenisvol geheel kon plaatsen.

Vanaf ongeveer 1970 kwam ook deze visie onder druk te staan. De cognitieve, subjectivistische visie op cultuur kreeg al van bij haar ontstaan kritiek van culturele evolutionisten, die cultuur beschouwden als sociaal doorgegeven middelen waarmee gemeenschappen zich aanpasten aan hun materiële omgeving¹⁶⁰, maar vanaf de jaren zeventig kwam er een meer algemene en relevante kritiek op, die vooral het gevolg was van de te grote abstractie van het concrete individu. Wereldbeelden werden zoals gezegd minder en minder gezien als gegrond in de concrete leefwereld, en meer en meer als abstract beschouwd. De cultuurwetenschappen in het algemeen en de antropologie in het bijzonder vervreemdden dus van hun onderzoeksobject, de concrete mens. Onder andere Clifford Geertz, John Searle en Donald Davidson gaven hier kritiek op. Geertz schreef onder andere het volgende:

“Nothing has done more, I think, to discredit cultural analysis than the construction of impeccable depictions of formal order in whose actual existence nobody can quite believe.”

“To set forth symmetrical crystals of significance, purified of the material complexity in which they were located, and then attribute their existence to autogenous principles of order ,

¹⁵⁸ Griffioen, Sander, *The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 99.

¹⁵⁹ Kearney, Michael, *World View Theory and Study*, in: *Annual Review of Anthropology* 4 (1975), p 248.

¹⁶⁰ D’Andrade, Roy, *Cultural Meaning Systems*, in: Richard A. Shweder and Robert A. Levine (ed), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p 110.

*universal properties of the human mind, or vast , a priori weltanschauungen, is to pretend a science that does not exist and imagine a reality that cannot be found.*¹⁶¹

Geertz gaf een voorbeeld dat paradigmatisch zou worden voor de kritiek op dergelijke achterliggende conceptuele schema's. Hij doet dit door een beschrijving te geven van een strijkkwartet. Wat we cultuur noemen, en wat we dus bestuderen in de cultuurwetenschappen, is de concreet gespeelde muziek zelf, niet de achterliggende gedachten, de partituur, de vaardigheid,... die nodig zijn om te kunnen spelen.¹⁶² John Searle gaf een ander voorbeeld. Trouwen als activiteit is niet hetzelfde als alles weten wat er te weten valt over trouwen als culturele instelling.¹⁶³ Searle ontwikkelde overigens als alternatief een theorie die cultuur niet meer ziet als onderdeel van het subject, maar als entiteiten in de wereld. Een culturele "regel" creëert volgens Searle een object, ze stelt vast dat bepaalde dingen gelden als entiteit. Cultuur bestaat dus volgens Searle uit *constitutive rules*. De parallel met Cassirers filosofie der symbolische vormen en het neokantianisme in het algemeen is duidelijk. Het verschil is dat in de filosofie der symbolische vormen élk object het resultaat is van een dergelijke symbolische activiteit. Naast Searle ontwikkelden ook anderen, onder andere David Schneider, soortgelijke theorieën.¹⁶⁴ Cassirer werd echter zelden of nooit geciteerd.

5.1.5)"Folklore Study"

Clifford Geertz ergerde zich dus aan de in zijn ogen overdreven afstandelijkheid en abstractie in de antropologie, en weet dit aan het gebruik van *Weltanschauungen* of aanverwante concepten. Het is opvallend dat de situatie in de zogenaamde *folklore study* anders was. Linda Dégh formuleert het op de volgende manier:

"Folklorists are more specific in their interpretation of worldview expressed in the confines of folklore utterances than anthropologists, whose description of worldview is more encompassing and inconcrete, sometimes overlapping with culture, ethos, behaviour, cognition, magic thinking, etc. Worldview for folklorists is not an organizing factor but rather the contextualizing, localizing, concretising element that turns the global into local, the empty formula into meaningful reality, and the traditional episode into a familiar occurrence. That

¹⁶¹ Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p 20.

¹⁶² Ibid. pp 11-12.

¹⁶³ D'Andrade, Roy, *Cultural Meaning Systems*, in: Richard A. Shweder and Robert A. Levine (ed), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp 90-91.

¹⁶⁴ Ibid. pp 93-96.

*is to say, worldview is not an abstraction but part of an active and persuasive elaboration of traditional material, the framing of the folklore text by its ad hoc formulator who fits it into the cultural-conceptual scheme of its audience”.*¹⁶⁵

Een *world view* is dus geen overkoepelend conceptueel schema (zoals dat waar ook Davidson kritiek op heeft, zie verder), maar staat veel dichter bij het Wittgensteiniaanse begrip levensvorm. In de late jaren '60 distantieerde de *folklore study* zich van het begrip *world view*, om over te gaan naar geünificeerde conceptuele systemen en ideaaltypische formuleringen in de hoop om een binnen de discipline algemeen aanvaarde methodologische canon te formuleren. Pogingen hiertoe mislukten, en er kwam een terugkeer naar de diversiteit van het veldwerk zelf, en met die terugkeer verscheen ook het concept *world view* terug op het toneel, hoewel de specifieke term niet altijd gebruikt werd.¹⁶⁶ In feite is dit hetzelfde idee als wat Cassirer voorstelt. Cassirer wou vermijden de diversiteit van de menselijke cultuurproductie in een vooraf opgesteld keurslijf te steken, in plaats daarvan vertrekken van de diversiteit en pas nadien nagaan hoe deze diversiteit in een betekenisvol geheel gearticuleerd kan worden.¹⁶⁷

In deze discipline was dus exact het tegengestelde gaande van wat Geertz beweerde. Het begrip wereldbeeld zorgt in de *Folklore Study* juist voor een terugkeer naar de concrete leefwereld in plaats van een abstractie ervan.

5.2) Inhoudelijke Analyse

Nadat we in het vorige hoofdstuk de historische en sociologische context van het concept “wereldbeeld” hebben proberen duidelijk maken, kunnen we in dit hoofdstuk overgaan naar een meer inhoudelijke behandeling. De twee hoofdstukken die we hier vernoemd hebben lopen vanzelfsprekend gedeeltelijk door elkaar. Een heel aantal namen uit het meer historische hoofdstuk komen nu terug, en daarnaast is ook dit inhoudelijk hoofdstuk in een beperkte mate historisch gestructureerd. We beginnen dan ook met de vader van de wereldbeeldentheorie, Wilhelm Dilthey.

¹⁶⁵ Dégh, Linda, *The Worldview Approach to Worldview in Folk Narrative Study*, in: *Western Folklore*, 53, 3 (Jul. 1994), p 247.

¹⁶⁶ *Ibid.* p 246.

¹⁶⁷ cf. *supra*.

5.2.1. Dilthey

Volgens Dilthey zijn *Weltanschauungen* interpretaties van de realiteit, uitdrukkingen van de betekenis van de wereld. Een *Weltanschauung* functioneert als algemeen perspectief op het leven vanwege een persoon.¹⁶⁸ Haar doel is het beschouwen van het geheel. Ze brengt eenheid in de ervaring en actie van de mens, en heeft als dusdanig *macht*.

Een *Weltanschauung* bestaat volgens Dilthey uit drie verschillende delen: een *Weltbild*, een *Lebenswürdigung* (waardering van het leven) een *Lebensführung* (ethos, manier waarop het leven geleid wordt). Van deze drie delen is het *Weltbild* de belangrijkste.¹⁶⁹ Verschillen in *Weltanschauung* kunnen volgens Dilthey teruggevoerd worden tot een verschil in *Weltbild*. De reden waarom Dilthey dan niet simpelweg alleen over *Weltbild* spreekt en niet over *Weltanschauung* is dat een *Weltbild* volgens Dilthey een abstractie is, en een *Weltanschauung* enkel kan bestaan in de concrete leefwereld van de mens. Een *Weltbild* mag dan wel de basis zijn, maar het kan zich enkel uitdrukken via kunst, religie of filosofie¹⁷⁰, via een concrete *Lebensführung* of *Lebenswürdigung*. Voor onze algemene probleemstelling is dit echter een probleem te veel. We hebben er immers voor gekozen om wereldbeeld als transcendentiaal concept te beschouwen, en dat brengt met zich mee dat het absoluut geen probleem is om wereldbeelden als gedeeltelijk losstaand van de concrete ervaring te zien. Een wereldbeeld is in dit opzicht immers de *vorm* van onze ervaring, en behoort dus noodzakelijkerwijze zelf niet tot deze ervaring. Het is dus voldoende om ons concept wereldbeeld gelijk te stellen met Dilthey's *Weltbild*, en *Weltanschauung* te laten voor wat het is.

Naast "*Weltanschauung*" en de verschillende delen waaruit dit concept bestaat, onderscheidt Dilthey ook *Lebensstimmungen*, die hier volledig los van staan. Het is niet echt heel duidelijk wat hij hiermee bedoelt. Vermoedelijk gaat het over algemene houdingen ten opzichte van het leven zoals optimisme of pessimisme die niet binnen het *Weltanschauung*-schema passen. Het valt overigens op dat Dilthey over het algemeen niet erg duidelijk is wat hij met de termen rond *Weltanschauung* bedoelt. Hij gebruikt ze op een nogal vrijblijvende manier. Rudolf Makkreel noemt de *Weltanschauungslehre* dan ook het zwakste deel van Dilthey's filosofisch

¹⁶⁸ Makkreel, Rudolf A., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, pp 345-346.

¹⁶⁹ Makkreel, Rudolf A., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, p 351.

¹⁷⁰ *Niet* via wetenschap. Dit is een belangrijke nuance in Dilthey's zogenaamd relativisme. Dilthey zag *Weltanschauungen* als uitdrukkingen van de menselijke cultuur, van het menselijk subjectief leven, en wetenschap was daar volgens hem geen deel van.

systeem.¹⁷¹ Hier valt inderdaad iets voor te zeggen. Zijn theorie is in feite een nog niet gesystematiseerd amalgaam van thema's die door latere auteurs meer uitgewerkt en gedefinieerd zullen worden. Zo zegt Dilthey onder andere dat *Weltanschauungen* ook te maken hebben met ultieme levensvragen, zonder daar echt specifiek op in te gaan. Daarnaast kan een claim tot een bepaald wereldbeeld niet bewezen worden door filosofie of wetenschap. De filosofie zélf hangt vast aan een wereldbeeld. In de moderne tijd is er een pluraliteit van concurrerende *Weltanschauungen*, een “*streit der Weltanschauungen*”. In historisch perspectief zijn deze allemaal relatief, maar bekeken vanuit een interesse voor de “mysterie van het universum” zijn ze allemaal waar.¹⁷²

Het spreekt vanzelf dat deze laatste formulering de problemen ietwat omzeilt. Dilthey werkte de filosofisch implicaties hiervan niet echt uit, en werd door de onduidelijkheden binnen zijn *Weltanschauungslehre* niet echt consistent geïnterpreteerd door zijn tijdgenoten en door latere filosofen. Dilthey is dus vooral belangrijk omdat via hem een aantal begrippen (*Weltanschauung* en *Weltbild*) ingang hebben gevonden, eerder dan omwille van zijn filosofische positie.

5.2.2) Wereldbeelden als Therapie en Oplossingen voor Existentiële Problemen

Zoals we zojuist gezien hebben, was Dilthey al van mening dat *Weltanschauungen* sterk verbonden zijn met zogenaamde “levensvragen”. Dit gaf aanleiding tot een visie op wereldbeelden als een soort probleemoplossende algemene systemen, zelfs op een bepaalde manier als therapie. Karl Jaspers ging hier vrij ver in, en had ook het meeste invloed op dit vlak.

Karl Jaspers

Jaspers beschouwt wereldbeelden als manieren om met existentiële problemen om te gaan. Hij definieert in “*Psychologie der Weltanschauungen*” *Weltanschauung* als het samengaan van een zekere attitude (*Einstellung*) en een *Weltbild*, een objectieve representatie van de wereld als geheel. *Einstellung* en *Weltbild* zijn bovendien beiden gegrond in één gemeenschappelijk principe, dat Jaspers *Das Leben des Geistes* noemt. Dit “geestesleven” is

¹⁷¹ Makkreel, Rudolf A., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, p 345.

¹⁷² Griffioen, Sander, *The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 87.

bepalend voor de manier waarop de mens reageert op conflicten, lijden, schuld en de dood, dingen die Jaspers in één begrip verenigt met de term *Grenzsituationen*. Het geestesleven zoekt bij *Grenzsituationen* naar houvast en vindt dit op verschillende manieren, die door Jaspers geïdentificeerd worden met verschillende types van *Das Leben des Geistes*.

De mens kan via het geestesleven bijvoorbeeld zijn houvast vinden in skepticisme of nihilisme aan de ene kant, of in een ervaring van het oneindige aan de andere kant. Daarnaast zal hij ook zeer vaak op zoek gaan naar een houvast in bepaalde grenzen, die door Jaspers “schelpen” worden genoemd. Deze schelpen worden vernietigd door het optreden van *Grenzsituationen*. De mens kan echter niet zonder schelpen, en zal altijd op zoek gaan naar nieuwe als de oude ten onder gegaan zijn. Uit de confrontaties van het *Leben des Geistes* met *Grenzsituationen* ontstaan volgens Jaspers objectivaties van de krachten van datzelfde geestesleven. Deze objectivaties zijn wat Jaspers *Weltbildern* noemt. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen een mythologisch-demonisch en een filosofisch *Weltbild*. Een *Einstellung* aan de andere kant is een subjectivatie van *das Leben des Geistes*, en de motivatie en de motor van het menselijk handelen.¹⁷³

Het probleem met een dergelijk interpretatie van een wereldbeeld als oplossing voor existentiële problemen is er opnieuw een van vooronderstellingen. Als een wereldbeeld een gevolg is van existentiële problemen, waar komen die problemen dan vandaan? Waarom zijn *Grenzsituationen* eigenlijk *Grenzsituationen*? Een grenservaring lijkt iets te zijn dat de manier van denken en voelen van een persoon grondig door elkaar schudt, maar wie of wat bepaalt er wanneer een situatie een grenssituatie is? Het lijkt aannemelijk dat iemand van wereldbeeld *verandert* na een traumatische ervaring, na iets dat op een of andere manier niet in zijn of haar wereldbeeld past. Er is echter een verborgen probleem. Hoe kan men iets identificeren dat niet in een wereldbeeld past? Hoe kan men het onnoembare benoemen? Dit kan enkel gebeuren vanuit een ander wereldbeeld, een ander conceptueel systeem, maar een dergelijk systeem is enkel na de grenservaring aanwezig, wanneer de persoon in kwestie zich heeft “bekeerd” tot dit ander wereldbeeld. Men kan dus pas achteraf van een grenservaring zeggen dat het een grenservaring was. In plaats van te zeggen dat wereldbeelden een gevolg zijn van grenservaring of existentiële problemen, lijkt het omgekeerde aannemelijker: dat grenservaringen en existentiële problemen geconstrueerd worden door en vanuit

¹⁷³ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 124-126.

wereldbeelden. Een “theorie” over bijvoorbeeld het leven na de dood ontstaat niet als gevolg van de vraag ernaar vanuit een wetenschap, maar de vraag ernaar ontstaat door de reflectie op de “theorie”.

Op dezelfde manier kunnen we ook een antwoord geven op Heideggers kritiek.¹⁷⁴ Volgens Heidegger verstopte Cassirer de zoekende en behoeftige mens achter de symbolische vormen. Net zoals bij Jaspers, lijkt het tegenovergestelde echter veel aannemelijker. De verbazing over de wereld, de twijfel en de behoefte ontstaan juist *dankzij* de symbolische vormen.

Leo Apostel en de vzw Worldviews

Ook Leo Apostel zag wereldbeelden in essentie als probleemoplossend. Het verschil met iemand als Jaspers bestaat erin dat het hier niet om enkel maar een beschrijving van wereldbeelden gaat, maar om een toekomstgericht project met een sterke ethische inslag. De interdisciplinaire vzw Worldviews die onder impuls van Apostel werd opgericht, stelt zich het opstellen van een wereldbeeld tot doel. Vanzelfsprekend is er ook een sterke beschrijvende factor (men moet immers weten wat men nu eigenlijk aan het opstellen is), maar deze staat louter in functie van de ethische doelstelling. Apostel vertrekt van de vaststelling dat we ten eerste meer dan ooit in een pluralistische samenleving leven, die langzaam aan meer gefragmenteerd wordt en waarin het voor het individu steeds moeilijker wordt richting en identiteit te vinden. Daarbij komt nog dat de moderne wetenschap hem of haar hierbij niet kan helpen, wegens te versnipperd, te professioneel, te veel vakjargon, te uitgebreid,...¹⁷⁵ Het doel dat Apostel en de vzw Worldviews stellen is in feite min of meer therapeutisch: het opnieuw aanreiken van een beeld van het geheel, ervoor zorgen dat het individu zich opnieuw thuis kan voelen in de wereld. Bovendien willen ze dit doen op basis van resultaten uit de wetenschap (zonder wereldbeelden echter tot wetenschap te reduceren) en op een zo coherent mogelijke manier.¹⁷⁶

¹⁷⁴ cf supra.-

¹⁷⁵ Apostel, Leo & Van der Veken, Jan, *Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*, Uitgeverij Pelckmans, s.l., 1991 p 8 & 17.

¹⁷⁶ Ibid. p 22-25.

Concreet stelt de consensustekst van de vzw Worldviews (“*Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*”) dat wereldbeelden een antwoord moeten geven op de volgende zeven existentiële vragen:¹⁷⁷

- 1) Hoe zit de wereld in essentie in elkaar?
- 2) Welke algemene verklarende principes zijn er? Waarom is de wereld zoals ze is? Waarom is er iets en niet niets?
- 3) Hoe waarderen wij de globale werkelijkheid? Waarom is iets goed of kwaad, mooi of lelijk?
- 4) Welke toekomstmogelijkheden zijn er? Waar gaat de mensheid, het leven, het zijnde naartoe? Wat is de zin van dood?
- 5) Wat beïnvloedt onze voorstelling van de werkelijkheid? Hoe verwerven we kennis?
- 6) Wat kunnen of moeten wij met de wereld doen? Welk effect kunnen of moeten geneeskunde, toegepaste wetenschappen, politiek,.. hebben?
- 7) Wat zijn de alternatieve antwoorden? Hoe kunnen deze in ons wereldbeeld geïncorporeerd worden?

Op het eerste zicht heeft deze lijst met “levensvragen” hetzelfde probleem als Jaspers “grenservaringen”. Waarom zijn deze problemen eigenlijk problemen? Ook Apostel lijkt het probleem om te draaien. Existentiële problemen komen niet zomaar uit de lucht gevallen, ze zijn zelf het product van een bepaalde manier van leven of zijn, van een wereldbeeld op zich. De mens kon zich bijvoorbeeld maar vragen beginnen stellen over de toekomst na de ontwikkeling van toekomstgerichte ideologieën als Zoroastrisme, Jodendom, Christendom en Marxisme. Het leven na de dood is pas een probleem geworden *nadat* het gethematiseerd werd door een godsdienst, niet ervoor.

Toch hebben deze categorieën een zekere waarde. Ze zijn een samenvatting van mogelijke existentiële problemen uit de Westerse ideeëngeschiedenis, en ze passen daarom in het project van de vzw Worldviews. Diens eerste bekommernis is immers, zoals we gezien hebben, het opstellen van een nieuw wereldbeeld voor de Westerse mens. Of dit eigenlijk wel mogelijk is, is een andere zaak, maar deze zeven thema’s lijken een vrij adequate weergave van de noden waaraan een dergelijk nieuw wereldbeeld moet voldoen. Er is echter een nuance. Vanwege de

¹⁷⁷ Apostel, Leo & Van der Veken, Jan, *Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*, Uitgeverij Pelckmans, s.l., 1991, pp 29-55.

culturele bepaaldheid van deze existentiële problemen, kunnen deze enkel een leidraad zijn voor de *toekomstige* constructie van een wereldbeeld, en dan nog enkel binnen de Westerse wereld. Als methode om het wereldbeeld van anderen (of de Ander) te begrijpen, zijn ze zonder enige twijfel ongeschikt. In tegenstelling tot wat Apostel zelf voorstelt¹⁷⁸, kan er dus geen sprake van zijn deze lijst met existentiële problemen te gebruiken als methodologie voor antropologisch onderzoek.

5.2.3) Zijn wereldbeelden in proposities formuleerbaar?

De onmogelijkheid van de formulering van wereldbeelden als antwoorden op existentiële vragen brengt grote consequenties met zich mee. Zoals we gezien hebben, kunnen we er niet van uitgaan dat wereldbeelden een antwoord zijn op een probleem, omdat het net een wereldbeeld is dat bepaalt dat een probleem een probleem is. We kunnen ons de vraag stellen of dit niet geldt voor alle pogingen om wereldbeelden te formuleren als proposities die zelf wereldbeeld-onafhankelijk zijn. Deze manier van denken is binnen de antropologie vrij breed verspreid. Onder meer Michael Kearney, die zeer veel invloed gehad heeft, definieert een wereldbeeld als een samenhangende verzameling onderliggende vooronderstellingen, die bij voorkeur geformaliseerd zijn. Kearney zet echter ook al een stap in de (naar onze mening) goede richting door te stellen dat ten eerste proposities in verband met wereldbeelden “*as if-statements*” zijn, in die zin dat gedrag verklaard wordt *alsof* het geregeld wordt door dergelijke principes. Bovendien zegt Kearney dat de basisprincipes van een wereldbeeld (ruimte, tijd, causaliteit,...) meestal niet formuleerbaar zijn door de “eigenaars” van het wereldbeeld in kwestie.¹⁷⁹

Ook William Jones, die de basistekst schreef voor een conferentie voor voornamelijk antropologen rond het thema *world view* uit 1968¹⁸⁰, stelt iets dergelijks voor. Jones herformuleert de problematiek van het concept “world view” in termen van impliciete overtuigingen (“unformulated beliefs”¹⁸¹). Een wereldbeeld is volgens hem niet meer dan een verzameling impliciete overtuigingen die op een zo breed mogelijk gebied van de menselijke leefwereld van toepassing zijn. Hij stelt die overtuigingen voor als vectoren, waarbij de specifieke positie die een persoon inneemt met betrekking tot een bepaald thema, als een punt

¹⁷⁸ Apostel, Leo & Van der Veken, Jan, *Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*, Uitgeverij Pelckmans, s.l., 1991, p 55.

¹⁷⁹ Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l., 1984, p 36 & 46-47.

¹⁸⁰ “*Conference on World Views, Their Nature and their Role in Culture*”

¹⁸¹ Jones, W.T., *World views: their Nature and their Function*, in: *Current Anthropology* 13 (1), p 80.

op deze vector voorgesteld wordt. Als we een vector hebben die van “eenvoud” naar “complexiteit” loopt, dan zal een persoon of cultuur die duidelijkheid en eenvoud hoog in het vaandel draagt, afgebeeld worden als een punt aan de “eenvoud”-kant van de vector. Jones zelf onderscheidt zelf zes verschillende “vectoren”: een tussen *eenvoud* en *complexiteit*, tussen *statisch* en *dynamisch*, tussen *continuïteit* en *onderbrokenheid*, tussen *onmiddellijkheid* en *bemiddeling*, tussen *scherpte* en *vaagheid* en tussen *spontaniëteit* en *dwang*. Hij geeft zelf toe dat de keuze vrijblijvend is, en dat is meteen ook het grootste probleem ervan. Het is niet duidelijk waarom deze “vectoren” zijn wat ze zijn. Waarom deze zes en geen andere? Bovendien lijken ze elkaar ook nogal sterk te overlappen, wat in een context van wereldbeelden een groot probleem is. Wanneer twee basisstellingen elkaar overlappen, wil dat zeggen dat ze ergens nog iets gemeenschappelijks hebben, en dat ze dus geen echte basisstellingen in de letterlijke zin van het woord zijn. Dergelijke basisstellingen zijn echter juist dat waar we naar op zoek zijn wanneer we het over wereldbeelden hebben.

Daarnaast stelt ook het begrip coherentie ons voor problemen. Hoe bepalen we of iets coherent is? Normaal gezien door het te toetsen aan een verzameling principes waarvan we uitgaan dat ze universeel zijn, of toch tenminste universeler dan de principes die getoetst worden. Maar hoe kan het eigenlijk dat dergelijke principes universeel zijn? Hier hebben we twee mogelijkheden. Ofwel leiden we deze principes af uit domeinen waarvan we als onderzoeker denken dat ze universeel zijn (bijvoorbeeld wiskunde of fysica). In dat geval schieten we ons doel voorbij, want wat we dan aan het doen zijn is het wereldbeeld dat we willen bestuderen herformuleren in termen van ons eigen wereldbeeld, en het hele punt van een aanpak door middel van wereldbeelden is net om dit te vermijden. Als tweede mogelijkheid zouden we dergelijke principes kunnen afleiden uit bijvoorbeeld cross-culturele antropologische observatie. Dit is al helemaal geen optie, omdat empirische observatie juist het doel van een methodologie op basis van wereldbeelden is, en niet het startpunt ervan. Moest dit wel het geval zijn, zouden we eerst aan observatie moeten doen zonder wereldbeelden te gebruiken, om daarna te observeren door middel van wereldbeelden.

5.2.4) Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein was zich bewust van dergelijke problemen rond het begrip wereldbeeld en formuleerde er een antwoord op in een reeks notities die in 1969 postuum werden uitgebracht onder de titel *Über Gewissheit*. Wittgenstein reageerde met deze verzameling aforismen op een stelling van George Moore, die verdedigde dat er een aantal waarheden en

zekerheden zijn die we zeker weten, niet op basis van argumentatie, maar als gevolg van *common sense* (in de artikels “*A Defense of Common Sense*” en “*Proof of an external World*”).¹⁸² Wittgenstein valt dit standpunt aan op basis van zijn theorie uit de *Philosophische Untersuchungen*. Hij geeft aan Moore toe dat er inderdaad een aantal “waarheden” zijn die we niet kunnen missen (bijvoorbeeld dat het universum ouder is dan onze eigen leeftijd), die we vooronderstellen wanneer we leven en deelnemen aan taalspellen en die we als kind aangeleerd hebben. Het is echter niet zo dat deze vooronderstellingen als kennis gelden. Ze passen immers niet in het taalspel dat met “weten” is geassocieerd. Het heeft geen enkele zin om te zeggen “ik weet dat de aarde ouder is dan 25 jaar” of “ik weet dat deze stoel echt bestaat”. Er is immers geen enkele reden waarom we dat zouden doen. Iemand die deze dingen aangeleerd heeft als kind, heeft geen enkele behoefte om ze als “waarheid” te horen verkondigen door iemand anders. Een wereldbeeld wordt, in tegenstelling tot bijvoorbeeld een hypothese, nooit uitgesproken.¹⁸³ Een wereldbeeld is dus geen hypothese, en bijgevolg ook niet falsifieerbaar. Dit brengt met zich mee dat het ook geen enkele zin heeft om “wereldbeeldenproposities”, zo deze al zouden kunnen bestaan, te proberen formuleren.

Iemand bij wie onze “wereldbeeld-vooronderstellingen” niet aanwezig zijn, kunnen we enkel *overtuigen* op dezelfde manier als we een kind de vooronderstellingen aanleren. De persoon in kwestie slikt ze of slikt ze niet. Als hij dat niet doet, moeten we op een bepaald moment stoppen met proberen overtuigen.¹⁸⁴ Het enige dat we dan nog kunnen doen is de ander voor nar of ketter uitmaken. Rationele argumentatie komt er in dit geval niet aan te pas, we proberen de ander te overtuigen door middel van slagzinnen en slogans.¹⁸⁵

De “waarheid” van dergelijke zinnen wordt altijd geaccepteerd omdat het tegendeel onvoorstelbaar is. Wittgenstein linkt dit aan het begrip “*Weltbild*” in de paragrafen 93 tot 97, die de basis vormen van Wittgensteins definitie van het begrip “wereldbeeld”.¹⁸⁶

93 *De zinnen die weergeven wat Moore “weet” zien er allemaal zo uit, dat je je moeilijk kan voorstellen waarom iemand het tegendeel zou geloven. Bij voorbeeld de zin, dat Moore zijn hele leven op korte afstand van de aarde is gebleven. – Weer kan ik hier over mezelf in plaats*

¹⁸² Wittgenstein, Ludwig, *Over Zekerheid*, Vertaald door Sybe Terwee, Boom Meppel, Amsterdam, 1977, pp 8-10.

¹⁸³ Ibid. § 167, pp 62-63.

¹⁸⁴ Ibid. § 238, pp 72.

¹⁸⁵ Ibid., § 610, p 136.

¹⁸⁶ Ibid. pp 49-50.

van Moore spreken. Wat zou me ertoe kunnen brengen, het tegendeel daarvan te geloven? Ofwel een herinnering, ofwel dat het me gezegd werd. – Alles wat ik gezien of gehoord heb, geeft me de overtuiging dat geen mens zich ooit ver van de aarde heeft verwijderd. Niets in mijn wereldbeeld spreekt voor het tegendeel.

94 Maar mijn wereldbeeld houd ik er niet op na, omdat ik me van de juistheid ervan heb overtuigd; ook niet omdat ik van de juistheid overtuigd ben. Nee, het is de overgeleverde achtergrond, waartegen ik tussen waar en onwaar onderscheid.

95 De zinnen die dit wereldbeeld beschrijven zouden tot een soort mythologie kunnen behoren. En hun rol lijkt op die van spelregels, en het spel kan je ook zuiver in de praktijk leren, zonder uitgesproken regels.

96 Je zou je kunnen voorstellen dat bepaalde zinnen die de vorm van ervaringszinnen hebben, verstard waren en als bedding voor de niet gestolde, vloeibare ervaringszinnen fungeerden; en dat deze verhouding met de tijd veranderde, doordat vloeibare zinnen stolden en vaste vloeistoffen werden.

97 De mythologie kan weer vloeibaar worden, de rivierbedding van de gedachten zich weer verleggen. Maar ik maak onderscheid tussen de beweging van het water in de rivierbedding en het zich verleggen van de bedding; hoewel er geen scherpe scheiding is tussen het een en het ander.

Wittgensteins formuleringen doen sterk aan Cassirer denken, omwille van verschillende redenen. Net als bij Cassirer zijn ook bij Wittgenstein de structurerende principes van de fenomenale wereld immanent. Ze bevinden zich niet op een overkoepelend niveau, maar ontstaan door het “stollen” van bepaalde ervaringen (hoewel Wittgenstein het enkel bij zinnen¹⁸⁷ houdt) uit de flux. Dit staat in tegenstelling tot bijvoorbeeld de *world-view* traditie in

¹⁸⁷ Men zou daarom kunnen denken dat bij Wittgenstein wereldbeelden dus wel degelijk in proposities formuleerbaar zijn. Toch is dit mijns inziens niet het geval. Wereldbeelden zijn bij Wittgenstein immers niet formuleerbaar, ze zijn *geformuleerd*. Dit is een belangrijk verschil. Het heeft geen nut om dergelijke gestolde zinnen toch te proberen formuleren. Ze vormen immers geen kennis, ze behoren niet tot het taalspel dat met “weten” is geassocieerd. Wat we mijns inziens wel kunnen doen, is de *vorm* van dergelijke zinnen bepalen. Door het bestuderen van de structuur van gestolde en vloeibare zinnen, kunnen we toch tot een zekere vorm van relevante kennis van de gestolde zinnen komen.

de culturele antropologie, waarbij dergelijke principes meestal als achter- of bovenliggend, of toch in ieder geval op een duidelijk ander niveau, worden voorgesteld.

Net als Wittgenstein is het ook bij Cassirer onmogelijk om de basisstructuren zelf, of anders geformuleerd de symbolische vormen in hun geheel, in vraag te stellen. Wie aan alles wil twijfelen komt volgens Wittgenstein nooit aan twijfel toe. Twijfelen gebeurt altijd tegen een achtergrond van zekerheid.¹⁸⁸ We kunnen weliswaar doorgaan met twijfelen tot we niet meer verder kunnen en op een soort basisniveau terecht komen. Op dit basisniveau treffen we echter geen elementaire waarheden aan, maar enkel ons handelen zelf als puur handelen.¹⁸⁹ Dit is ook niet meer dan logisch. We leren een kind immers niet dat er boeken zijn of dat er stoelen zijn, maar we leren het boeken *halen*, op stoelen *zitten*,...¹⁹⁰

Wittgenstein legt ook, net als Cassirer, de nadruk op het feit dat deze basisveronderstellingen een geheel vormen. “*Wanneer we iets beginnen te geloven, dan is dat niet een enkele zin, maar een heel systeem van zinnen*”.¹⁹¹

Tot slot noemt Wittgenstein een dergelijke structuur niet toevallig een “mythologie”. Ook bij Cassirer is de mythologie de basis van het gehele symbolisch leven van de mens. Het feit dat Wittgenstein in deze context het begrip “mythologie” gebruikt, is een bevestiging van onze beslissing om Cassirers studie over de mythe als basis te nemen voor de constructie van wereldbeelden.

5.2.5) Stephen Pepper

Stephen Pepper heeft een theorie die enigszins doet denken aan die van Wittgenstein. Wereldbeelden (*World Hypothesis*) ontstaan volgens hem uit “*Root Metaphors*”. Pepper omschrijft deze als volgt: “*The method in principle seems to be this: A man desiring to understand the world looks about for a clue to its comprehension. He pitches upon some area commonsense facts and tries if he cannot understand other areas in terms of this one. This original area becomes then his basic analogy or root metaphor.*”¹⁹²

¹⁸⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Over Zekerheid*, Vertaald door Sybe Terwee, Boom Meppel, Amsterdam, 1977, § 115, p 54.

¹⁸⁹ Ibid. § 204, p 68.

¹⁹⁰ Ibid. § 476, p 113.

¹⁹¹ Ibid. § 141, p 58.

¹⁹² Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, p 91.

We zien opnieuw hetzelfde principe aan het werk als bij Husserl en Wittgenstein. Bepaalde “overtuigingen” uit de common sense-leefwereld worden als het ware “opengebrouwen”, en gebruikt om een zeker geheel te creëren. Het is opvallend dat dit bij Pepper gebeurt aan de hand van analogieën en metaforen. Dat brengt een scherpe kritiek op iedere vorm van literalisme met zich mee. Iedere verwijzing die we letterlijk zouden kunnen noemen, bijvoorbeeld verwijzingen naar wetenschappelijke objecten, zijn in de grond gebaseerd op metaforen, op correlaties zonder directe verwijzing. Er zijn uiteraard grote verschillen tussen de visies van Wittgenstein, Husserl en Pepper, maar het principe blijft, althans op dit vlak, wel hetzelfde.

5.3) Kritiek & Wereldbeelden in de Angelsaksische Filosofie

Ondanks filosofen als Wittgenstein bleef het idee van een wereldbeeld als verzameling achterliggende proposities of als conceptueel raamwerk waarmee de werkelijkheid geïnterpreteerd wordt vrij populair. Zoals reeds gezegd was dit vooral het geval in de menswetenschappen in het algemeen en de antropologie in het bijzonder. We hebben ook reeds gezien dat hier binnen de antropologie zelf reactie op kwam, vooral op basis van ervaringen met concreet veldwerk.¹⁹³ Ook vanuit de analytische filosofie kwam er een reactie, die een interne, meer filosofische kritiek probeerde geven. Ze pretendeerde het principe zelf van een conceptueel schema aan te vallen. Het waren vooral Quine en Davidson die hier een rol in speelden. We zullen hier proberen aantonen dat hun kritiek weliswaar terecht is, maar dat een kritiek op een dergelijk conceptueel schema niet uitbreidbaar is naar een kritiek op het gebruik van wereldbeelden in het algemeen. Dit laatste blijkt uit de theorie van Nelson Goodman. Goodman bouwde een theorie op op basis van de filosofie van Cassirer, maar formuleert deze in termen die gangbaarder zijn in de analytische filosofie. Het is daarom dat Goodmans theorie mijns inziens beter bruikbaar is als antwoord op Davidson en Quine dan die van Cassirer zelf.

5.3.1) Quine

Quine verdedigt in “*On What there is*” het standpunt dat ontologie primitief is ten opzichte van conceptuele schema’s. Hij beargumenteert dit door te verwijzen naar de anomalieën die ontstaan wanneer we ervan uitgaan dat er een apart “rijk” van (taalkundige en dus conceptuele) betekenissen bestaat zonder dat er een zekere vorm van ontologie aan de basis

¹⁹³ Cf. supra.

ligt. Opvallend is dat Quine's formulering een beetje aan die van Wittgenstein doet denken: “*One's ontology is basic to the conceptual scheme by which he interprets al experiences...*” en “*...an ontological statement goes without saying, standing in need of no separate justification at all.*”¹⁹⁴ Ook voor Quine heeft een mens dus een soort basishouding die niet afhankelijk is van een conceptueel schema. Bij Wittgenstein bestaat deze houding enkel uit wat men *geleerd* heeft, terwijl er bij Quine een iets meer realistisch getinte ontologie lijkt te zijn.¹⁹⁵ Dit verschil is hier echter niet zozeer van belang. Wat wel belangrijk is, is dat er bij beide filosofen een niet-conceptuele manier van in het leven staan primitief is aan conceptvorming, in tegenstelling tot wat in de antropologie vaak gedacht werd en nog soms wordt.

Ook in Quine's “*Two Dogma's of Empiricism*” komt hetzelfde thema terug. Het is geen toeval dat Davidson zijn “*On the very Idea of a conceptual Scheme*” zag als een verlengstuk van Quine's artikel.¹⁹⁶ Deze laatste valt hierin twee vermeende dogma's van het empirisme aan. Het eerste dogma, dat van het bestaan van zuiver analytische waarheden, is sterk verbonden met wat hij heeft geschreven in “*On What There is*”. Quine valt opnieuw het idee aan dat in een specifiek geval, namelijk zogezegde analytische uitspraken, een taal of aan conceptueel schema prioritair kan zijn aan een ervaringswereld. Hij bespreekt een aantal manieren waarop men analytische uitspraken kan bekijken (op basis van definities, onderlinge inwisselbaarheid van termen *salva veritate* en zogenaamde semantische regels) en komt tot de conclusie dat het niet mogelijk is om een analytische uitspraak analytisch te noemen zonder te verwijzen naar iets externs, een andere taal, een wereld,...¹⁹⁷ Het tweede dogma is dat van het reductionisme, de stelling dat iedere bewering analyseerbaar is in enkelvoudige beweringen over onmiddellijke (zintuiglijke) ervaringen en dat aan de hand van deze ervaringen kan beslist worden over de waar- of valsheid van een dergelijke propositie. Opnieuw argumenteert Quine dat dergelijke vermeende enkelvoudige beweringen niet houdbaar zijn zonder verwijzing naar iets extern. Dit tweede dogma is in dit opzicht eigenlijk hetzelfde als het eerste.¹⁹⁸ Beide wijzen op het belang van het kaderen van enkelvoudige uitspraken in een groter geheel, een (al of niet externe) wereld. In die zin steunen ze een aanpak door middel

¹⁹⁴ Quine, William Van Orman, *On What There Is*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.) 1971, p 10

¹⁹⁵ zie bijvoorbeeld Quine, William Van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.) 1971, p 44

¹⁹⁶ Cf. infra.

¹⁹⁷ Quine, William Van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.), 1971 pp 24-37.

¹⁹⁸ Ibid. p 41.

van wereldbeelden. Ze zijn, zoals reeds gezegd, enkel een kritiek op een specifieke manier waarop het begrip “wereldbeeld” gebruikt werd, namelijk het idee dat er zoiets als een bovenliggend, *conceptueel* schema dat onze ervaring structureert. Op visies als die van Cassirer en Wittgenstein, waarbij de structurerende principes immanent zijn aan de concrete en geleefde wereld, is een dergelijke kritiek niet toepasbaar. Quine’s artikels zijn hier veel meer een ondersteuning dan een aanval.

5.3.2) Davidsons “*On the very Idea of a conceptual Scheme*”

Donald Davidson baseerde zich onder andere op het werk van Quine om een kritiek te formuleren op het idee op zich van een conceptueel schema. De context ervan hebben we hierboven al duidelijk gemaakt. Een van de gevolgen van de conceptualiserende aanpak op basis van wereldbeelden was dat er binnen de menswetenschappen een sterkere scheiding tussen subject en object, tussen brute materie en een organiserende geest kwam. Bovendien bracht dit een vrij verregaand cultureel relativisme met zich mee. Het is tegen deze twee punten dat Donald Davidson in 1974 reageerde met “*On the very Idea of a conceptual Scheme*”. Davidson pretendeert het principe zelf van conceptuele schema’s, die vorm geven aan de manier waarop wij sense-data organiseren, aan te vallen, maar in feite heeft hij het vooral gemunt op de te abstracte en afstandelijke voorstelling van conceptuele schema’s. Davidson verbindt conceptuele schema’s ook met cultureel relativisme, en hij gaat ervan uit dat een kritiek op conceptuele schema’s er automatisch ook een is op cultureel relativisme. Zoals we zullen zien is dit niet het geval.

Een visie die van een veelheid aan conceptuele schema’s uitgaat, zoals die van Kuhn, wordt volgens Davidson zelf beschreven vanuit één conceptueel schema.¹⁹⁹ Davidson gaat ervan uit dat dit een probleem is, maar hij legt niet uit waarom. Voor Quine bijvoorbeeld is dat niet zo.²⁰⁰ Zoals we bij Cassirer gezien hebben en zoals verder bij Goodman duidelijk zal worden, hoeft een dergelijk probleem er immers zeker niet te zijn. De verbondenheid van een theorie over conceptuele schema’s aan een conceptueel schema is enkel een probleem wanneer men ervan uitgaat op zoek te zijn naar een overkoepelend, exclusief standpunt, een absolute waarheid die concept-onafhankelijk is. Noch Quine, noch Cassirer, noch Goodman zijn hiernaar op zoek.

¹⁹⁹ Davidson, Donald, *On the very Idea of a conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp 183-184.

²⁰⁰ Quine, William Van Orman, *On What There Is*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.), 1971, p 16.

Davidson heeft het vooral gemunt op wat hij, geïnspireerd door Quine, het *third dogma of empiricism* noemt.²⁰¹ Het gaat hier om een dualisme tussen organiserend systeem en het onbestemd iets dat georganiseerd wordt. Dat laatste kan niet het onderwerp zijn van de taal waarmee het geconceptualiseerd wordt, wil het dualisme als echt dualisme, met twee van elkaar onafhankelijke entiteiten, behouden blijven. Als dit wel zo zou zijn, zouden ze ofwel toch op een bepaalde manier van elkaar afhankelijk zijn, ofwel zouden we op zoek moeten gaan naar een bepaalde relatie tussen de twee en zouden we gedwongen worden een kunstmatige derde soort entiteit moeten creëren om de relatie te karakteriseren.

Davidson draait de situatie om, door te vertrekken van de taal zelf in plaats een onbestemde materie. Hij gaat ervan uit dat een zin (een bepaalde conceptuele structuur dus) waar of vals is wanneer ze wel of niet past (*fits*) in onze concrete ervaringen. Een conceptueel schema is dus des te meer of minder waar wanneer het meer of minder past in onze ervaringen. Davidson leidt daaruit af dat het zoeken naar een realiteit die theorie-neutraal is en geconceptualiseerd wordt door conceptuele schema's, simpelweg overbodig is.²⁰² We hebben volgens Davidson geen argumenten om te zeggen dat mensen verschillende conceptuele schema's hanteren, omdat we geen redenen hebben om een aan alle mensen gemeenschappelijk ding an sich te veronderstellen dat door diezelfde conceptuele schema's geïnterpreteerd wordt.²⁰³

Het probleem met Davidsons opvattingen over waarheid is vrij evident. Het is niet zo onschuldig om zomaar te zeggen dat een conceptueel schema met onze ervaring kan passen of niet passen. Iets kan maar overeenstemmen met iets anders, in iets anders passen, wanneer beiden een structuur hebben. Dat we een taal of een conceptueel schema construeren op basis van een structuur in onze zintuiglijke ervaring klinkt op het eerste zicht aannemelijk, tot we ons afvragen waar die structuur van onze zintuigen vandaan komt. Als we, zoals Cassirer, ervan uitgaan dat onze ervaring op zich een totale flux is, vervalt deze metafoor. In feite is Davidsons punt hetzelfde als dat van Cassirer, met het belangrijke verschil dat Davidson een gestructureerde ervaring vooronderstelt, wat op zijn beurt weer een sterk afgelijnd subject

²⁰¹ Davidson, Donald, *On the very Idea of a conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p 189. Quine gaat trouwens niet akkoord met Davidson over het bestaan van een dergelijk dogma, zie Quine, William Van Orman, *On the very Idea of a third Dogma*, in: Quine, William Van Orman, *Theories and Things*.: Belknap press of Harvard university press, Cambridge (Mass.), 1981, .219 p.

²⁰² Davidson, Donald, *On the very Idea of a conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp 193-195.

²⁰³ *Ibid.* p 198.

impliceert. Bij Cassirer zijn, zoals we gezien hebben, geen van beide vooronderstellingen aanwezig.

Davidsons kritiek op de te gratuite scheiding tussen gedrag en *Weltanschauung*, tussen materie en conceptueel schema en tussen kennend subject en object loopt in belangrijke mate parallel met die van Clifford Geertz over het gebruik van achter-of bovenliggende conceptuele schema's. Net zoals bij Geertz het geval is, moeten we dit dus in zijn wetenschapshistorische context bekijken. Davidsons kritiek is niet gericht op het concept "wereldbeeld" of het principe van een achterliggend conceptueel schema op zich, maar op één bepaalde interpretatie ervan. Ze was daarentegen vooral gericht op het gebruik van conceptuele schema's zoals dat door een aantal wetenschappers in de jaren '50, '60 en '70 gebeurde, met name in de antropologie. Davidson verwijst bijvoorbeeld vaak naar het werk van Thomas Kuhn, maar wat hij precies bekritiseert (de dualismen conceptueel schema-materie en subject-object) zijn standpunten die in Kuhns werk niet echt terug te vinden zijn, maar interpretaties van Kuhn's werk door menswetenschappers, vooral antropologen. Dergelijke interpretaties waren, zoals we gezien hebben, vrij algemeen verspreid. Het is hiertegen dat Davidson reageert, en het is ook door de bril van deze interpretaties dat hij Thomas Kuhn en diens *The Structure of scientific Revolutions* ziet.. Hij geeft bijvoorbeeld het volgende citaat

"...*successive theories are thus, we say, incommensurable*" en concludeert dan nogal kort door de bocht: "*'Incommensurable' is, of course, Kuhn and Feyerabend's word for 'not intertranslatable'*".²⁰⁴ Davidsons verdere argumentatie bestaat erin het concept onvertaalbaarheid aan te vallen. Uiteraard betekent "*incommensurable*" niet hetzelfde als "*not intertranslatable*" Wat Davidson doet is dus het begrip "conceptueel schema" reduceren tot het begrip "taal". Dit brengt een aantal fundamentele problemen met zich mee. Ten eerste is het begrip "conceptueel schema" veel breder dan taal (we kunnen bijvoorbeeld ook kunst als een conceptueel schema beschouwen). Ten tweede is het probleem van onvertaalbaarheid misleidend. Vertaalbaarheid verwijst naar vertaling van een taal naar een andere, terwijl de talen als het ware naast elkaar staan. We hebben niet de neiging om een uiting in één taal als juister te beschouwen dan een vergelijkbare uiting in een andere taal. Bij wetenschappelijke theorieën is dit anders. Wat Kuhn bedoelt met het woord "*incommensurable*" is niet de

²⁰⁴ Davidson, Donald, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p 190.

onmogelijkheid van een beschrijving van één wetenschappelijke theorie in termen van een andere, maar wel de onmogelijkheid van een overkoepelend perspectief dat kan oordelen of wetenschappelijke theorieën in hun geheel juist of fout zijn. De meest voor de hand liggende conclusie hieruit lijkt een radicaal relativisme te zijn, maar we zullen verder bij Goodman zien dat dit niet het geval is (vanwege de mogelijkheid van waarheid zonder exclusiviteit), en dat Davidson zich in zijn aanval op het radicaal perspectivisme en relativisme van vijand heeft vergist.

5.3.3) Nelson Goodman

Nelson Goodman publiceerde een jaar voor Davidsons artikel een essay (*Words, Works, Worlds*) dat een perfect antwoord is op diens bezwaren. Goodmans theorie is in zeer grote mate gebaseerd op die van Cassirer, maar hij formuleert een aantal dingen explicieter en op een manier die meer aansluit bij de Angelsaksische traditie waar Davidson deel van uitmaakt. Dit is dan ook de voornaamste reden waarom we hier het in dit deel over Goodman hebben en niet over Cassirer.

Volgens Goodman bestaan er vele werelden, allen afhankelijk van onze conceptuele schema's. In feite "is" de wereld in zekere zin onze beschrijving ervan. Er zijn dus vele verschillende werelden, in die zin dat er vele van elkaar onafhankelijke beschrijvingen zijn. Een eenheid dient dus volgens Goodman, die hier strikt Cassirer volgt, gezocht te worden in een bepaalde organisatie ervan, eerder dan in het reduceren van alle beschrijvingen tot één enkele, zoals bijvoorbeeld gebeurt door fysicalisme en materialisme. (Goodman heeft trouwens niets tegen het principe van reductie op zich, dit kan immers een zeer waardevol wetenschappelijk procédé zijn. Een totale reductie van één beschrijving tot een andere is echter in de praktijk quasi nooit mogelijk.).²⁰⁵

Belangrijk voor Davidsons probleem is dat Goodman er de nadruk op legt dat er geen "common stuff" is waar al deze werelden van gemaakt zijn. Werelden worden altijd "gemaakt" uit andere werelden. Dit is in overeenstemming met wat Davidson zegt over de scheiding tussen conceptueel systeem en onbestemde materie, en doet bovendien ook denken aan Husserls opvatting van de leefwereld (die geen passieve wereld is die op ons ligt te wachten, maar een wereld waarin geleefd en dus ook geïnterpreteerd en betekenis gegeven

²⁰⁵ Goodman, Nelson, *Words, Works, Worlds*, in: *Erkenntnis*, 9 (1975), herdrukt in: Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, pp 1-5 & 20.

wordt) als fundament voor de wetenschap.²⁰⁶ Ook bij Husserl is wetenschap dus geen interpretatie van een niet-geïnterpreteerd onbestemd iets, maar een specifieke manier van betekenisgeving, die in zekere zin binnen de taal zelf blijft. Davidson zelf formuleert iets gelijkaardig: “*Of course truth of sentences remains relative to language, but that is as objective as can be*”.²⁰⁷ Ook Stephen Pepper is iets dergelijks van mening: “*There is no reliable cognitive appeal beyond an adequate world theory*”.²⁰⁸ Bij Pepper is dit zelfs een bij uitstek positief kenmerk omdat het ons behoedt voor dogmatisme.

Waar het Davidson vooral om te doen lijkt, is een antwoord te bieden op radicaal perspectivisme.²⁰⁹ Een theorie over conceptuele schema's als die van Cassirer of Goodman leidt daar echter helemaal niet toe. Goodman beschrijft dit in *Ways of Worldmaking* (1978).²¹⁰ Aannemen dat feiten en werelden geconstrueerd worden wil daarom nog niet zeggen dat “*anything goes*”. Werelden worden niet geconstrueerd door lukraak een aantal symbolen op een hoop te gooien, net zomin als een meubelmaker lukraak een hoop hout op elkaar gooit.²¹¹ Het “maken” van werelden gebeurt volgens een aantal welomschreven procedures. Goodman geeft een niet uitputtende lijst, bestaande uit compositie/decompositie, afweging (wat is belangrijker dan wat?), ordening/meting, negeren/toevoegen²¹² en vervorming. Het zijn dergelijke technieken die ervoor zorgen dat we überhaupt iets als waar of vals kunnen beschouwen. De werelden die er *zijn*, zijn simpelweg waar. Misverstanden ontstaan door een verkeerd beeld van wat waarheid is.

Waarheid

Goodman maakt een onderscheid tussen werelden die letterlijk, verwijzend en verbaal zijn (zoals wetenschap), en werelden die bijvoorbeeld perceptueel of picturaal zijn. Wat we in

²⁰⁶ Cf supra.

²⁰⁷ Davidson, Donald *On the very Idea of a conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p 198.

²⁰⁸ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, p 86.

²⁰⁹ Zie bijvoorbeeld: Davidson, Donald *On the very Idea of a conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp 197-198.

²¹⁰ Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, 148 p.

²¹¹ Ibid. p 94.

²¹² Goodman geeft een aantal voorbeelden. Een thermometer negeert bijvoorbeeld alle toestanden tussen 90 en 90,1 graden, muziekschrift negeert de mogelijkheden tussen do en do kruis. Als voorbeeld van toevoeging geeft hij een psychologisch experiment: wanneer we een spot kort laten flitsen op een muur, en dezelfde spot tussen 15 en 40 milliseconden later op een andere plaats op diezelfde muur, dan zien we geen twee lichtvlekken, maar één bewegende vlek. We voegen als het ware de categorie “beweging” toe. Zie: Goodman, Nelson, *Words, Works, Worlds*, in: *Erkenntnis*, 9 (1975), herdrukt in: Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, pp 11-17.

feite bedoelen door te zeggen dat een wetenschappelijke hypothese vals is, is dat er (bijvoorbeeld) geen verwijzing voor is, en een wetenschappelijke bewering waar geen verwijzing voor is, beschouwen we als nutteloos. Toch kunnen ook niet-verwijzende werelden in zekere zin waar zijn. Goodman geeft het voorbeeld van Don Quichote, die geen verwijzing heeft in de strikte zin (er is of was geen persoon genaamd Don Quichote die de dingen heeft gedaan die in de desbetreffende roman beschreven worden) maar wel op een andere manier, door bijvoorbeeld te verwijzen naar aspecten van Don Quichote die in ieder van ons aanwezig zijn.²¹³ Iets analoog geldt voor muziek en abstracte kunst. We kunnen ook de werelden die door deze symbolische vormen geschapen worden als waar beschouwen, in die zin dat ze, op dezelfde manier als bijvoorbeeld Cervantes, bepaalde kenmerken uitvergrooten en vervormen, en andere negeren.

Een tweede misverstand in verband met waarheid heeft te maken met het begrip exclusiviteit. Goodman geeft het voorbeeld van de Griekse natuurfilosofen. Thales was bijvoorbeeld van mening dat alles in essentie water was omdat alle elementen schijnbaar in water getransformeerd kunnen worden. Empedokles ging van hetzelfde uit, maar leidde uit het feit dat alles op een bepaalde manier tot water gereduceerd kan worden niet af dat alles water *is*. Zijn theorie van de vier elementen komt eigenlijk op hetzelfde neer als die van Thales. Men zou kunnen zeggen dat dit twee versies zijn van één waarheid, maar, en dit is ook wat Davidson argumenteert, zo'n veronderstelling van een buitenconceptuele wereld is niet nodig en levert niets dan filosofische problemen op. Het is veel vanzelfsprekender om ervan uit te gaan dat beide theorieën waar zijn. De fout van de presocratici na Thales bestond erin dat ze ervan uitgaan dat, aangezien er geen enkele theorie *exclusief* waar is, ze allemaal automatisch fout zijn. Volgens Goodman hoeft exclusiviteit helemaal geen eigenschap van een ware bewering te zijn.²¹⁴ In dit licht kunnen we ook Kuhns begrip "*incommensurability*" interpreteren. Als we de exclusiviteitseis laten vallen hoeft het ontbreken van een overkoepelend perspectief helemaal geen relativisme met zich mee te brengen. We kunnen bepaalde theorieën dan als waar beschouwen (bijvoorbeeld kunst of mythe), zonder dat dit automatisch de onwaarheid van andere theorieën (zoals wetenschap) impliceert. Op het vlak van conceptuele schema's is de een zijn dood niet automatisch de ander zijn brood, en vice versa.

²¹³ Goodman, Nelson, *Words, Works, Worlds*, in: *Erkenntnis*, 9 (1975), herdrukt in: Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, pp 94-102.

²¹⁴ *Ibid.* pp 95-97.

Op het eerste zicht lijkt Goodmans theorie, vanwege de mogelijkheid van een “dubbele waarheid” toch weer relativisme met zich mee te brengen. Goodman lost dit op door de introductie van het begrip “*rightness*”. Hij laat de vraag naar waarheid en verwijzing links liggen. Idealisme en realisme zijn volgens hem slechts het resultaat van conventies, twee kanten van dezelfde medaille. In de praktijk komen beiden immers veelvuldig voor, en lopen ze zonder problemen in elkaar over. Daarnaast wijst de ervaring dat waarheden kunnen conflicteren erop dat waarheid niet het enige criterium is dat we gebruiken wanneer we kiezen tussen “werelden”. Goodman plaatst waarheid onder het algemenere concept “*rightness*”, samen met de begrippen “*validity*” (geldigheid van (logische) inferenties) en categorisatie, die beiden op zich niets met waarheid te maken hebben. Het idee is dat we niet op basis van één exclusief criteria kiezen tussen werelden, maar wel door een mengeling van een heel aantal criteria die los van elkaar staan, en waarvan geen enkel op zich beslissend is.²¹⁵ Dit algemenere concept is dan de standaard die we nodig hebben. Door deze conceptuele uitbreiding slaagt Goodman erin om de verbanden tussen bijvoorbeeld kunst en wetenschap duidelijk te maken, zonder daarom te vervallen in een relativisme. Waarheid is immers nog steeds een criterium, zij het niet het enige. Naast waarheid kiezen we nog steeds versies op basis van hun “gepastheid” (ook Goodman gebruikt het werkwoord *to fit*) met andere werelden waarin we leven.

Met de vergelijking van de theorie van Davidson met die van Goodman, hebben we willen aantonen dat Davidson zich van vijand vergist heeft. Een dualisme tussen onbestemde materie en conceptueel schema was in de jaren '50, '60 en '70 wel degelijk vaak een gevolg van het filosofisch gebruik van wereldbeelden en aanverwante concepten, maar dat hoeft niet noodzakelijk zo te zijn. Bij Cassirer is een dergelijk dualisme al afwezig, en Goodman, die zich voor het overgrote deel op Cassirer baseert, wijst dit dualisme zelfs expliciet af. Ondanks het feit dat conceptuele schema's, of symbolische vormen, de basis zijn voor zijn theorie, is Goodman op dit punt volledig akkoord met Davidson. Ook voor wat zijn opvattingen over waarheid betreft, stemmen Goodman en Davidson quasi perfect overeen. Beide filosofen zien waarheid als afhankelijk van ten eerste taal, en ten tweede een zekere “gepastheid” met onze ‘ervaring’. Enkel op dit laatste punt is er een klein verschil. Davidson ziet deze “ervaring” als

²¹⁵ Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, pp 109-125.

gegeven, terwijl volgens Goodman ook onze “ervaring” een zekere symbolische structuur heeft.²¹⁶

Naast het dualisme tussen materie en conceptueel schema, het “*third dogma of empiricism*”, heeft Davidson het ook gemunt op het radicaal relativisme. Mutatis mutandis geldt hetzelfde als hierboven. Wereldbeelden hebben in de intellectuele geschiedenis van de twintigste eeuw vaak relativisme met zich mee gebracht, maar dit hoeft niet noodzakelijk altijd zo te zijn. Binnen een theorie als die van Goodman is de wetenschap nog steeds absoluut en objectief “waar”, aangezien wetenschap net gebouwd is op het concept “waarheid” (in plaats van andersom). Andere symbolische vormen kunnen evengoed als “waar” beschouwd worden, maar dat wil niet zeggen dat ze dezelfde status hebben als wetenschap. De “waarheid” van die andere systemen is van een andere orde. Dit lijkt op relativisme aan te sturen, maar dat is niet zo. Wanneer we ons, op een *wetenschappelijke* manier, afvragen of een dergelijke theorie waar is, kunnen we perfect concluderen dat dat niet zo is. Vanuit een strikt wetenschappelijk standpunt zijn de meeste proposities die een resultaat zijn van andere symbolische vormen vals of betekenisloos. Een mens leeft echter niet van wetenschap alleen, en in een iets andere context kan het opportuun zijn om ook proposities in andere symbolische vormen als “waar” te beschouwen, niet omdat ze in de wetenschappelijke zin waar zijn, maar omdat ze een zekere *rightness* bezitten, ze hebben een bepaalde relevantie voor ons als mens in zijn geheel.

5.4) Thomas Kuhn: Wereldbeelden, Paradigma's en Wetenschap

Thomas Kuhns boek “*The Structure of scientific Revolutions*” is vooral belangrijk vanwege zijn invloed op een meer sociologisch vlak. Het is via het werk van Kuhn dat denken in termen van wereldbeelden onder (mens)wetenschappers vanaf de jaren '60 terug populair is geworden. Opvallend is dat dit op zich weinig met de specifieke inhoud van zijn boek te maken had. Ten eerste bevat het boek geen uitgewerkte theorie over wat wereldbeelden zijn of zouden kunnen zijn. Daarnaast is ook het concept paradigma, dat essentieel is voor Kuhns theorie en voor de theorieën die daarop gebaseerd zijn, niet echt heel duidelijk uitgewerkt. Toch zijn er een aantal punten die ook op puur theoretisch vlak voor ons interessant zijn.

²¹⁶ Deze conclusie vereist een beetje interpretatie. Volgens Goodman “maken” we onze werelden op basis van andere werelden, en dus niet letterlijk op basis van ervaring. Aangezien heel ons leven zich echter afspeelt binnen bepaalde symbolische systemen, menen we dat het hier terecht is om “andere symbolische systemen” hier te interpreteren als “ervaring”. In theorie is er een verschil, maar wanneer men van dichtbij gaat kijken wat die “ervaring” of die “andere symbolische systemen” eigenlijk zijn, wordt het verschil kleiner.

Het begrip “paradigma” staat centraal bij Kuhn. Een paradigma is niet iets abstracts als een achterliggend schema of een algemeen begrips- of referentiekader, maar een heel concrete wetenschappelijke prestatie. Een wetenschappelijke verwezenlijking die door de leden van een wetenschappelijke gemeenschap als voldoende weergaloos wordt ervaren, kan een paradigma worden. Dit betekent dat ze als model gaat dienen voor toekomstig onderzoek, dat alle wetenschappelijke activiteit zichzelf kan en moet legitimeren door naar overeenkomsten met de paradigmatische prestatie te verwijzen. Het is daarom belangrijk dat de paradigmatische prestatie ook een aantal problemen open laat, door bijvoorbeeld niet geheel duidelijk gedefinieerde termen te gebruiken, die dan door verder onderzoek geëxpliciteerd kunnen worden.²¹⁷ Kuhn noemt een dergelijke situatie “*normal science*”.²¹⁸ De belangrijkste functie van een dergelijke normale wetenschap is het *negeren* van feiten, het bepalen van welk onderzoek als ongehoord of onwetenschappelijk beschouwd zal worden. Kuhn vermeldt overigens dat paradigma’s niet op een rationele manier aanvaard, maar wel *aangeleerd*, op een autoritaire manier. Kuhn verwijst hier ook, niet toevallig, naar Wittgenstein.²¹⁹

Nieuwe paradigma’s, of paradigmawissels ontstaan bijna altijd door een crisis of een anomalie binnen een bepaalde paradigmatische wetenschappelijke traditie. Eerst zal al het mogelijke gedaan worden om het paradigma aan de anomalie aan te passen (of de anomalie aan het paradigma). Pas wanneer er ten eerste blijvende problemen zijn, en ten tweede er een valabele tegenkandidaat opduikt om als paradigma te fungeren, kan er een paradigmawissel plaatsvinden.²²⁰ Kuhn spreekt zich jammer genoeg niet uit over *waarom* anomalieën anomalieën zijn en waar nieuwe paradigma’s vandaan zouden kunnen komen. Zijn bedoeling was immers enkel om een beschrijving te geven van de geschiedenis van de wetenschap, niet om er een theoretische verklaring voor te zoeken. Dat is jammer, omdat het voortdurend lijkt alsof er iets aan het werk is dat primitief is ten opzichte van paradigma’s. Kuhn zelf gaf een aantal impressies in zijn tiende hoofdstuk, “*Revolutions as Changes of World View*”, zonder dat hij dit systematisch uitwerkte. Juist daarom is dit interessant, aangezien deze opmerkingen ontstaan zijn uit een omgang met historische observaties, zonder druk om ze in een algemeen kader te doen passen.

²¹⁷ Kuhn, Thomas, *The Structure of scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, London & Chicago, 1996, pp 23-43.

²¹⁸ Ibid. p 10.

²¹⁹ Ibid. p 45.

²²⁰ Ibid. pp 52-92.

Na een wetenschappelijke revolutie lijkt het volgens Kuhn vaak alsof de hele wetenschappelijke gemeenschap opeens naar een andere planeet is getransporteerd. Wetenschappers staan plots met een heel andere wereld in contact, het lijkt wel alsof de revolutie niet de wetenschappers maar de wereld heeft veranderd. De wetenschapper ziet niet enkel een aantal aspecten van de wereld anders, hij ziet de wereld *op zichzelf* anders, hij ziet een andere *Gestalt*.²²¹ Kuhn vergelijkt deze verandering dan ook onder andere met voorbeelden uit de *Gestalt*-psychologie.

In de wetenschap vinden we echter nooit een verslag van een dergelijke ommekeer in wereldbeeld. De oorzaak daarvan is het ontbreken van een objectief referentiepunt dat boven paradigma's staat en van waaruit men een dergelijk verslag zou kunnen maken. Na een paradigmawissel zien onderzoekers opeens ook de nieuwe observaties met de oude instrumenten, alsof ze daar al altijd voor het grijpen lagen. Kuhn behandelt als voorbeelden onder andere de veranderingen in de astronomie, de elektriciteitstheorie, en de slingertheorie (van het paradigma van Aristoteles naar dat van Galileo).

Toch zou men kunnen zeggen dat als de wereld geen subject-onafhankelijk bestaan leidt, dan toch de wetenschappelijke metingen en observaties *bestaan*, dat ze er *zijn*, en dat enkel de interpretatie ervan verschilt. Een dergelijke visie past perfect in het traditionele moderne kennisparadigma, dat echter in de linguïstiek, de psychologie, de filosofie en zelfs de kunstgeschiedenis niet haalbaar bleek. Wat voorvalt tijdens een wetenschappelijke revolutie is nooit volledig te reduceren tot een herinterpretatie van stabiele gegevens. Gegevens zijn ten eerste immers nooit ondubbelzinnig stabiel, bij de formuleringen van feiten komt altijd een theoretisch aspect kijken. Bovendien heeft wat men hier met "interpretatie" bedoelt, niets te maken met de functie van de term "interpretatie" in het dagelijkse taalgebruik. Een wetenschapper is geen tolk, en het zien van een *Gestalt* heeft op zich niets te maken met interpretatie.

Als voorbeeld geeft Kuhn de historische discussie tussen Proust en Berthollet, over de vraag of alle chemische reacties in constante hoeveelheden plaatsvinden. Hoewel beide onderzoekers het over dezelfde zintuiglijke waarneembare fenomenen hadden, is deze controverse nooit opgelost, niet door gebrek aan zintuiglijk waarneembaar bewijs, maar wel

²²¹ Kuhn, Thomas, *The Structure of scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, London & Chicago, 1996, pp 111-114.

door wederzijds onbegrip; Proust en Berthollet praatten volledig naast elkaar.²²² Kuhn lijkt hier overigens op hetzelfde punt uit te komen als Goodman: het is nergens goed voor om een neutrale wereld te vooronderstellen die volledig onafhankelijk is van het subject. Het zorgt simpelweg voor minder problemen om ervan uit te gaan dat met iedere nieuwe wetenschap (en bij uitbreiding symbolische vorm) een andere wereld is geassocieerd.

Er zijn twee dingen die opvallend zijn aan Kuhns beschrijving vergeleken met de andere filosofen die we besproken hebben of nog zullen bespreken. Ten eerste is het begrip “paradigma”, zeker in vergelijking met “wereldbeeld”, opvallend concreet. Een paradigma is iets observeerbaar, een concrete prestatie. Het is materieel vereeuwigd in bijvoorbeeld een boek, meestal van een concrete figuur. Kuhn kan dit principe zo concreet maken omdat hij ervan uitgaat dat een verandering van paradigma samenvalt met een verandering van wereldbeeld, en die verandering van wereldbeeld lijkt dan weer wel zeer ideëel te zijn. Het bijzondere is dat Kuhn er wel vanuit gaat dat er iets dergelijks aan het werk *is*, maar hij spreekt zich niet uit over hoe dat mogelijk zou kunnen zijn. Het lijkt er sterk op alsof dit iets niet-conceptueel is, aangezien het onze wetenschappelijke conceptuele omgang met de wereld bepaalt.

John Wisdom deed een poging om dit iets toch te identificeren. Wetenschap bestaat volgens hem uit drie verschillende componenten, waarvan twee nauwelijks erkend worden. Datgene wat wel universeel aanvaard wordt als deel van wetenschap, noemt Wisdom *empirical content*. Dit is ook het gedeelte dat verifieerbaar is door middel van zintuiglijke ervaring en waarneming.²²³

Naast de empirische inhoud bevat een wetenschappelijke theorie ook een *embedded ontology*, die niet falsifieerbaar is door observatie. Wisdom behandelt als voorbeeld de wet van behoud van energie.²²⁴ Als een bepaalde behoudswet niet met de observaties blijkt te kloppen, wordt er een nieuwe wet opgesteld, door bijvoorbeeld een nieuwe vorm van energie te beschouwen of het concept energie anders te formuleren. De *algemene* wet van behoud van energie, namelijk de veronderstelling dat er zoiets als energie bestaat, en dat deze altijd bestaan heeft

²²² Kuhn, Thomas, *The Structure of scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, London & Chicago, 1996, pp 133-135.

²²³ Wisdom, John O., *Scientific Theory, Empirical Content, embedded Ontology and Weltanschauung*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 33(1) 1972, pp 63-64.

²²⁴ *Ibid.* pp 64-65

en altijd zal bestaan, dat er dus geen energie verdwijnt of bijkomt, is veel moeilijker, misschien zelfs onmogelijk te weerleggen. Een andere ontologische vooronderstelling is de mening dat alle lichamelijke veranderingen een fysieke oorzaak hebben. Indien we een verandering vinden waar geen fysieke oorzaak voor te vinden is, dan weerlegt dat de ontologie niet. We gaan er dan immers bijna automatisch van uit dat deze er wel is en ooit nog wel zal ontdekt worden. Er is immers geen manier waarop we zouden kunnen aantonen dat een dergelijke oorzaak niet kan gevonden worden.

Daarnaast is er nog een derde aspect, dat voor onze probleemstelling het interessantste is. Dit derde deel is namelijk in een sterke mate ethisch van aard, het schrijft voor wat goede wetenschap is en wat niet. Wisdom noemt dit *Weltanschauung*. Uit een dergelijke *Weltanschauung* kunnen ontologische vooronderstelling ontstaan die niet noodzakelijk, maar wel op een contingente manier verbonden zijn met wetenschappelijke theorieën. Dit duidt op een verschil met Kuhn. Daar waar bij Thomas Kuhn het programmatische aspect sterk gelinkt is aan het “beschouwende” (doordat iedere theorie zichzelf moet verbinden met een in essentie beschrijvende paradigmatische theorie), is dat bij Wisdom niet het geval. Bij Kuhn is het programmatische nog een gevolg van de wetenschap zelf, bij Wisdom wordt ze een autonome kracht, die vanuit haarzelf een invloed uitoefent op de wetenschap, terwijl ze zelf geen wetenschap is. Met een beetje goede wil kunnen we hier een parallel zien met de theorieën van Cassirer, Wittgenstein en Husserl, waarbij wetenschap noodzakelijkerwijs gebaseerd is op een bepaalde niet-wetenschappelijke instelling van de mens. De vraag blijft natuurlijk waar dan die niet-wetenschappelijke instelling vandaan komt. We zouden een dergelijke voorwetenschappelijke instelling kunnen identificeren met het bevredigen van bepaalde behoeften of interesses, maar het is niet duidelijk hoe de wetenschap zoals ze nu is kan ontstaan zijn uit concrete behoeftes. Volgens Cassirer is de essentie van wetenschap juist dat ze zoveel mogelijk idealiseert. Wetenschappelijke kennis schijnt zich, in tegenstelling tot technologie, veeleer los te maken van concrete behoeftes.²²⁵ Het is dus mijns inziens opportuener om een dergelijke niet-wetenschappelijke instelling te beschouwen als een mythologie zoals Cassirer ze beschrijft. Een dergelijke aanpak heeft als voordeel dat ze niet preconceptueel is, maar toch voorwetenschappelijk, en ons dus twee voordelen biedt. Aan de ene kant kunnen we die voorwetenschappelijke toestand toch op een filosofische manier

²²⁵ voor het verschil tussen wetenschap en technologie, zie bijvoorbeeld Skolimowski, Henryk, *The Structure of Thinking in Technology*, in: Mitcham, Carl & Mackey, Robert (eds), *Philosophy and Technology. Readings in the philosophical Problems of Technology*, The Free Press, New York, 1972, pp 42-49.

analyseren (aangezien ze alleszins gedeeltelijk conceptueel is), en aan de andere kant kan deze een werkelijke fundering voor de wetenschap zijn, aangezien ze zelf niet wetenschappelijk is.

Samengevat kunnen we dus zeggen dat er ook in de wetenschapsfilosofie van Kuhn nood is aan een bepaald ideëel principe waarop de wetenschap gestoeld is. Dit principe mag zelf niet wetenschappelijk zijn, aangezien het net bepaalt wat wetenschap is. Hier duikt een probleem op. Kan men een dergelijk principe op een wetenschappelijke manier benaderen zonder in een cirkelredenering te vervallen? Kan de wetenschap (of de filosofie) zich met andere woorden op haar eigen oorsprong terugkoppelen? Naar onze mening is dit wel degelijk mogelijk, dankzij de filosofie der symbolische vormen en het principe van transcendentale geschiedenis.²²⁶

5.5) Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we proberen na te gaan wat ten eerste de historisch betekenisveld is waarin de term “wereldbeeld” zich heeft bewogen, en ten tweede hoe we deze term op een zo consequent mogelijke manier kunnen interpreteren. Hieruit blijken er een aantal principes op te duiken die we ook al in de filosofie der symbolische vormen hebben ontmoet. Ten eerste beweegt het concept “wereldbeeld” zich tussen het ideële en het immanente. We zien dit heel duidelijk bij Thomas Kuhn, die in feite een dubbel wereldbeeldbegrip heeft: het paradigma als immanent principe aan de ene kant en *world view* als ideëel principe aan de andere kant. Ook John Wisdom gaat op zoek naar ideële en immanente principes die hij met elkaar probeert te verzoenen.

De meeste kritieken op het begrip situeren zich dan ook in deze hoek. Een wereldbeeld zou ofwel niet immanent genoeg zijn (volgens Geertz), ofwel niet ideëel genoeg (volgens Husserl en Heidegger, voor wie een *Weltanschauung* (als gids binnen het *Dasein*) juist teveel in plaats van te weinig met het persoonlijk leven te maken had). Zoals we al gezien hebben, is de filosofie der symbolische vormen de methode bij uitstek die immanentie en het ideële met elkaar te verbinden. We beschouwen een wereldbeeld hier immers als de *vorm* van de menselijke ervaring, die ervoor zorgt dat onze ervaring verschijnt zoals ze verschijnt (dat wil

²²⁶ Cf. supra.

zeggen: als geheel). Deze formulering stemt overeen met die van Wittgenstein, hoewel deze laatste minder nadruk legt op het belang van dit geheel.

Ook de bezwaren van Davidson kunnen we weerleggen met behulp van de filosofie der symbolische vormen. Een van de essenties van Cassirers systeem is immers juist dat objecten bepaald worden door symbolisaties vanuit het subject, en dat er dus geen *common stuff* is waaruit de wereld is opgebouwd. Dit laatste is net de opvatting die Davidson bekritiseert. Ook deze kritiek is als kritiek op het gebruik van het begrip “wereldbeelden” niet meer geldig, integendeel zelfs.

We hebben dus, met Cassirer, tot nu toe geargumenteed dat er in de menswetenschappen nood is aan een aparte methodologie die gebaseerd is op het idee van het geheel en het *du*. Deze twee principes kunnen we samenvatten in het begrip “wereldbeeld”. Vervolgens hebben we proberen aantonen dat dit transcendentaal gebruik van de term “wereldbeeld” gelegitimeerd is en dat de kritieken die gegeven zijn op het gebruik van de term vervallen wanneer we deze interpreteren vanuit de filosofie der symbolische vormen. In de volgende hoofdstukken zullen we nu proberen overgaan naar een iets concretere behandeling van een transcendentale menswetenschap. Vrij snel zal blijken dat we nu wel op een interne tegenstelling botsen die fundamenteel is, en niet onmiddellijk oplosbaar. Op zich is dit echter geen groot probleem. Het betekent enkel dat er in een transcendentale menswetenschap altijd een zekere paradox aanwezig zal zijn. In het zevende hoofdstuk tenslotte proberen we een aanzet te geven tot een vorm van concrete methodologie.

6) Wereldbeelden en maatschappij

Tot nu toe hebben we het voornamelijk gehad over wereldbeelden als eenheidsbrengend principe binnen het subject. Een individueel subject staat echter altijd binnen een maatschappij. Het subject construeert zichzelf door middel van symbolische vormen, en die symbolische vormen ontstaan altijd binnen een maatschappij. In zekere zin zijn ze er zelfs synoniem mee. In een mogelijke transcendentale menswetenschap moeten we dus ook zoveel mogelijk rekening proberen houden met de maatschappij als geheel en deze niet reduceren tot een optelsom van individuen. We doen dit in eerste instantie (op een vrij uitgebreide manier) aan de hand van de theorie van de antropologe Mary Douglas, die een aanpak heeft ontwikkeld die op het eerste zicht vrij goed combineerbaar lijkt met die van Ernst Cassirer. Op basis van haar resultaten zou al gedeeltelijk duidelijk moeten worden welke verdienste een transcendentale menswetenschap zou kunnen hebben. Douglas' theorie gaat in de richting van een dergelijke aanpak, maar doet dit op een eerder intuïtieve en vrij onsystematische manier. We behandelen haat theorie hier vrij uitgebreid omdat Douglas' aanpak een van de enige is waarbij duidelijk wordt hoe principes die ook in filosofische vormen aanwezig zijn zouden kunnen toegepast worden op empirisch materiaal.

Net als Cassirer probeert Douglas iets te zeggen over mens en maatschappij, enkel aan de hand van de *vorm* van symbolisaties, zonder specifieke verwijzing naar de inhoud. Ook Douglas doet dus in zekere zin aan fenomenologie. Haar aandacht voor de zuivere structuur van symbolische vormen en communicatiesystemen stelt haar in staat de wereld zoals de moderne mens die kent en ervaart buiten haakjes te zetten. We zullen echter ook zien dat deze aanpak niet zomaar complementair is met de filosofie der symbolische vormen, en dat ze lijkt te wijzen op een fundamentele tegenstelling binnen de transcendentale filosofie. Dit wordt duidelijk doordat er in Douglas' theorie een aantal onduidelijkheden zitten die, wanneer we ze verder analyseren, niet zomaar onduidelijkheden zijn maar lijken te wijzen op een paradox die inherent is aan het historiserend transcendentaal denken in het algemeen. Dit denken lijkt voor de keuze te staan tussen een transcendentale vorm van het subject en een van het object. Ernst Cassirer koos voor de eerste optie, Michel Foucault, die we verder kort zullen bespreken, voor de tweede.

6.1) Mary Douglas

Mary Douglas is een antropologe die in de traditie van Durkheim en het Frans structuralisme heeft gewerkt. Vooral haar “*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*” uit 1966 en het in 1970 gepubliceerde “*Natural Symbols: Explorations in Cosmology*” hebben veel invloed gehad, in het bijzonder op het terrein van de *world view study* in de antropologie.²²⁷ *Natural Symbols* is niet toevallig in het Nederlands vertaald onder de titel “Wereldbeelden”.²²⁸ Wat vooral interessant is, is dat haar methode sterke overeenkomsten vertoont met die van Cassirer. Net als Cassirer is ze van mening dat de functie van mythische symbolen niet wordt bepaald door de specifieke inhoud ervan, maar wel door hun onderlinge samenhang en hun algemene structuur, waardoor ze de grenzen van het zelf, de samenleving en de natuur vastleggen. In *Natural Symbols* werkt ze dit het verst uit. Het bijzondere is dat ze op basis van de *vorm* van symbolische systemen een typologie van wereldbeelden, kosmologieën en maatschappelijke structuren ontwikkelt. Dit laatste (een analyse van maatschappelijke structuren) is iets dat bij Cassirer ontbreekt.

6.1.1) Rituelen en Secularisatie

Volgens Douglas wordt de Westerse godsdienstgeschiedenis vaak geanalyseerd door middel van een combinatie van populaire (en grotendeels foute) lezingen van Freud en Weber.²²⁹ Een religie zou beginnen als een sektarische beweging met een groot en onmiddellijk appél, gebaseerd op het persoonlijk charisma van de leider, die inspeelt op de nood aan psychologisch evenwicht en zingeving. Na verloop van tijd evolueert ze naar een hiërarchisch gestructureerde en sterk geritualiseerd systeem, dat overkomt als willekeurig, onbuigzaam en vervreemd van het alledaagse leven. De geïnstitutionaliseerde religie zou op die manier het contact met de gewone man verliezen en als onderdrukkend en beperkend worden ervaren. Vervolgens duikt er een nieuwe sekteleider/profeet/magiër op die een hoop volgelingen achter zich schaaft, waarna het hele proces opnieuw begint. Maarten Luther wordt, gezien zijn afkeer voor de “lege” rituelen van de Katholieke Kerk, beschouwd als het voorbeeld bij uitstek.

Douglas is het hier niet mee eens. Ze argumenteert dit door te verwijzen naar haar eigen veldwerk. Ze heeft een studie gemaakt van de zogenaamde Bog-Irishmen, Ierse laag opgeleide immigranten die in Londen in gesloten gemeenschappen leven en daar een

²²⁷ Kearney, Michael, *World View Theory and Study*, in: Annual Review of Anthropology 4 (1975), pp 251-255.

²²⁸ Douglas, Mary, *Wereldbeelden*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 234 p.

²²⁹ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 23.

specifieke culturele identiteit hebben opgebouwd. In het zelfbeeld van deze sociale groep speelt de vrijdagonthouding een cruciale rol.²³⁰ Dit schijnbaar leeg en onbelangrijk ritueel is in hun geloof van levensbelang, belangrijker dan het verbod op diefstal, moord,... Het is ook de enige zonde die ze in de biecht vermelden en de enige misstap waarvoor ze verwachten in het paradijs of op het einde der tijden veroordeeld te worden. Deze situatie spreekt de hierboven vermelde theorie tegen. Het gaat hier om een van de laagste sociale klassen die zich vastklampt aan een geïnstitutionaliseerd ritueel, tegen de wensen van het klerikale establishment in. Datzelfde establishment ijvert voor een meer innerlijke geloofsbeleving, wat in flagrante tegenspraak is met de populaire Freud-Weber theorie. Douglas beschouwt deze dan ook als gefalsifieerd.

Het is dus niet zo dat rituelen en schijnbaar willekeurige “regels” niets te maken hebben met de alledaagse samenleving. De samenleving is juist afhankelijk van dergelijke symbolen. Douglas gaat niet zover als Cassirer, die ervan overtuigd was dat de samenleving niet alleen steunde op symbolen, maar er zelfs door geconstrueerd werd. De invloed van het Durkheimiaanse structuralisme, waarin de samenleving als een gegevenheid, een basisfenomeen beschouwd wordt, is daar waarschijnlijk niet vreemd aan. Naast de samenleving, behandelt Douglas ook de houding ten opzichte van het lichaam als verbonden met de structuur (en niet de inhoud) van het symbolisch systeem in een bepaalde maatschappij.²³¹ Ze ontwierp ook een specifieke typologie, die op dit moment iets minder belangrijk is.²³² Het essentiële is dát er een correlatie is, en dat deze niet inhoudelijk, maar *structureel* is.

²³⁰ Ibid. pp 22-24.

²³¹ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, pp 11-15.

²³² De reden waarom de typologie niet in de hoofdtekst vermeld wordt, is dat het niet onmiddellijk duidelijk is hoe deze met Douglas theorie over samenlevingstypen en soorten kosmologie, die in haar theorie belangrijker is, in verband kan gebracht worden. Een te strak vasthouden aan beide typologieën (lichaam en samenleving) zou een goed begrip van haar algemene theorie in de weg kunnen staan. Vandaar dat de typologie van de houding tot het lichaam hier in een voetnoot vermeldt wordt. Douglas onderscheidt vier types:

-Het lichaam als communicatiemiddel, waarbij het doeltreffend functioneren van dat lichaam centraal staat. Culturele en politieke metaforen als de controle van het hoofd op de ledematen, het vloeien van bloed in de aders, het behouden van gezondheid en kracht, komen hier overvloedig voor.

-Het lichaam wordt als kwetsbaar gezien, niet zozeer door gevaren van buitenaf of gebrek aan controle, maar met een speciale nadruk op lichaamssappen en een teveel of te weinig daarvan. De vrees voor vergiftiging en onreinheid, en een afkeur voor lichamelijke afvalproducten zijn uitermate belangrijk. Deze visie voorspekt ook een medische praktijken die gebaseerd is op purgeren, aderlaten, etc.

-Het lichaam als praktisch instrument. In tegenstelling tot de kwetsbare visie, krijgen lichamelijke afvalproducten geen specifieke aandacht. Daarnaast wordt er ook geen onderscheid gemaakt tussen het leven in een lichaam en het lichaam dat verondersteld wordt dat leven te dragen.

-Het lichaam als ballast. Het lichaam wordt hier niet gezien als drager van het leven, maar eerder als een soort noodzakelijke ballast, of zelfs een noodzakelijk kwaad. Materie is in deze visie irrelevant, en er zal een neiging

Douglas heeft dus aangetoond dat de hedendaagse afkeer voor alles wat met rituelen te maken heeft geen universeel menselijk gevoel is, maar het gevolg van een specifiek wereldbeeld. Ze probeert vervolgens de mogelijkhedenvoorwaarden te achterhalen die ervoor zorgt dat de specifieke houding binnen een bepaald wereldbeeld ten opzichte van symbolen, kan ontstaan. Ze gebruikt de veronderstelling dat strakke groepsregels correleren met ritualisme, en lossere structuren met een inperking van rituelen. Douglas illustreert dit met antropologisch veldwerk. De samenleving van de Navajo (indianen uit het westen van Noord-Amerika) is bijvoorbeeld in een zeer sterke mate formeel en geritualiseerd. Toch bestaat er een minderheid die een religie aanhangen die gebaseerd is op het eten van Peyote, een doornloze cactus die mescaline bevat en voor psychedelische effecten zorgt. De Peyote-eters waarderen, in tegenstelling tot de mainstream Navajo cultuur, een persoonlijke geloofsbeleving, spontaniteit in hun gebeden, en een afkeer voor vaste patronen.²³³ Douglas verwijst ook naar de Pygmeeën uit het Ituri-regenwoud (in het noordoosten van Congo). Deze leven in kleine, zeer losse gemeenschappen, waar iedereen komt en gaat zoals het hem of haar belieft. Douglas beschrijft de situatie als een “*continual flux*”. De Ituri zitten dus zeer dicht bij de oorspronkelijke mythische houding zoals Cassirer die beschrijft. Ze beschikken nauwelijks over rituelen en symbolen, in die mate zelfs dat men lang dacht dat ze geen religie en geen cultuur hadden. Bovendien lachen ze de dichtbij wonende Bantu uit omwille van hun serieuze en vastliggende rituelen en hun geloof in magie. Toch blijken ook de Ituri een zekere religieuze overtuiging te hebben, die volledig gebaseerd is op hun interpretatie van het begrip “vreugde”, dat overal aanwezig is. Het woud wordt gezien als een “humeur” en kan op dezelfde manier beïnvloed worden als het gemoed van de pygmeeën zelf, onder andere door muziek. Deze manier van denken doet denken aan het begrip “mana” bij de Polynesiërs en de grondtegenstelling van de mythe als vorm van intuïtie zoals Cassirer die beschrijft.

Secularisatie (in de zin van: internalisatie van religieuze overtuigingen en afwijzing van rituelen, traditie en instituten) is dus geen typisch modern verschijnsel is, maar een “*age-old cosmological type*”. Bovendien blijkt het niet zo te zijn dat de primitieve mens per definitie diep godsdienstig is.²³⁴ Een interessant gevolg is dat “metafysische” vraagstukken die voor

bestaan om personen te zien als in de greep van een sociaal systeem waarvoor ze niet gekozen hebben en dat buiten henzelf staat.

²³³ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 31.

²³⁴ Hier is een vertaalprobleem. Douglas schrijft: “*the idea that primitive man is by nature religious is nonsense*” .”Religious” in het Engels betekent echter niet hetzelfde als “religieus” in het Nederlands. In het Nederlandse

een bepaalde cultuur van levensbelang zijn, voor een andere cultuur volstrekt irrelevant kunnen zijn, meer bepaald wanneer de metafysische “theorie” in kwestie niet overeenstemt met de sociale organisatie en de houding ten opzichte van het lichaam van een bepaalde maatschappij.²³⁵

Rituelen zijn dus volgens Douglas een “code” die de identiteit van een bepaalde sociale groep behelst. Elke samenleving beschikt over een code voorzover deze code parallel loopt met haar specifieke sociale interesses. Deze code fungeert als legitimatie voor de machtsverhoudingen. Douglas giet dit in een schema op basis van de termen “*grid*” en “*group*”. Een *grid* is een classificatiesysteem dat individuen in staat stelt te communiceren met elkaar, en dat dus een gevolg is van de sociale relaties die ze met elkaar aangaan. Douglas volgt hierin strikt Durkheim en de structuralistische traditie.²³⁶ Het probleem hierbij is uiteraard dat de sociale situatie als gegeven beschouwd wordt. Michael Kearney merkt op dat het misschien beter is om te veronderstellen dat sociaal systeem en classificatiesysteem zich zij aan zij ontwikkelen en elkaar wederzijds beïnvloeden.²³⁷ In feite neigt Douglas zelf ook eerder naar een dergelijke positie, zoals op het einde van het boek duidelijk wordt.²³⁸ Een dergelijk systeem kan consistent zijn of inconsistent, het kan slechts toepasbaar zijn op een klein stukje van de realiteit of een alles verklarende visie bieden, het kan rigide of vloeiende classificaties bevatten,.... Dit alles is, op zich niet echt essentieel, centraal staat immers de complexiteit van de classificaties, niet de concrete inhoud ervan.

Het nulpunt op de *grid*-as staat voor een totale verwarring en tegelijkertijd een volstrekte eenheid van het zijn. Het zou kunnen staan voor de extase van de mysticus of het bewustzijn van een pasgeboren kind. We kunnen ook een onderscheid maken tussen publiek, en privaat classificatiesysteem. Een zeer complex maar ook zeer privé systeem zou communicatie onmogelijk maken en waarschijnlijk leiden tot een bepaalde vorm van krankzinnigheid. Douglas is niet echt duidelijk over wat ze nu precies met *grid* bedoelt. Soms lijkt ze het over

taalgebied wordt vaak een onderscheid gemaakt tussen religie en godsdienst, een onderscheid dat in het Engels niet bestaat. Omdat Douglas het bijvoorbeeld voor wat betreft de Ituri-Pygeëen het duidelijk over een (in onze termen) religieuze overtuiging heeft, heb ik ervoor gekozen om “religion” in de Engelse tekst als “godsdienstig” te interpreteren. In deze interpretatie zijn volgens Douglas alle primitieve volkeren wél religieus, maar niet noodzakelijk godsdienstig. In de Nederlandse vertaling door Anna Van Dijk (*Wereldbeelden*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 234 p) wordt “religious” als “religieus” vertaald, wat de betekenis van de tekst grondig wijzigt.

²³⁵ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 39.

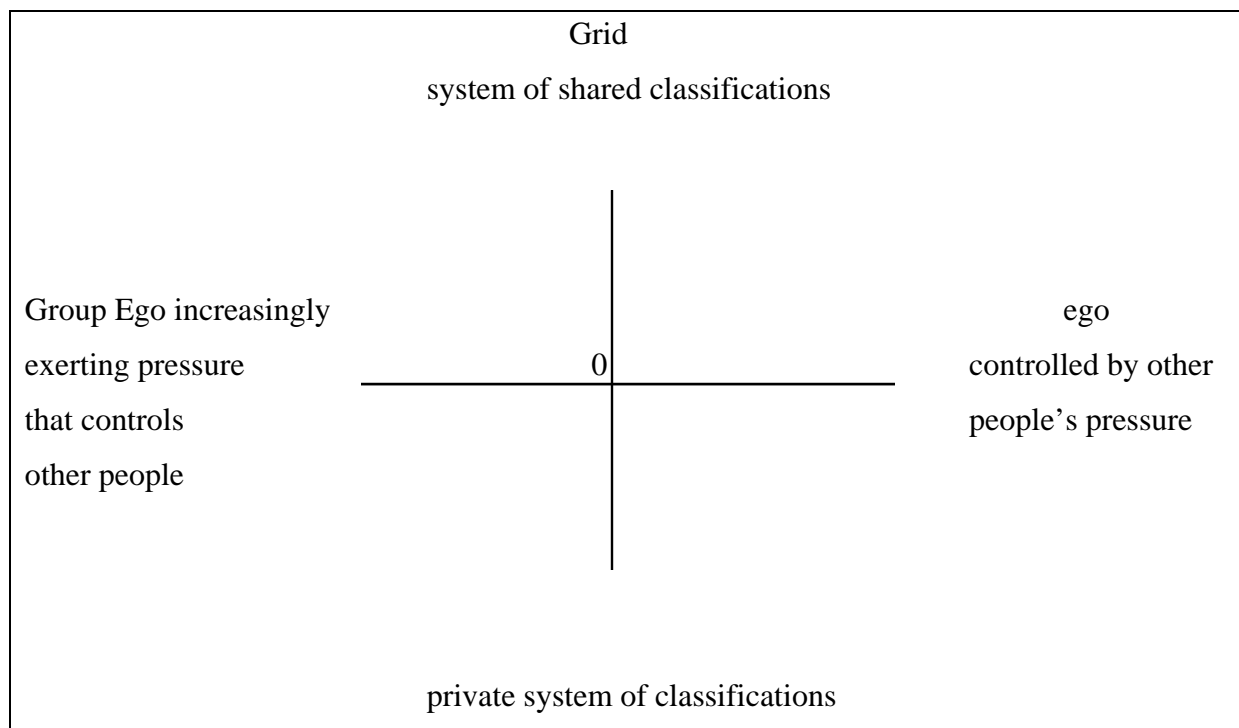
²³⁶ Ibid. pp 80-82.

²³⁷ Kearney, Michael, *World View Theory and Study*, Annual Review of Anthropology 4 (1975), p 252.

²³⁸ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 173 & p 190.

de complexiteit van het symbolisch systeem te hebben, en soms over de manier waarop het symbolisch systeem beleefd wordt. Vermoedelijk gaat het om een combinatie van de twee.

Loodrecht op de *grid*-as stelt Douglas de *group*-as. Deze as is op zich vrij vanzelfsprekend. Ze staat voor de mate waarin iemand door de sociale groep waartoe hij of zij behoort gecontroleerd wordt. Aan de ene kant vinden we opnieuw het pasgeboren kind, dat volledig door ouders overheerst wordt, aan de andere kant de kluizenaar, die zich volledig van de maatschappij afsluit. Onder het nulpunt zien we de situatie waarin een individu controle uitoefent over de groep in plaats van omgekeerd. Als we deze twee assen bij elkaar zetten, resulteert dat in het volgende schema.²³⁹



Het gebruik van het begrip “ego” is vanzelfsprekend niet zomaar neutraal. We hebben reeds bij Cassirer gezien dat zowel het ego als het subject geconstrueerd worden door middel van symbolische vormen. Wanneer we het hier over het ego hebben, projecteren we ons eigen, vaststaand ik-concept op een andere samenleving. In principe is dit geen probleem, gezien het principe van transcendentale geschiedenis (cf. supra). We moeten ons er echter van bewust zijn dat we formuleringen als “het ego oefent macht uit” of “het ego wordt gecontroleerd” niet zomaar gratis kunnen aanvaarden. Zoals we verder bij Foucault zullen zien, kunnen we

²³⁹ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 84.

macht niet zomaar zien als iets dat uitgeoefend of ontvangen wordt. Daarnaast lijken *grid* en *group* alleszins gedeeltelijk van elkaar afhankelijk, en moeten we ook hier uitkijken of er geen beter afgebakende formuleringen mogelijk zijn. Toch blijft Douglas' schema, wanneer we rekening houden met deze nuances, zeer bruikbaar. Het geeft ons immers de mogelijkheid om op basis van de *vorm* van de symbolen van een cultuur een typologie van maatschappijen op te stellen. Of deze classificatie ook effectief blijkt te kloppen, is op dit moment van iets minder belang. Ten eerste volgt uit het principe van transcendentale geschiedenis dat de concepten die we gebruiken ("ego", "groep") subjectief bepaald zijn door de onderzoeker, en dus zonder problemen kunnen veranderen wanneer het kennend subject dat ook doet. We kunnen, indien dat nodig zou blijken, zonder problemen ons classificatiesysteem aanpassen (bijvoorbeeld door een andere invulling van machtsuitoefening). Ten tweede is het hier niet de bedoeling om een volledig afgewerkte schets te geven van een transcendentale menswetenschap. We kunnen ons dus tevreden stellen met het feit dat uit Douglas schema blijkt *dat* een dergelijke classificatie mogelijk zou kunnen zijn. Als illustratie van hoe iets dergelijks in zijn werk zou kunnen gaan, geven we hier Douglas' eigen onderverdeling.

Het is belangrijk om in te zien dat dit niet simpelweg een typologie is met in ieder compartiment één bepaald type maatschappij. Het is veeleer zo dat complexe maatschappijen uitgesmeerd zijn over het hele schema. Dit diagram lijkt eerder opgesteld met als doel het plaatsen van individuen binnen een maatschappij, niet van volledige maatschappijen op zich. Toch kunnen we aan de hand hiervan ook volledige samenlevingen typeren. Strikt genomen is het eigenlijk niet altijd duidelijk of Douglas het nu over samenlevingen of individuen heeft.

Douglas verwijst naar de Tallensi (uit het noorden van Ghana) als voorbeeld van een samenleving met een sterke *grid*. Ieder lid van de Tallensi krijgt een volledige identiteit door het gangbare systeem van rechten en plichten. Een maatschappij waar een dergelijke sterke *grid* met een sterke *group* gecombineerd wordt, neigt volgens Douglas naar een routineuze trouw ten aanzien van autoriteit en de daarmee gepaard gaande symboliek.²⁴⁰

Een tweede type wordt door Douglas *small group* genoemd. Ze geeft de stammen rond het Nyasa-meer in Centraal Afrika als voorbeeld. De sociale structuren werden hier grotendeels vernietigd door Arabische slavenhandelaars, vandaar hun veel minder coherente en

²⁴⁰ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 87.

ingewikkelde classificatiesysteem, dat op de koop toe nog behoorlijk inconsistent is ook. Dit is een interessante situatie, omdat we al gezien hebben dat inconsistentie iets is dat moeilijk, en misschien zelfs onmogelijk te bepalen is wanneer men binnen een bepaald symbolisch systeem blijft (en dus niet vanuit de consistentie-eisen van één symbolisch systeem). In dit geval lijkt het er echter op dat zelfs binnen deze cultuur inconsistentie ervaren wordt. De cultuur van deze volkeren houdt hun leden immers voortdurend tegenstrijdige beloningen en onvervulbare doelen voor. Ze geloven dat trouw en gehoorzaamheid de belangrijkste deugden zijn, maar tegelijkertijd ook dat iedereen de ambitie zou moeten hebben om zo hoog mogelijk in de hiërarchie op te klimmen, met als gevolg dat men elkaar onder immense druk zet en dat persoonlijke netwerken essentieel zijn. Opvallend is nog dat politieke rivalen elkaar uitschakelen door middel van beschuldigingen van tovenarij. Douglas zal hier verder in haar boek nog op terug komen.

De vorige twee types zijn beperkt tot één enkel deel van Douglas' schema (meer bepaald het kwadrant aan de rechterbovenkant). De derde soort is anders. De leiders van de maatschappijen van het tweede type zitten midden in hun gemeenschap, en ervaren dezelfde beperkingen en dezelfde regels. Dit is echter niet altijd het geval. Er zijn immers uiteraard ook samenlevingen waarin de leiders echt leiders zijn, die een volledige controle op hun onderdanen uitoefenen. In de maatschappijen van het derde type is de classificatie sterk, net zoals bij het eerste type, maar zijn de leiders onafhankelijk van de groep. Ze zijn onaantastbare, bijna goddelijke wezens, centra van alle macht, die zelden of nooit gezien worden.

Net zoals Douglas' eerste en derde type met elkaar gelinkt zijn, zo vallen ook het tweede en het vierde type te vergelijken. In dit vierde type is, net zoals in het tweede, de classificatie van een laag niveau, maar kunnen er uit de menigte toch mensen opstaan die de macht naar zich toe trekken. Douglas noemt dit het Big Man-systeem, naar een praktijk uit Nieuw-Guinea. Ook dit model ontdekken we over de hele wereld, onder andere in Indonesië en Arizona, maar ook in onze eigen geschiedenis. Het is de sfeer die uit de Angelsaksische literatuur (Beowulf) en uit de Noorse sagen spreekt.²⁴¹

²⁴¹ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 91.

Wat Douglas nu beweert, is dat met elk van deze sociaal-economische prototypes een specifieke kosmologie geassocieerd is.²⁴² Bij de eerste vallen moraal en gemeenschap samen. Moraliteit heeft altijd te maken met groepsbelang, religieuze zonden zijn altijd zonden tegen de groep, en het goddelijke is almachtig: het universum wordt gezien als principieel goed, en wie iets slechts overkomt heeft dat te danken aan zijn/haar overtredingen tegen de morele wet. “Zijn” en “moeten” vallen volledig samen. Bovendien impliceert een bezoedeling van een individu ook meteen de bezoedeling van de gehele gemeenschap. In het tweede model (de *small group*) is dit niet zo. Een kosmologie van het tweede type is zuiver dualistisch: er is minder vertrouwen in de almacht van het goddelijke, dat continu in strijd is met demonen en dergelijke, die met het goddelijke op gelijke voet staan in plaats van er ondergeschikt aan te zijn. Zonde, of anders gezegd, overtredingen tegen de goddelijke structuur en rituelen, zijn niet echt een thema. De moraal in een dergelijke samenleving is veeleer gebaseerd op eer en schaamte dan op strikte morele regels, wat een gevolg zou zijn van het belang van persoonlijke netwerken. Tenslotte vermeldt Douglas ook dat bij een persoon die op beide assen posities rond het nulpunt inneemt, zich nog een ander soort typische kosmologie ontwikkelt, die onritualistisch en welwillend is.²⁴³

6.1.2 Het Lichaam

De sociale structuur van een gemeenschap heeft niet alleen invloed op kosmologie en sociale ethiek, maar ook en vooral op de houding ten opzichte van het lichaam. Douglas plaatst zich in de traditie van Marcel Mauss, die op zoek ging naar een algemene sociologische theorie waarin lichaam en sociaal-culturele omgeving met elkaar in verband werden gebracht. Douglas zelf benadrukt dat “*the social body constrains the way the physical body is perceived*”.²⁴⁴ Haar bedoeling is tweevoudig: “*First, the drive to achieve consonance in all levels of experience produces concordance among the means of expression, so that the use of the body is co-ordinated with other media. Second, controls exerted from the social system place limits on the use of the body as medium*”. Douglas gebruikt een voorbeeld uit de retorica om dit eerste punt aan te tonen. Bij Cicero was de stijl van spreken verbonden aan het onderwerp waarover gesproken werd. Dit wil zeggen dat over nobele onderwerpen geëxalteerd gesproken moest worden, over een nederig onderwerp ook in een nederige stijl,... In het Christendom is het echter van groot belang dat alle vroegere waarden omgekeerd

²⁴² Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 91.

²⁴³ Ibid. p 92.

²⁴⁴ Ibid. p 93.

werden (bij uitstek in de Bergrede). Augustinus werd dus gedwongen om met groot gewicht te spreken over nederige zaken, wat met de principes van Cicero onmogelijk was. Hij was dus gedwongen om een nieuwe theorie te ontwikkelen, wat hij ook deed. Augustinus stemde zijn manier van spreken af op het gewenste effect bij het publiek (zoals ook heden ten dage meestal nog het geval is). Voor wat het tweede deel van haar uiteenzetting betreft, wijst Douglas erop dat in meer “horizontale” analyses van cultuur en samenleving, die focussen op de relatie van een bepaald cultureel of sociaal verschijnsel, toch altijd elementen opduiken die verwijzen naar de lichamelijke belevingswereld. Voor Douglas is het vrij vanzelfsprekend dat een complexe en strikt geclassificeerde maatschappij een hoge graad van formaliteit vereist, en dat deze formaliteit op zijn beurt een hoge graad van lichaamsbeheersing met zich meebrengt.²⁴⁵ Communicatie in een dergelijke maatschappij gebeurt als het ware tussen “geesten”, niet tussen twee mensen met een lichaam. Als gevolg daarvan dienen alle lichamelijke kenmerken en functies die irrelevant zijn voor de communicatie onder controle gehouden te worden.

Meer algemeen zijn de mogelijkheidsvoorwaarden voor een geritualiseerde samenleving een sterk uitgewerkte classificatie en een grote groepscontrole en de veronderstelling dat interpersoonlijke relaties alleen kunnen voorkomen bij gratie van de samenleving. Dit resulteert dan in een rigide symbolisch systeem met een grote mate aan rituele differentiatie van rollen en situaties, een sterk geloof in de werking van magie, symbolische onderscheidingen tussen de maatschappij en alles wat daar niet toe behoort. De voorwaarden voor een niet-ritualistische samenleving zijn een zwakke controle door *grid* en *group*, weinig verschil tussen persoonlijke en publieke relaties, en over het algemeen geen differentiatie tussen zelf en maatschappij. Dit resulteert volgens Douglas in een diffuus geheel van symbolen, geen interesse en rituelen of magie, en een beperkte beheersing van het zelf. Ze past deze onderverdeling toe op het verschijnsel trance. Over het algemeen kan men vier verschillende manieren onderscheiden waarmee culturen met trance omgaan. Een persoon die in trance is kan bezeten worden door een geest, als medium dienen voor een geest, of hij of zij kan een geest onder controle brengen (sjamanisme). In uitzonderlijke gevallen (waar er nauwelijks gedifferentieerd sociaal leven is) kan er ook een positieve trance-cultus bestaan. Douglas verwacht dat in samenlevingen waar *grid* en *group* zeer sterk zijn, er

²⁴⁵ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, pp 96-100.

gespecialiseerde soorten trance zullen zijn met specifieke doelen, en dat trance over het algemeen ook als gevaarlijker wordt beschouwd.²⁴⁶

De gelijkstelling tussen de symbolische representatie van lichaam en sociale omgeving die in het vorige hoofdstuk besproken werd, leidt tot een nieuwe visie op zogenaamde *revisialist movements*. Een verzetsbeweging waarin seksuele promiscuïteit als positief beschouwd wordt is geen reactie op seksuele onderdrukking, maar veeleer een gevolg van een gebrek aan symbolische structuren. Men zou in deze zin kunnen zeggen dat seksuele promiscuïteit juist een gevolg is van te weinig in plaats van te veel “onderdrukking”. Dit gaat in tegen de klassieke visie, die zegt dat subversieve cultussen ontstaan onder de onderdrukten. Douglas haalt twee voorbeelde aan die dit ondergraven en pleiten voor haar theorie. Ten eerste zijn er de Bog Irish, die duidelijk onderdrukt worden in alle betekenissen van het woord, maar geen subversieve cultus op basis van “echtheid”, “persoonlijke beleving” en “oorspronkelijkheid” hebben ontwikkeld, laat staan één waarin seksuele promiscuïteit een rol speelt. Daarnaast is er het feit dat in vele subversieve bewegingen vrouwen een rol speelden, ondanks het feit dat vrouwen in veel gevallen lang niet in dezelfde mate onderdrukt werden als bijvoorbeeld het industrieel proletariaat. Ze werden wel gecontroleerd, maar niet op een erg geraffineerde en gestructureerde manier. Bovendien werden ze verre van materieel onderdrukt. De clou ligt dus volgens Douglas niet in de arbeidsverdelingen, zoals in de klassieke Marxistisch geïnspireerde verklaringen, maar wel in de geraffineerdheid en het “gewicht” van sociale relaties. Vrouwen, en ook bijvoorbeeld slaven, zijn niet of weinig geïntegreerd in de sociale structuur van de maatschappij, en zijn dus ook veel minder gebonden aan de symbolische en ethische representatie van het lichaam die daarmee gepaard gaan. Subversieve bewegingen ontstaan dus niet in de buik van de samenleving, zoals vaak verondersteld wordt, maar in de marge ervan, waar men sociale conventies niet geïnternaliseerd heeft.. Profeten zijn meestal ongekamd.²⁴⁷

Douglas past deze hypothese vervolgens toe op twee volkeren uit het zuiden van Sudan: de Nuer en de Dinka. De vergelijking is interessant omdat beide volkeren in bijna identiek dezelfde materiële omstandigheden leven, maar toch een sterk verschillende sociale structuur hebben. De maatschappij van de Nuer is in een veel grotere mate gestructureerd dan die van de Dinka (ondanks het feit dat de Dinka vier keer zo talrijk zijn), en dat heeft een aantal

²⁴⁶ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, pp 108-109.

²⁴⁷ Ibid. pp 114-120.

gevolgen. Zo staan de Nuer aanmerkelijk negatiever ten opzichte van trance dan de Dinka. Veel belangrijker en representatiever zijn de profeten en magiërs die in beide culturen voorkomen. De profeten bij de Nuer zien er zonder uitzondering vreemd uit (of worden door hun stamgenoten ervaren als er vreemd uitziend), hun moraal wijkt af van de gevestigde Nuer-orde, en de trance die ze ervaren maakt deel uit van een perifere cultuur. Dit lijkt misschien op het eerste zicht in tegenspraak met de stelling dat in geritualiseerde maatschappijen meer geloof gehecht wordt aan magie, maar toch is dat niet zo. Dit geldt alleen voor de magie die met de rituelen geassocieerd is, en niet voor de ongebonden magie van deze profeten. In feite heeft dit meer met een geloof in de waarde van de individuele persoonlijkheid te maken dan met magie. De magiërs van de Dinka (de *spearmasters*) staan binnenin de gevestigde maatschappij. Trance wordt bij hen niet a priori afgekeurd. Er zijn echter twee soorten trance: een die als veilig en controleerbaar wordt ervaren en waarbij men uitgaat van een bezetenheid door een van de belangrijkste godheden, en een andere die als gevaarlijk en veroorzaakt door mindere (marginalere) godheden wordt beschouwd. Opnieuw zien we ook een verschil in kosmologie. De Nuer zijn geobsedeerd door taboes en reinheid, en zien een strakke orde in het universum, terwijl de Dinka in het geheel niet verwachten dat het universum in zekere mate rationeel zou zijn.²⁴⁸

6.1.3) Het Kwade

We hernemen hier een thema waar we het al eerder over gehad hebben, de verantwoording van het kwade. Waar de sociale controle zwak is, kan men kort zijn: het kwade hoeft geen rechtvaardiging, het is er gewoon, en meer valt daarover niet te zeggen. In feite kan men er van uitgaan dat er bij dergelijke individuen (het is bij een zwakke groepscontrole waarschijnlijk zinvoller over individuen te spreken dan over maatschappijen) niet zoiets als een concept “het kwade” bestaat. Ook voor wat betreft gemeenschappen met een sterke groepscontrole en een uitgebreid gemeenschappelijk classificatiesysteem valt er niet zo veel te vertellen. Het kwade wordt gekoppeld aan de morele wet. Ziekte, ongeluk en dergelijke zijn het gevolg van schendingen tegen de wet, geluk is een gevolg van het respecteren en bevestigen van de sociale wet en orde. In de *small groups* is de situatie enigszins anders. De gemeenschap wordt hier beschouwd als een kleine groep in een gevaarlijke wereld. Er is een strenge scheiding tussen binnen en buiten de groep, wat resulteert in frequente

²⁴⁸ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 130.

beschuldigingen van hekserij/tovenarij (*witchcraft*).²⁴⁹ Beschuldigingen van deze aard worden door de leden van de groep gebruikt om rivalen uit te schakelen.

Naast deze samenlevingen zijn er ook maatschappijen waar een dergelijk onderscheid ontbreekt, waar ieder wordt geacht zijn eigen positie in de maatschappij te verwerven. Goed en kwaad zijn er niet gestructureerd, maar als het ware lukraak over het universum uitgesmeerd. De Garia uit Nieuw Guinea zijn een voorbeeld van een dergelijke maatschappij. Volgens de Garia is de wereld er om de mens plezier te bezorgen, religie is een technologie om problemen op te lossen, niets meer, en hun kosmos is in principe amoreel. De Are'are op het eiland Malaita en de Siuai (beiden levend op de Solomon-eilanden) vormen dan weer een typisch voorbeeld van het Big Man-systeem. Goed en kwaad zijn hier niet duidelijk verspreid, maar liggen voor het grijpen voor iedereen die er gebruik van wil maken. “*anyone can reach out of the sky any Excalibur sword he is big enough to wield*”²⁵⁰ Het doel heiligt de middelen, en intelligentie, ambitie en kracht zijn de kardinale deugden.

Ook iets dichterbij huis zien we dezelfde mechanismen. In de Teutoonse maatschappij en bij de Noormannen staat het begrip “geluk” (*luck*, niet *happiness*), dat gezien wordt als een “eigenschap” die van vader op zoon wordt doorgegeven, centraal. Ook onze moderne Westerse maatschappij neigt naar dit type.²⁵¹ In een dergelijke *cosmology of succes* wordt de wereld door haar leiders als rationeel en onderworpen aan regels gezien. Het onderscheid tussen goed en kwaad is niet belangrijk, wel dat tussen weten en niet-weten. Bij de onderdanen zal de situatie meestal anders zijn. Het is goed mogelijk dat zij de wereld juist niet als rationeel of eerlijk ervaren, gezien het feit dat de machtsuitoefening van de leiders vanuit hun standpunt als willekeurig ervaren wordt. Het is echter ook mogelijk dat een dergelijke visie teveel uitgaat van onze hedendaagse opvattingen over rationaliteit of eerlijkheid. Ook hier zou concreet onderzoek dat erop gericht is te achterhalen hoe de onderdanen in een dergelijke maatschappij het zijnde ervaren, eventueel uitsluitel kunnen bieden.

6.1.4) Conclusie

Het is hier niet de bedoeling om de onderverdelingen die Douglas maakt zomaar over te nemen. Er valt nogal wat kritiek te geven op een aantal concepten die ze gebruikt (cf. supra).

²⁴⁹ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, pp 136-149.

²⁵⁰ *Ibid.* p 157.

²⁵¹ *Ibid.* pp 160-161.

Bovendien is ze zelf niet altijd even duidelijk over wat ze nu precies bedoelt.²⁵² Op zich is dit geen probleem. We hebben immers reeds gezien dat in een transcendentale menswetenschap dergelijke concepten en principes per definitie flexibel zijn en kunnen veranderen. Wat echter wel overeind blijft staan is de algemene methodologie. Douglas bestudeert maatschappijen aan de hand van de *vorm*, en niet de inhoud, van hun symbolisch systeem. Haar theorie is niet gewoon een theorie over een correlatie tussen kosmologieën en sociale relaties, maar een beschrijving van een maatschappij als geheel, gebaseerd op een zuivere ideële vorm, die dan haar invloed heeft op concrete manifestaties binnen kosmologie, sociale omgeving, houding ten opzichte van het lichaam,... Het is dit punt dat van haar theorie eigenlijk al een transcendentale menswetenschap *avant la lettre* maakt. Het middel dat ze hiervoor gebruikt is het beschouwen van symbolische systemen als zuiver ideëel, als een *vorm* van concrete dingen als sociale relaties en kosmologieën. Het is hierdoor dat het mogelijk wordt een principe te vinden dat tegelijkertijd immanent is (want het is een vorm van symbolische systemen die in de concrete leefwereld aanwezig zijn) en toch alles overkoepelt. Aangezien het zelf niet in de wereld thuishoort, kunnen we het als eenheidsgevend principe beschouwen, zonder dat we de concrete symbolische vormen reduceren tot iets dat buiten hen ligt.

Het centrale principe van een transcendentale menswetenschap is, zoals gezegd, de visie op de maatschappij of het subject als betekenisvol geheel. Via een theorie als die van Douglas lijkt het niet onmogelijk om beiden (subject en maatschappij) te combineren. Bij nader inzien is dit echter niet zo. In Douglas' theorie zitten er namelijk een paar hiaten, die vooral te maken hebben met dezelfde relatie tussen subject en maatschappij. Het belangrijkste punt is dat niet duidelijk is welk van de twee juist het object van haar theorie is. Heeft Douglas het over maatschappijen of over individuen? Ze springt voortdurend heen en weer tussen beide, en het is nooit echt duidelijk welke van de twee ze nu als de basis voor de andere ziet. Ze plaatst zichzelf in de traditie van het Frans structuralisme, dat te allen tijde vertrok van de sociale structuur als basisgegeven. Na verloop van tijd stapt Douglas hiervan af, maar haar precieze positie hierin wordt nooit duidelijk. Haar algemeen schema behandelt in feite individuen en maatschappijenzonder al te veel onderscheid door elkaar. Dit is geen toeval. Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, is de tegenstelling tussen maatschappij en subject fundamenteel, en niet oplosbaar.

²⁵² Zie: Spickard, James V., *A Guide to Mary Douglas's three Versions of Grid/Group Theory*, in: *Sociological Analysis* 50/2 (1989), pp 151-170.

6.2) Michel Foucault

Het is misschien verassend dat we pas in dit hoofdstuk gebruik zullen maken van het werk van Michel Foucault. Er zijn immers duidelijke overeenkomsten tussen hem en het neokantianisme. Foucault zet zich, zeker in zijn beginperiode, immers nadrukkelijk op dezelfde lijn als Kant. Ook Foucault ging in zijn archeologische periode op zoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor (wetenschappelijke) kennis.²⁵³ Net als Cassirer wijkt hij af van de filosofie van Kant, in die zin dat hij diens methode wel overneemt, maar ze historiseert. Hij zoekt de mogelijkheidsvoorwaarden voor de moderne kennis niet op een boven- of achterliggend niveau, maar in de geschiedenis zelf. Het is hieruit dat Foucaults idee van het “historisch a priori” ontstaan is.²⁵⁴ Net als Cassirer is ook Foucault gekant tegen een absoluut idee van het subject en brengt hij een subject naar voor dat in de geschiedenis zelf geconstrueerd wordt.²⁵⁵

Ook Foucaults iets concretere methodologie vertoont sterke overeenkomsten met die van Cassirer. Zo hanteert Foucault bijvoorbeeld het principe van *discontinuité*.²⁵⁶ Hij bedoelt hiermee dat het niet de bedoeling mag zijn om op zoek te gaan naar een allesomvattend geheel, maar dat we de verschillende vormen van het *discours* naast elkaar moeten zien, als verschijningen op zich, die niet gegrond zijn in een gemeenschappelijke bron of substantie. Dit doet denken aan Cassirers formulering over de symbolische vormen als geheel. Ook bij hem is het essentieel dat ze niet tot iets anders gereduceerd worden dan wat ze zelf zijn. Het principe *exteriorité* hangt hiermee samen. Volgens Foucault moeten we ten alle tijde zoeken naar de *uitwendige* vormen die het vertoog mogelijk maken, en ons niet laten verblinden door de inhoud ervan. Cassirer legt op een analoge manier de nadruk op de *vorm* van de menselijke symbolisatie, en niet op de concrete inhoud.²⁵⁷

Uiteraard zijn er ook belangrijke verschillen. Foucault bedoelt met “uitwendige voorwaarden” niet helemaal hetzelfde als Cassirer. Foucault gaat deze mogelijkheidsvoorwaarden zoeken in de maatschappij, meer bepaald in machtsrelaties en betekenisstructuren. Bij Cassirer is dit veel minder of zelfs niet het geval, de maatschappij is bij hem als thema bijna volledig afwezig. Daarnaast worden ook in de filosofie der symbolische vormen symbolische

²⁵³ Han, Béatrice, *Foucault's Critical Project. Between The Transcendental and the Historical*, Translated by Edward Pile, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, p 3.

²⁵⁴ Ibid. pp 3-4.

²⁵⁵ Ibid. p 6.

²⁵⁶ Foucault, Michel, *l'Ordre du Discours*, Editions Gallimard, s.l., 1971, p 54.

²⁵⁷ Ibid. pp 59-61.

objectvaties als uitgangspunt genomen. De nadruk ligt echter niet op het bestaan van de discours op zich en rol van het denkend subject *binnen* dat discours, maar net op het omgekeerde, op het bestaan van het discours, of in dit geval de symbolische vormen *binnen* het denkend subject. Dit is meteen het belangrijkste verschil tussen het historisch neokantianisme van Foucault en dat van Cassirer. Foucault zette zich af tegen de filosofie van Kant en die van Husserl omdat beide filosofen volgens hem van een te a-historisch en absoluut subject vertrokken.²⁵⁸ Foucault zelf doet het omgekeerde. Hij maakt het subject volstrekt relatief, door te vertrekken van de maatschappij en het subject te construeren aan de hand van de kennis- en machtsstructuren van die maatschappij. In Foucaults analyses is de maatschappij en de structuur (*grille*) ervan altijd gegeven. Ze wordt niet in vraag gesteld, ze komt als het ware uit de lucht vallen. Dat kan ook niet anders. Foucault laat immers het subject als startpunt vallen, en de maatschappij is de enige andere mogelijkheid die voor hem openstaat. Daarom kan hij ook macht op een manier beschrijven die boven individuen staat. Bij Foucault zijn er geen onderdrukkers of onderdrukten meer, maar bevindt elk individu zich op een in principe gelijke manier binnen een raamwerk van machtsrelaties.²⁵⁹ Wat Douglas dus zegt over onderdrukkers en onderdrukten blijkt dus incompatibel te zijn met het aanvaarden van de maatschappij als gegevenheid. Het is hierdoor dat de inherente spanning, die bij Douglas zeker aanwezig is, kon ontstaan. Diezelfde spanning zien we trouwens ook terug in het latere werk van Foucault (vooral *Histoire de la Sexualité*), waarin het subject opnieuw belangrijker wordt. Toch blijft Foucault ook in deze periode de structuur van het subject als gegevenheid beschouwen, en niet als mogelijkheidsvoorwaarde voor de eenheid ervan.

Hoewel ideeën als *episteme* (een soort geheel van veronderstellingen en structuren die kennis binnen een bepaalde maatschappij mogelijk maken) grote overeenkomsten lijken te vertonen met wereldbeelden, is er toch een essentieel verschil. Een *episteme* is, zoals Foucault het concept gebruikt, een eigenschap van een maatschappij. Een wereldbeeld, althans zoals we het hier behandeld hebben, behoort bij uitstek tot een individu. Men zou kunnen argumenteren dat in primitieve samenlevingen de maatschappij sowieso dominantier was dan het individu op zich, en dat het dus opportuener is om bij de studie van dergelijke maatschappijen uit te gaan van de maatschappij als premisse. Als antwoord kunnen we verwijzen naar de theorie van

²⁵⁸ Han, Béatrice, *Foucault's Critical Project. Between The Transcendental and the Historical*, Translated by Edward Pile, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, pp 4-6.

²⁵⁹ zie Rouse, Joseph, *Power/Knowledge*, in: Gutting, Gary (ed), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York, 2003, pp 95-122.

Mary Douglas, waaruit blijkt dat het absoluut geen constante is dat in primitievere samenlevingen het individu sowieso ondergeschikt is aan de maatschappij. Toch zijn er, ook volgens Douglas, een heel aantal samenlevingen waarin de groep wel degelijk belangrijker is dan het individu. Zou het dan niet relevanter zijn om deze te bestuderen met meer groepsgerichte vooronderstellingen? Dit kan inderdaad het geval zijn, maar we moeten er ook rekening mee houden dat in onze hedendaagse samenleving het individu steeds belangrijker wordt, en dat het voor ons dus interessanter kan zijn om mensen in een dergelijke groepsgerichte samenleving te bestuderen *als* individu, en niet als lid van een samenleving. Als verantwoording verwijzen we opnieuw naar het principe van transcendentale geschiedenis. Ondanks het feit dat een aanpak à la Foucault zeer relevant kan zijn, kiezen we hier voor een methode die, in navolging van de filosofie der symbolische vormen, gebaseerd is op het individu als vrij en actief construerend subject, natuurlijk met zoveel nuance als mogelijk is.

Het is omwille van deze redenen dat we Foucault hier vrij summier behandelen. Hoewel zijn methodologie grote overeenkomsten vertoont met die van Cassirer (de zoektocht naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de uiterlijke verschijning van de culturele wereld, en de nadruk die beiden leggen op niet-reductionisme), verschillen beide filosofen op een essentieel punt. Foucault laat het subject als transcendentiaal principe links liggen. Bij Cassirer is dit niet het geval. Hij is een veel trouwere neokantiaan, in die zin dat hij de eenheid van het subject behoudt als ultieme mogelijkheidsvoorwaarde voor de verschijning van de menselijke symbolische wereld. Het is dit principiële verschil dat er voor zorgt dat de filosofische systemen van Cassirer en van Foucault niet met elkaar te verenigen zijn, hoewel ze uiteraard elkaar wel in zekere zin kunnen aanvullen. Met de theorie van Douglas is de situatie enigszins anders. Zij kiest niet duidelijk voor ofwel het subject ofwel de maatschappij. Dit heeft als gevolg dat haar theorie een aantal onduidelijkheden vertoont, maar ook dat met haar theorie misschien op een bepaalde manier subject en maatschappij met elkaar in verband gebracht kunnen worden. Op dit moment is het echter absoluut niet duidelijk hoe een dergelijk compromis concreet mogelijk zou kunnen zijn.

6.3) Het Subject bij Cassirer

Zoals gezegd blijft Cassirer een bepaalde transcendentale vorm van het subject vooronderstellen. Hij kleedt dit subject echter volledig uit. Hij historiseert het, en maakt het relatief aan de symbolische vormen zoals die buiten het subject gevormd worden. Enkel het

principe van het subject, *dat* er een subject is, en dat dit een subject op een of andere manier een zekere vorm eenheid is, blijft overeind. Het is dit wat we hierboven subject *an sich* hebben genoemd. Cassirers methode vraagt er om om een dergelijk subject te veronderstellen. Hij heeft immers, paradoxaal genoeg, een dergelijk subject nodig om te kunnen zeggen dat het subject, het ik of het zelf zich historisch geconstrueerd heeft. Cassirer beschrijft bijvoorbeeld het mythisch bewustzijn als een worsteling tussen subject en object, waarbij beiden zich geleidelijk aan construeren.²⁶⁰ Het lijkt hier alsof het subject (net als het object overigens) tegelijkertijd oorzaak en effect is. Het worstelt zelf, en het is het resultaat van die worsteling. Het subject *an sich* is dus een vooronderstellin die nodig is om Cassirers filosofisch systeem mogelijk te maken, maar waarover niks meer kan gezegd worden van binnen dit systeem zelf. Een dergelijke paradox zal altijd aanwezig blijven in elke mogelijke vorm die een filosofie der symbolische vormen kan aannemen. Wat we wel kunnen is de paradox zo klein mogelijk maken, door van het eerste deel van het subject (dat wat hier als oorzaak betiteld wordt) een *minimaal subject* te maken, dat wil zeggen, een subject waarvan niets meer kan gezegd worden dan dat het er op een of andere manier is en dat het op een of andere manier een bepaalde vorm van eenheid vertoont. Op zich hoeft dit trouwens niet. Het is evengoed mogelijk om de paradox in Cassirers filosofie ten volle paradox te laten zijn. Dit zou dan kunnen leiden tot een meer existentialistische interpretatie van de filosofie der symbolische vormen.

²⁶⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 82-83.

7) Universalia en Typologieën: Schets voor een Concrete Methodologie

7.1) Universalia

Zoals in de vorige hoofdstukken al gezegd is, kan het niet de bedoeling zijn om hier voor eeuwig vaststaande universalia te formuleren. Toch hebben we, als we aan wetenschap (ook aan transcendentale) willen doen, universalia nodig, om classificaties te maken, culturen met elkaar te vergelijken... We zijn dus verplicht om toch dergelijke principes te formuleren, weliswaar op een niet-essentiële manier. De bedoeling van onze transcendentale methodologie is immers om te vertrekken van een opvatting van het subject als geheel van pure flux, en vanaf die basis de structurerende principes van dit subject binnen een bepaalde cultuur te achterhalen. Toch is het onvermijdelijk dat we hier af en toe min of meer terugkerende principes ontmoeten. Het is belangrijk dat we niet proberen deze principes te “verklaren” door te verwijzen naar een onderliggende grond.²⁶¹ Dit zou immers resulteren in een of andere vorm van reductionisme, en daardoor het transcendentaal en fenomenologisch karakter van onze methode in gevaar brengen. We mogen dus niet (te) actief op zoek gaan naar dergelijke universalia. Dit zou er voor moeten zorgen dat de structurerende principes zich als het ware aan ons presenteren in plaats van omgekeerd. Toch zal dit altijd slechts gedeeltelijk lukken. Er zullen zullen er altijd cross-culturele universalia opduiken, waardoor we geneigd zullen zijn culturen, samenlevingen en symbolische systemen te classificeren en met elkaar te vergelijken. Dit is niet echt een probleem, eerder zelfs een voorwaarde voor een wetenschappelijke benadering. Het probleem ontstaat pas wanneer we er van uitgaan dat een dergelijke classificatie of lijst van universalia de enige mogelijke is. Om het transcendentaal en fenomenologisch karakter van onze methode te vrijwaren, moeten we bereid zijn om bij elk nieuw concreet studie-object (een kunstwerk, een maatschappij,..) ons hele systeem van universalia op de helling te zetten. Als we dat niet doen, zouden we kunnen denken dat dergelijke universalia in de wereld of in het subject aanwezig *zijn* als concrete zijnden, en dat zou ons naar dogmatische metafysica leiden.

²⁶¹ Michael Kearney verklaart bijvoorbeeld verschillen in wereldbeeld (gedeeltelijk) aan de hand van materiële factoren. Hoe interessant een correlatie tussen wereldbeeld en natuurlijke omgeving ook kan zijn (zie bijvoorbeeld het oeuvre van Max Weber), toch is een “verklaring” van het ene door het andere een stap te ver. Zie Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l., 1984, pp 110-116.

Zoals we gezien hebben onderscheidt Cassirer een aantal universalia die in alle symbolische vormen voorkomen. Het gaat hier in de eerste plaats om de categorieën van de *Anschauung*, ruimte, tijd en getal, en daarnaast het principe van causaliteit, dat bij Cassirer sterk samenhangt met het concept tijd.. Een ander beginsel dat zeer vaak terugkomt is de tegenstelling tussen het es en het *du*.

Michael Kearney onderscheidt grotendeels dezelfde universalia. Hij noemt (1) Het Zelf en het Andere, (2) als onderverdeling van het vorige *de Ander* en *het Andere*, (3) Classificatie, (4) Causaliteit en (5) Ruimte en Tijd. Deze laatste twee zijn volgens Kearney niet onafhankelijk. Tijdsbesef ontwikkelde zich volgens hem na het ruimtebesef, en wordt dus in termen van ruimte beschreven.²⁶² Enkel de principes "Classificatie" en "het Zelf" zijn bij Cassirer afwezig. Toch komen ze in de filosofie der symbolische vormen overall terug. De reden dat we in navolging van Cassirer deze beide principes niet als universalia beschouwen, is dat ze belangrijker zijn dan universalia. Het zijn namelijk twee van de basisgegevens in Cassirers filosofisch systeem. Het doel van de categorieën die hij vermeld is immers het classificeren van het zijnde. Het is door deze classificering van het zijnde, dat het hedendaagse idee van het subject kon ontstaan. We beschouwen hier het zelf en subject niet, zoals Kearney doet, als een categorie, maar wel als *doel* van de categorieën.

Dit laatste is meteen ook een van de voornaamste bijdrages die de filosofie der symbolische vormen kan leveren aan een transcendentale menswetenschap. Het grote voordeel is dat dit de enige manier is waarop we de historische constructie van het zelf kunnen beschrijven. Wanneer we er namelijk van uitgaan dat het zelf een structurerend principe is, of dat de categorieën, aanwezig zijn *binnen* het zelf, zijn we verplicht om dit zelf als tijdloos en universeel te zien. Enkel door het zelf en het subject te zien als het resultaat van symbolische objectivaties, kunnen we er een historische beschrijving van geven. Het is dus van essentieel belang dat we deze principes zoeken *in* de symbolische objectivaties, en niet binnen in het zelf. Het is dus niet zo dat de structurerende principes aanwezig zouden zijn in de "geest" of iets dergelijks van de persoon die we bestuderen. Het zijn de symbolen zelf die ons op een rechtstreekse manier in contact brengen met het empirisch, historisch subject. Dat dit op een rechtstreekse manier gebeurt, kunnen we op de volgende manier illustreren. Wanneer we ons afvragen waarom iemand "geloof" hecht aan een bepaalde symbolisatie, dan proberen we de

²⁶² Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l., 1984, pp 68-95.

categorieën op een indirecte manier af te leiden, wat we ten alle tijde moeten vermijden. Dit zou namelijk leiden tot psychologisering en sociologisering, en het is juist dat wat Cassirer ten alle tijde wou vermijden. Het is dus niet de bedoeling om concrete symbolische vormen te reduceren tot een aantal structurende principes, maar wel om de structuren te achterhalen die het mogelijk maken dat de concrete symbolisaties verschijnen zoals ze verschijnen.

We kunnen dus zonder problemen zeggen dat de universalia van Kearney grotendeels parallel lopen met die van Cassirer, weliswaar met een verschil in hiërarchie, en met uitzondering van het getalprincipe. Dit is niet toevallig. De reden van deze gelijkens is niet dat deze universalia *as such* overal aanwezig zouden zijn (dit is naar onze mening niet zo), maar wel dat we ons geen wereldbeeld kunnen voorstellen waarin een van deze principes ontbreekt. Ook dergelijke universalia zijn dus functioneel van karakter. Ze zijn enkel universeel, niet omdat we, zoals Kant dacht, met dergelijke universalia de absolute mogelijkheidsvoorwaarden van ons denken hebben ontdekt, maar wel omdat deze op dit moment, binnen deze filosofische en deels wetenschappelijke context, onontkoombaar *lijken*. Op zich hoeft dit niet zo te zijn. We kunnen ons perfect voorstellen *dat* iemand een wereldbeeld beschrijft zonder deze principes, maar niet *hoe* hij of zij dit zou kunnen doen, laat staan hoe een dergelijk wereldbeeld eruit zou zien. Het lijkt er dus op dat wereldbeelden enkel formuleerbaar zijn binnen een filosofische context met behulp van deze principes.

Dan rest ons nog de vraag welke van deze universalia we gebruiken. Het antwoord is opnieuw functioneel. We gebruiken die universalia die passen bij ons studie-object. Bij het bestuderen van primitieve samenlevingen lijkt het bijvoorbeeld zeer plausibel om uit te gaan van de Grondtegenstelling tussen het Heilige en het Profane, die echter alleen in de mythische symbolische vorm voorkomt. We hebben hierboven gesuggereerd om Cassirers behandeling van de mythe als prototype voor een transcendentale menswetenschap te beschouwen, dus op zich lijkt dit principe verdedigbaar.

Wanneer we het over een vergelijking tussen het wereldbeeld van verschillende primitieve samenlevingen hebben, lijkt het ook aannemelijk om te rekenen op het onderscheid tussen *es* en *du*. Wanneer we het over kunst of wetenschap hebben, ligt dit al iets moeilijker. Cassirer heeft kunst beschreven als de wereld van het *du*, waarin het *es* geen plaats heeft, dus dit onderscheid lijkt niet toepasbaar *binnen* de symbolische vorm “kunst”. Kunst zal echter vrij vaak een tijds- of een ruimtedimensie hebben (de muziek is dé kunst van de tijd, de plastische

kunstvormen die van de ruimte). In de context van onze algemene probleemstelling, de constructie van een transcendentale menswetenschap, lijkt het ons voorlopig het meest opportuun om ons te baseren op de categorieën ruimte en tijd enerzijds en de constructie van het zelf en het onderscheid tussen *es* en *du* aan de andere kant. Toch moeten we opletten. Het is zeer goed mogelijk, en zelfs waarschijnlijk, dat we deze concepten zeer vrij zullen moeten interpreteren. Wanneer we een samenleving bestuderen met een heel sterke groepscohesie, kan het perfect mogelijk zijn dat het zelf en het *du* niet te onderscheiden vallen, en dat we onze concepten zullen moeten herformuleren of zelfs helemaal overboord moeten gooien. Ook voor wat de begrippen tijd en ruimte betreft is dit het geval. Het kan soms duidelijker zijn om het in plaats van tijd over causaliteit te hebben, en in plaats van ruimte over deelgeheelverhoudingen. Het is dus essentieel dat we ten alle tijde bereid zijn om de concepten die we gebruiken over boord te gooien. Enkel het principe *dat* er classificerende principes moeten worden gevonden (of geconstrueerd), dient ten alle tijde behouden te blijven. Dit spreekt ook uit de structuur van Cassirers filosofie zelf. De reden dat Cassirer de mythe als één groot type van symbolische vorm beschouwde, is niet dat hij er van uitging dat met alle vormen van mythe slechts één wereldbeeld geassocieerd is (quod non), maar wel dat het eigen is aan de mythe dat er geen strakke grenzen kunnen getrokken worden tussen de verschillende categorieën, en dat het dus zeer moeilijk is op basis van dergelijke vloeiende grenzen onderverdelingen te maken. Het lijkt er dus op dat, als we dit toch willen doen, we primitieve samenlevingen eerder zullen moeten onderverdelen op basis van welke structurerende principes er *niet* op toepasbaar zijn dan omgekeerd.

7.2) Metaforen en Narratieve Structuren

7.2.1) Stephen Pepper

In dit hoofdstuk zullen we de praktische gevolgen proberen aanhalen die de methodologie die hierboven beschreven wordt met zich meebrengt. Samengevat is het de bedoeling dat we ons richten op de symbolische objectivaties en dat we daarbij onze hedendaagse ideeën, zowel over het subject als over de wereld, zoveel mogelijk aan de kant laten. Zoals gezegd, kunnen we niet veronderstellen dat de grenzen en de structuur van het subject dat we bestuderen dezelfde zijn als het idee van het zelf zoals dat heden ten dage bestaat. Hetzelfde geldt ook voor de categorieën afzonderlijk. Principes als tijd en ruimte kunnen we niet beschouwen als variaties op de hedendaagse wetenschappelijke principes. We moeten ze als het ware zichzelf volledig opnieuw laten opbouwen via een interpretatie van de symbolische vormen. De methode die daarmee samenhangt is op zich vrij eenvoudig: we kijken naar concrete

symbolische vormen, symbolische objectivaties, en gaan na welke principes we moeten vooronderstellen, en misschien nog belangrijker, welke principes we juist *niet* moeten vooronderstellen, om de vormen te laten verschijnen zoals ze verschijnen. De precieze manier waarop dit moet gebeuren blijft op dit ogenblik wat in het vage. Cassirer zelf doet dit op een eerder intuïtieve manier, en de tijd ontbreekt ons hier om dit te systematiseren. Toch kunnen we een paar aanzetten proberen geven.

Een van de interessantste methodes die hiervoor bruikbaar zouden kunnen zijn, is de *root-metaphor*-theorie van Stephen Pepper, waar we het al eerder over hadden:

*“The method in principle seems to be this: A man desiring to understand the world looks about for a clue to its comprehension. He pitches upon some area commonsense facts and tries if he cannot understand other areas in terms of this one. This original area becomes then his basic analogy or root metaphor.”*²⁶³

Wat hier gebeurt, is analoog aan wat Cassirer beschrijft als het oorspronkelijke proces van symbolisatie. Een bepaalde gebeurtenis uit de concrete leefwereld wordt als het ware uit die leefwereld gelicht. Ze krijgt een specifieke, nieuwe betekenis, die meer en meer los komt te staan van de oorspronkelijke “functie”, en meer en meer ideëel en ook voortuderend uitgebreid kan worden. Cassirer beschrijft dit teken als visueel, maar in feite kan het ook narratief van karakter zijn, bijvoorbeeld een metafoor. We bespreken hier Stephen Peppers theorie omdat hierdoor, veel meer nog dan bij de voorbeelden die Cassirer zelf geeft, duidelijk wordt op welke manier een oorspronkelijke en op het eerste zicht vrij contingente metafoor een universele betekenis kan krijgen. Langs deze weg wordt het principe van idealisatie en de opbouw (of uitbreiding) van een wereldbeeld duidelijk.

Stephen Pepper probeert op basis van zijn *root-metaphor*-theorie een typologie van mogelijke wereldbeelden te geven. De concrete typologie is op dit moment iets minder belangrijk. Pepper construeert ze immers (zoals zovele filosofen die typologieën van wereldbeelden proberen op te stellen) op een vrij intuïtieve manier. We nemen ze hier toch over, omdat pas in de verschillende concrete wereldbeelden duidelijk wordt hoe de *root-metaphor*-theorie in elkaar zit. Voor ons is het essentiële aan deze methode dat Pepper er in slaagt categorieën als

²⁶³ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, p 91.

ruimte, tijd, ding, eigenschap en oorzaak aan deze metafoor te koppelen. Hij kan dus ontsnappen aan onze moderne wetenschappelijke formuleringen van deze principes. Het is nu juist dit wat de grote moeilijkheid is van een transcendente menswetenschap: het afleiden van principes die, binnen een bepaalde symbolische vorm, een universeel (maar toch nog altijd subjectief) karakter hebben uit concrete en op het eerste zicht contingente cultuurproducten.

Pepper zet geen limiet op het aantal mogelijke wereldbeelden, maar zegt wel dat slechts vier ervan houdbaar blijken te zijn wanneer we ze nagaan op bijvoorbeeld consistentie en compatibiliteit met de wetenschap. In feite zijn het deze vier categoriën die de geschiedenis van de Westerse filosofie bepaald hebben.²⁶⁴ Hij noemt ze *Relatively Adequate Hypothesis*. Deze zijn overigens contingent. Het hadden er evengoed meer of minder dan vier kunnen zijn, en het hadden er evengoed andere kunnen zijn.²⁶⁵ De vier zijn *Formisme*, *Mechanisme*, *Contextualisme* en *Organicisme*. Formisme en Mechanisme zijn analytisch, Contextualisme en Organicisme synthetisch. Elk van deze vier heeft volgens Pepper zijn voordelen en nadelen. Formisme en Contextualisme zijn dispersief en lijden aan een gebrek aan precisie, terwijl Mechanisme en Organicisme integratief zijn en een gebrek aan “*scope*” zouden hebben. We bespreken ze hier een voor een.

Formisme

De *Root Metaphor* van Formisme is gelijkheid. Het concept gelijkheid heeft twee verschillende oorsprongen in common sense, en leidt dus ook tot twee verschillende theorieën. De eerste is de perceptie van de gelijkheid van dingen. Als gevolg daarvan ontstaat ook het onderscheid tussen ding en eigenschap. Volgens Pepper is het beter als we eigenschap hier omschrijven als *karakter*. Dit alles resulteert in drie basiscategorieën: karakter, ding (particularia) en participatie. De categorie “participatie” verbindt particularia met karakters.²⁶⁶

De tweede vorm van Formisme wordt bepaald door de metafoor van de ambachtsman, waarbij verschillende dingen geconstrueerd worden volgens één allesomvattend plan. Hieruit ontstaat het concept *vorm*. Natuurwetten worden geïnterpreteerd als vorm, en bestaan dus, in tegenstelling tot bij het mechanisme, niet echt. Waarheid wordt gepercipieerd volgens de

²⁶⁴ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, p 320.

²⁶⁵ Ibid. p 139.

²⁶⁶ Ibid. pp 150-154.

correspondentietheorie, die steunt op een overeenkomst in vorm tussen ideeën en de wereld.²⁶⁷

Mechanisme

De *root metaphor* van het mechanisme is, uiteraard, de machine. Mechanisme is overigens niet hetzelfde als atomisme, ook een veldtheorie kan mechanistisch zijn. De basiscategorieën die hieruit ontstaan zijn *plaats* (we moeten weten waar we aan welke hendel van een machine trekken om ze te doen werken), *primaire kwaliteiten* (we moeten weten welke eigenschappen relevant zijn voor onze machine, bijvoorbeeld de kwaliteit “gewicht” bij een hefboom) en *wetten in verband met de primaire kwaliteiten* (bij onze hefboom moeten we weten waar en hoeveel gewicht we er op moeten zetten om een ander gewicht omhoog te kunnen krijgen).²⁶⁸

Contextualisme²⁶⁹

De *root metaphor* van het contextualisme is iets dat we zouden kunnen beschrijven als de *gebeurtenis*²⁷⁰ (Pepper gebruikt zelf andere termen). Deze gebeurtenis is een gebeurtenis in zijn totaliteit. Het afleiden van vaste kenmerken gebeurt hier nogal willekeurig, in feite is contextualisme nogal sterk gekant tegen vaste structuren. Dé basiscategorie bij uitstek is dus *verandering*. Verder onderscheidt Pepper nog *kwaliteit* (zoiets als de totale betekenis) en *textuur* (plusminus gelijk aan details binnen een gebeurtenis. Subcategorieën binnen de categorie kwaliteit zijn *spreiding* (een soort variatie op ruimte-tijd), *verandering binnen de gebeurtenis zelf* en *fusie* (zoals bij de noten van een muzikaal akkoord). In de andere theorieën wordt fusie over het algemeen als iets negatiefs en vaag gezien. De subcategorieën van de categorie textuur zijn *vezels* (“strand”) en *context*. Een textuur is opgebouwd uit vezels en ligt in een context. Er is echter geen scherpe scheidingslijn tussen deze drie, en in feite is er zelfs niet echt een tussen al de verschillende categorieën van het contextualisme.

Organicisme

Het Organicisme vertoont overeenkomsten met het contextualisme, met nadruk op de integratie. Ook bij het Organicisme kan men de gebeurtenis (en dus niet het organisme,

²⁶⁷ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, pp 170-180.

²⁶⁸ Ibid. pp 186-233.

²⁶⁹ Ibid. p 232-279.

²⁷⁰ De gebeurtenis zoals die hier beschreven wordt vertoont sterke gelijkenis met wat Jean-François Lyotard een *évènement* noemt. Misschien kan dit voor een beter begrip zorgen.

Pepper vindt dat deze term te veel beladen is met vooroordelen uit de biologie.²⁷¹) beschouwen als een *root metaphor*. De gebeurtenis van het Organicisme is niet tijdelijk en plots, maar een geleidelijk organisch proces.²⁷² De basiscategorieën zijn ten eerste de onderverdeling in stappen van het proces, en ten tweede het doel, het organisch geheel. De basistegenstelling is die tussen *progressieve* en *ideële* categorieën. Een organisch proces begint met (1) *fragmenten* van ervaring, die (2) *verbonden* worden, waardoor (3) *tegenstellingen* (thesis-antithesis) ontstaan, die opgelost worden in een (4) *organisch geheel*, dat al (5) *impliciet in de fragmenten aanwezig* was, dat de vorige tegenstellingen (6) *overstijgt* maar toch alle fragmenten in hun eigenheid (7) *bewaart*. Categorieën (1) tot (4) zijn progressief, (5) tot (7) zijn ideëel.²⁷³

Leo Apostel voegt in zijn bespreking van Peppers typologie hier nog een vijfde type aan toe, dat hij *chaosisme* noemt. Dit type is gebaseerd op de filosofie van Eugen Fink. De *root metaphor* is hier het spel. De wereld is een doelloos spel, dat door niemand en voor niemand wordt gespeeld. Apostel verbindt dit type met het werk van Nietzsche, Sartre en Heidegger. Het verschil met het Peppers derde type lijkt erin te bestaan dat de chaos, of de verandering hier in zijn geheel wordt beschouwd, en niet als strikt individuele gebeurtenis.²⁷⁴

7.2.2) Wereldbeelden en Narratieve Structuren.

Peppers theorie legt ook de vinger op een ander probleem. De opvatting dat onze fundamentele opvattingen gebaseerd zouden zijn op metaforen of analogieën lijkt op het eerste gezicht een beetje contra-intuïtief. De reden daarvoor is dat metaforen en analogieën in essentie narratief zijn, en dat onze moderne wetenschap grotendeels visueel wordt opgevat. De term “wereldbeeld” zegt op zich al genoeg. We beschouwen wetenschappelijke argumenten en concepten als wetenschappelijk wanneer we ze kunnen uitdrukken in visuele termen. Peppers theorie zit nog gedeeltelijk in deze manier van denken, ondanks haar nadruk op de rol van metaforen en analogieën. Pepper gebruikt bijvoorbeeld “de machine” als metafoor, terwijl het misschien opportuner is om niet de “machine” als concept op zich, maar wel het gebruik van die machine, de gebeurtenis die geassocieerd is met het gebruiken van een machine, als basismetaphoor te gebruiken. Het is een onderdeel van het principe van

²⁷¹ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, p 280.

²⁷² Zoals men bij het vorige hoofdstuk Lyotard in het achterhoofd kon houden, kan men nu misschien hetzelfde doen met Hegel.

²⁷³ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, pp 280-291.

²⁷⁴ Apostel, Leo, *Wereldbeelden en Ethische Stelsels: Opstellen*, Brussel, VUBpress, 2002, pp 112-115.

transcendentale geschiedenis dat we proberen dergelijke factoren die een rol spelen in onze eigen formuleringen te vatten en indien mogelijk er aan te ontsnappen.

Walter Ong heeft dit probleem in de theorievorming rond wereldbeelden gesignaleerd. Hij identificeert daarnaast nog een ander probleem, dat ons bekend in de oren klinkt. Het concept wereldbeeld is volgens Ong op twee verschillende manieren modern. Ten eerste legt het, zoals we gezien hebben, de nadruk op het visuele, en ten tweede is er de actieve component van een wereldbeeld. Een wereldbeeld is niet iets dat zich opdringt aan een passieve ontvanger, maar iets dat door het subject zelf tenminste gedeeltelijk geconstrueerd of gekozen wordt.²⁷⁵ Dit laatste impliceert een mate van controle of macht van de mens over de natuur (via technologie) die in primitieve samenlevingen niet aanwezig is. We hebben al de nadruk gelegd op de essentiële en vrije rol van het subject binnen Cassirers filosofie. Het feit dat dit subject hier zo belangrijk is, is ongetwijfeld een gevolg van de factoren die Ong aanhaalt. Toch kunnen we het subject niet opzij zetten. Wanneer we dit wel zouden doen, komen we in de methode van Michel Foucault terecht, en worden we weer gedwongen om de samenleving als geheel als basisprincipe te veronderstellen. Op zich kan dit waardevol zijn, maar het is niet de aanpak die we hier proberen te ontwikkelen. Wat we wel kunnen doen is ten eerste de dominante rol van het subject expliciteren, door de splitsing tussen het subject *an sich* en het historisch subject die we hierboven doorgevoerd hebben, en ten tweede de dominantie van het subject zo klein mogelijk maken, door ervan uit te gaan dat een dergelijk subject *an sich* volstrekt leeg is. Er valt met andere woorden niks over te zeggen, we kunnen het enkel maar vooronderstellen.

Aan de andere kant is er dus de visualisering van de moderne maatschappij. Op dit punt is het misschien wel mogelijk om een andere aanpak voor te stellen. Narratieve motieven zijn in onze hedendaagse maatschappij (misschien eerder in de dagelijkse leefwereld dan in de wetenschap) nog steeds sterk aanwezig, en het blijft dus interessant voor ons om deze ook te gaan zoeken binnen andere samenlevingen. De “visualisering” van onze moderne wereld is volgens Ong een gevolg van het wetenschappelijk succes van ruimtelijke metaforen en kwantificaties daarvan.²⁷⁶ Er zijn echter een heel aantal culturen, de Oude Griekse bijvoorbeeld, die de wereld niet zien als een beeld, maar bijvoorbeeld als een harmonie. Ong

²⁷⁵ Ong, Walter, *World as View and World as Event*, in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 71 (4) aug 1969, pp 634-635.

²⁷⁶ *Ibid.* pp 634-636.

onderscheidt vier specifieke kenmerken van een wereld die eerder via het gehoor dan via het zicht gecreëerd wordt, een orale cultuur met andere woorden. Deze kenmerken zouden ons moeten kunnen helpen wanneer we op zoek gaan naar universalia en principes die een wereldbeeld van een individu in een dergelijke samenleving structureren.

Het eerste kenmerk is *dynamiek*. Een auditieve wereld is veel meer dynamisch dan statisch, en bovendien vrij onvoorspelbaar. Aangezien het schrift als visualisatie van geluid niet bestaat, is het geluid zelf altijd een gebeurtenis, en geen ding. De menselijke stem is de dominante metafoor.

Het tweede is *traditie*. Het belang dat aan traditie gehecht wordt, is verbonden met het probleem van het bewaren van kennis in een maatschappij waar niets zomaar eventjes “opgezocht” kan worden. “Kennis” wordt dus “opgeslagen” via vaste thema’s en formules. Als Nestor altijd wijs is, dan worden alle dingen die de Oude Grieken beschouwden als wijs (of als kennis), geclusterd in verhalen rond Nestor. Zo diende Odysseus om alles wat listig was te groeperen, en Achilles alles wat dapper was. De Ilias en de Odyssee bijvoorbeeld zijn bijna volledig opgebouwd uit dergelijke clichés. Er was in Homeros’ tijd nauwelijks of geen belangstelling voor originaliteit of creativiteit. Het gebruik van vaste formuleringen en thema’s maakte het bovendien stukken gemakkelijker om verhalen van buiten te leren en door te geven. Ong geeft het voorbeeld van dichters in een orale cultuur uit Joegoslavië die op die manier een epos van een uur kunnen memoriseren na het slechts een keer gehoord te hebben.²⁷⁷

Een orale cultuur heeft volgens Ong ook bij uitstek een *polemisch karakter*. De hele wereld was vroeger persoonlijker “gekleurd” dan heden ten dage het geval is. In de termen van Cassirer kunnen we zeggen dat ze gebaseerd was op het *du* en niet op het *es*. Dit is ook niet onlogisch. Wanneer men spreekt of luistert is er altijd een andere persoon betrokken. Wanneer men leest of schrijft niet. De Ander speelde een niet weg te denken rol. De filosofie van Plato was een eerste poging om hieraan te ontsnappen. Het is daarom niet toevallig dat Plato in zijn

²⁷⁷ Walter Ong, *World as View and World as Event*, in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 71 (4) aug 1969, pp 637-640.

ideale staat de dichters de deur uitwijst, rekening houdende met de essentiële rol die ze speelden in het levend houden van de orale, polemische cultuur.²⁷⁸

Als laatste punt heeft een individu dat deel uitmaakt van een orale cultuur ook een andere *persoonlijheidsstructuur*. Uit psychologisch onderzoek blijkt dat in ongeletterde (sub)culturen schizofrenie zich quasi nooit manifesteert als terugtrekking in een imaginaire wereld, maar wel door uitbarstingen van extreme angst en vijandigheid. Dit wordt toegeschreven aan de veel minder uitgesproken individualisatie, die een gevolg is van het gebrek aan zowel fysieke als psychologische privacy in een dergelijke cultuur. Leren is er immers, in tegenstelling tot in de moderne wereld, bij uitstek een groepsgebeuren.²⁷⁹ Ook hier weer moeten we dus uitgaan van een essentieel andere opvatting van het zelf, die vrij sterk verschilt van ons hedendaags zelfconcept.

Deze vier puntjes ondersteunen mijns inziens Cassirers filosofie der symbolische vormen. Het lijkt zo te zijn dat de mythische wereld zoals Cassirer die beschrijft sterk overeenstemt met een narratieve eerder dan een visuele voorstelling. Het lijkt dan ook verdedigbaar om wereldbeelden te proberen achterhalen door middel van dergelijke structuren. Dit is zeker niet de enige mogelijke methode. Ook het visuele is ongetwijfeld belangrijk in dergelijke samenlevingen (denk bijvoorbeeld aan afbeeldingen van goden en dieren, versiering van het lichaam,...), maar hoogstwaarschijnlijk op een manier die anders is dan de manier waarop visuele metaforen bijvoorbeeld in onze huidige wetenschap gebruikt worden. Op dit moment laten we het visuele even voor wat het is, aangezien er voor de mythische visuele perceptie bij mijn weten nog niet een echte uitgewerkte theorie bestaat (of toch tenminste geen die vanuit een fenomenologisch standpunt bruikbaar is). Voor wat narratieve structuren betreft is dat wel het geval, wat ons de kans geeft er iets dieper op in te gaan. Dergelijke theorieën zijn voor ons bruikbaar omdat ze verhalen proberen te benaderen vanuit de structuur van de verhalen zelf, zonder ze te proberen reduceren tot bijvoorbeeld biologische of psychologische processen.

We zullen ons hier kort baseren op een recent werk van Bart Keunen, waarin deze een samenvatting geeft van wat een aantal belangrijke theoretische literatuurwetenschappers over

²⁷⁸ Ong, Walter *World as View and World as Event*, in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 71 (4) aug 1969, p 641.

²⁷⁹ *Ibid.* pp 642-643.

dit thema gezegd hebben.²⁸⁰ De theorie van Michail Bachtin staat hierbij centraal. Waar de meeste literatuurwetenschappers vertrekken vanuit de handelende ik-persoon, vertrekt Bachtin van het verhaal als geheel. Deze methode stemt overeen met de aanpak van de filosofie der symbolische vormen. In onze transcendentale menswetenschap kunnen we immers nooit uitgaan van een afgewerkt en vast begreemd subject, ook niet binnen de context een verhaal.

Verhalen zouden volgens Bart Keunen samengesteld zijn uit drie universalia: tijd, ruimte en held (of het zelf). De manier waarop deze universalia gestructureerd en met elkaar gecombineerd worden bepalen met welk soort verhaal we te maken hebben. Gezien het belang van verhalen in vele culturen, zou een dergelijke analyse van ruimte, tijd en held ons iets moeten kunnen leren over ruimte, tijd en subject (of zelfconcept) zoals die beleefd worden in de cultuur waarbinnen deze verhalen ontstaan zijn. Dit is in feite algemeen gesproken het doel van een menswetenschap die gebaseerd is op een filosofie der symbolische vormen. We bestuderen hier immers de structurerende principes van het subject aan de hand van de principes die voorondersteld moeten worden om concrete cultuurproducten (in dit geval verhalen) te kunnen interpreteren als een zo betekenisvol mogelijk geheel. We moeten daarbij altijd opletten op de vorm van het verhaal te letten, en niet op de inhoud. Wanneer in een bepaald verhaal iets gezegd wordt over de wereld of de mens, dan levert ons dat niets op. We moeten immers op zoek gaan naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor de eenheid van het verhaal, niet naar concrete inhoud. Om op een vorig voorbeeld terug te komen, niet wat Nestor zegt dat wijs is, is wijs, maar wel wat Nestor *doet*. Hetzelfde geldt voor ethische bekommernissen. Niet wat een held concreet doet is voor ons van belang, maar wel de principes die ervoor zorgen dat hij juist doet wat hij doet.

Met de methode die we hier beschreven hebben zijn er een aantal moeilijkheden. Ten eerste moeten we ons nog afvragen of de principes die uit het verhaal blijken wel zomaar toepasbaar zijn op luisteraar en schrijver. Sommige verhalen, vooral in modernere periodes, zijn immers eerder bedoeld om te vervreemden of om morele afschuw op te wekken, eerder dan deze te bevestigen. Ten tweede is het schema dat Keunen op basis van Bachtin aanreikt gebaseerd op de Westerse verhaalcultuur. Het moet nog blijken of dit wel zomaar transposeerbaar is naar andere culturen en samenlevingstypes. We vermoeden van niet. Bijkomend onderzoek zal dus ook hier nodig zijn.

²⁸⁰ Keunen, Bart, *Tijd voor een Verhaal. Mens- en Wereldbeelden in de (Populaire) Verhaalcultuur*, Academia Press, Gent, 2005, 200 p.

8) Samenvatting en Conclusie

De bedoeling van deze thesis was een voorlopige schets op te stellen van een mogelijke transcendentale en fenomenologische menswetenschap. We vertrokken van de cultuurfilosofie van Ernst Cassirer, omwille van redenen die ondertussen duidelijk zouden moeten zijn. Cassirer is de filosoof bij uitstek die ervoor gezorgd heeft dat de transcendentale filosofie zich heeft kunnen aanpassen aan de nieuwe (cultuur)wetenschappen zoals die zich na de dood van Kant hebben ontwikkeld. Op deze manier wordt de transcendentale methode ook voor een stuk toepasbaar op het object van deze nieuwe wetenschappen, de mens als cultureel contingent wezen. Aanzetten hiertoe waren al bij Kant merkbaar, in het bijzonder in de derde Kritiek, maar werden daar niet echt diep uitgewerkt. Dit was ook niet mogelijk, gezien de stand van de menswetenschappen in Kants tijd.

Dit alles heeft ook een aantal gevolgen voor de transcendentale filosofie zelf. Het accent verschuift van de concrete inhoud ervan (zoals men die bij Kant aantreft) naar de transcendentale methode op zich. De concrete categorieën worden dynamisch. Niet *wat* ze zijn is belangrijk, wel *dat* ze er zijn. Mogelijk moeten we hier een uitzondering maken voor de categorieën ruimte en tijd, die op het eerste zicht onoverkomelijk lijken. Het accent verschuift van de categorieën naar de symbolische vormen, cultureel contingente en betekenisvolle systemen van objectivaties waarin de categorieën ingebed zitten.

Terwijl het belang van de categorieën afneemt, neemt dat van het geheel toe. Het geheel is niet enkel essentieel op het vlak van het subject, zoals ook bij Kant het geval is, maar ook bij de symbolische vormen op zich. Het is een essentiële eigenschap van iedere symbolische vorm dat ze zichzelf presenteert als geheel. Dit levert ons een groot voordeel op, maar heeft tegelijkertijd ook twee minpunten. Het pluspunt is dat, doordat ook de symbolische vormen als geheel beschouwd worden, het mogelijk wordt om dit bij het subject gedeeltelijk niet te doen. Op deze manier wordt een waarachtig transcendentale geschiedenis, een geschiedenis van het subject als subject dat zichzelf construeert binnen de geschiedenis, mogelijk. Het eerste nadeel is dat de symbolische vormen om het zo te zeggen elkaar concurrentie aandoen. Aangezien iedere symbolische vorm zichzelf als geheel presenteert, zal ze ook de andere symbolische vormen proberen te reduceren tot haarzelf. De filosofie der symbolische vormen ontsnapt hier gedeeltelijk aan doordat ze zelf geen symbolische vorm is, maar een *vorm* van de symbolische vormen. Toch is dit slechts voor een stuk het geval. De filosofie der

symbolische vormen vertoont een duidelijke affiniteit met de wetenschappelijke vorm. Het gevaar voor reductionisme blijft dus voortdurend op de loer liggen.

Het tweede nadeel, dat met het voordeel dat we vermeld hebben gepaard gaat, is dat we door het opgeven van het Kantiaanse subject als vooronderstelling iets anders moeten vooronderstellen. Hierdoor ontstaat er een paradox binnen de transcendentale filosofie. We hebben gezien dat deze paradox duidelijk naar voor komt, ook in een meer empirische en meer op veldwerk gebaseerde theorie als die van Mary Douglas. Het valt overigens te verwachten dat de tegenstelling tussen subject en maatschappij ook binnen een meer expliciet geformuleerde theorie zal blijven opduiken.

De eerste mogelijkheid voor een (gedeeltelijke) oplossing is om de symbolische vormen als gegeven te veronderstellen. We zouden dan kunnen zeggen dat het historisch subject geconstrueerd wordt door de symbolische vormen. Michel Foucault opteert voor iets vergelijkbaars, door machts- en kennisstructuren als gegeven te beschouwen. In feite is dit een variant op wat voordien al door Hegel geformuleerd was. Hier kiezen we echter voor een andere optie. Cassirer zelf schrijft immers op geen enkel moment dat het subject gecreëerd wordt door de symbolische vormen, maar wel dat dit subject voortdurend *zichzelf* construeert. Het subject blijft dus primitief. Het is nooit een afgeleide van een andere principe (zoals bijvoorbeeld de symbolische vormen). Dit heeft ons ertoe geleid om als nieuw principe het subject *an sich* te introduceren. Dit subject staat in tegenstelling tot het historisch, empirisch subject. Het heeft geen inhoud, ook geen eigenschappen of mogelijkheden (zoals bij Kant het geval is) maar is volledig leeg. Het enige wat men er over kan zeggen is dat het er is. We hebben dit subject *an sich* nodig om de formulering “het subject construeert in de geschiedenis zichzelf” te doen kloppen, of tenminste om de paradox die erin schuilt zo klein mogelijk te maken.

Het behouden van het subject als vooronderstelling brengt ook de specificiteit van de transcendentale geschiedenis en de transcendentale geschiedschrijving met zich mee. Cassirer maakt veelvuldig gebruik van dit principe, maar het is Husserl die dit het meest uitgewerkt heeft. In een transcendentale geschiedschrijving vertrekken we niet van een overkoepelend standpunt, maar vanuit een subjectief, dat zelf altijd binnen de geschiedenis staat. Van daaruit benaderen we de geschiedenis door middel van een voortdurend zig-zag patroon tussen die geschiedenis en onszelf als subject.

Nadat we deze filosofische principes op een rij gezet hebben, kunnen we overgaan tot het eigenlijke doel van deze thesis, het opbouwen van een transcendentale menswetenschap. Cassirer zelf past zijn methode al veelvuldig toe op empirisch materiaal uit de antropologie, geschiedschrijving en kunstgeschiedenis, maar hij deed dit op een vrij intuïtieve manier, die niet echt geschikt is om als basis voor een wetenschappelijke discipline te dienen. We hebben hier geprobeerd om een aanzet tot een meer systematische methodologie te geven. De basis hiervan is het concept wereldbeeld. Dit concept heeft een bewogen geschiedenis, maar werd zelden in verband gebracht met transcendentale filosofie. Op zich is dit vrij vreemd aangezien het er juist alles mee te maken heeft. Een wereldbeeld is immers (of wordt toch tenminste vaak gezien als) een cultureel bepaalde structuur van een subject, die ervoor zorgt dat dit subject de wereld ervaart als betekenisvol geheel. Dit is een formulering die perfect binnen het transcendentaal kader past.

We hebben het begrip wereldbeeld op de volgende manier verder uitgewerkt. Als eerste punt hebben we kritiek uitgeoefend op twee vrij wijdverspreide vooronderstellingen over het concept. Ten eerste blijkt de opvatting dat wereldbeelden in proposities formuleerbaar zijn of dat ze kunnen geïdentificeerd worden met opvattingen die door het subject als “waar” beschouwd worden, onhoudbaar te zijn. Ten tweede blijkt ook het idee dat wereldbeelden conceptuele schema's zijn waarmee een onbestemde werkelijkheid geordend wordt, niet coherent. De enige “werelden” die we als werelden kunnen beschouwen, zijn die van de symbolische vormen. Er is geen enkele nood aan een externe realiteit die onafhankelijk zou zijn van onze subjectieve betrokkenheid. Dit betekent weliswaar dat we ervan uitgaan dat alles wat we als realiteit beschouwen subjectief geconstrueerd is, maar niet dat dit tot radicaal relativisme leidt. De wetenschappelijke symbolische vorm heeft, zeker in onze moderne samenleving, immers een bepaald geprivilegieerd “gebruiksrecht” op de termen “realiteit” en “waarheid”. Het verschil met meer realistisch getinte visies is dat we er hier van uitgaan dat concepten als “waarheid” geen subject-onafhankelijk bestaan lijden. Uit deze twee punten blijkt dat het gebruik van het concept “wereldbeeld” uitermate geschikt is om binnen een transcendentaal kader te gebruiken. Vanuit de filosofie der symbolische vormen kunnen we immers de twee belangrijkste kritieken, namelijk de beweringen dat een wereldbeeld ten eerste een te abstract is en vervreemd van de concrete leefwereld en dat het, ten tweede, een onhoudbaar dualisme van conceptueel schema en ongeorganiseerde materie met zich meebrengt, weerleggen.

Vervolgens hebben we geprobeerd een aanzet te geven voor een concrete methodologie. In de eerste plaats op een meer algemene manier. De bedoeling van een transcendentale en fenomenologische menswetenschap is dat de onderzoeker in de eerste plaats de wereld zoals hij die zelf kent en zoals die door de moderne wetenschap beschreven wordt, zoveel mogelijk tussen haakjes zet. Dit is het fenomenologisch karakter van de methode. Cassirer heeft zijn filosofie zelf bij herhaling omschreven als fenomenologisch, en hij legt voortdurend de nadruk op niet-reductionistische verklaringen, waarbij bijvoorbeeld mythes niet verklaard worden door ze te reduceren tot psychologische of sociologische mechanismen, maar wel door de mogelijkheidsvoorwaarden van hun verschijning als betekenisvol geheel te onderzoeken. Wat de onderzoeker dus concreet moet doen, is vertrekken van een bepaalde symbolische objectivatie (een kunstwerk, een mythe, maar ook bijvoorbeeld een ritueel of een gebruik) en er vervolgens van uitgaan dat deze objectivatie deel uitmaakt van een betekenisvol en coherent geheel, of dat ze zelf een dergelijk geheel *is*. Vervolgens moet nagegaan worden welke universalia we op welke manier moeten vooronderstellen om dit mogelijk te maken. In de meeste gevallen zullen bepaalde vormen van ruimte of tijd hier deel van uitmaken. Er zullen echter ook andere principes opduiken, zoals bijvoorbeeld de basistegenstelling tussen het Heilige en het Profane.

De manier waarop dit precies moet gebeuren, blijft voorlopig wat in het duister. Er is echter één terrein waar we toch iets dieper op in kunnen gaan, dat van de narratieve structuren. Bij Stephen Pepper hebben we gezien dat de meeste samenlevingen deels gebaseerd zijn op linguïstische motieven als metaforen en analogieën. Bij Walter Ong werd duidelijk dat dit misschien nog verder gaat, en dat vele primitieve samenlevingen als geheel misschien wel grotendeels narratief gestructureerd zijn. Het is daarom belangrijk dat we dergelijke narratieve structuren kunnen identificeren, structureren en analyseren. De literatuurwetenschappelijke theorie van Bachtin zou een aanzet hiertoe kunnen zijn. Uiteraard blijft dit laatste allemaal erg speculatief, en is het zeer goed mogelijk en zelfs wenselijk dat er ook andere mogelijke benaderingswijzen ontwikkeld worden. Een van die methodes zou een fenomenologische theorie van de visuele perceptie binnen een mythisch georiënteerde samenleving kunnen zijn.

9) Bijlage: Cassirers Filosofie van de Mythologie

Inleiding

Cassirer streeft ernaar de veelheid van de menselijke ervaring te kaderen en te onderzoeken in plaats van ze te reduceren tot één aspect van die ervaring. De veelheid wordt ook in de kritische filosofie verbonden aan universalia, maar deze universalia zijn zelf geen substanties, ze hebben zelf geen fenomenale inhoud, maar ze zijn een *vorm* van inhoud, een manier waarop de inhoud verschijnt en betekenis krijgt.

De studie van mythes is bij uitstek een domein waar dit niet gebeurt en ook nog nooit gebeurd is. Het mythische denken bezit, zeker in de hedendaagse filosofie, geen eigenwaarde meer. *Der Mythos geldt als "begriffen" wenn es gelingt, seine Herkunft aus bestimmten Grundanlagen der "menschlichen Natur" verständlich zu machen und die psychologischen Regeln aufzuweisen, denen er in seiner Entfaltung aus diesem ursprünglichem Keim folgt.*²⁸¹ Ze ontleent haar bestaansrecht aan iets anders, aan de psychologie, biologie, taal of logica. Naast het feit dat op deze manier de essentie van wat mythes zijn opzij gezet wordt, heeft een dergelijke reductie nog andere kwalijke gevolgen. Alle moderne symbolische vormen zijn immers, zowel historisch als ontologisch-epistemologisch, gegrond in de mythe, en veel mythische aspecten zijn heden te dage nog steeds aanwezig binnen andere symbolische vormen.²⁸² Het is belangrijk om te beseffen dat de wereld zoals de mens die oorspronkelijk aantrof, mythisch was, en niet materieel of empirisch. Dit veranderde geleidelijk aan in het klassieke Griekenland, vooral vanaf de vijfde eeuw. De vroegere mythen werden als gevolg daarvan anders benaderd, ze werden allegorisch geïnterpreteerd, en gezien als een interpretatie van een achterliggende realiteit. Het mythisch denken werd langzaam aan gezien als een functie om de wereld te begrijpen, in plaats van die wereld zelf.²⁸³

Volgens bijvoorbeeld Max Müller en Herbert Spencer waren mythes een soort noodzakelijk nevenverschijnsel van de taal dat ons denken vertroebelt en verduistert.²⁸⁴ Ze gingen ervan uit

²⁸¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p VIII.

²⁸² Ibid. p IX.

²⁸³ Ibid. pp 3-5.

²⁸⁴ Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, pp 1-6.

dat de creatie van een taal noodzakelijk gepaard gingen met mythische waanvoorstellingen.²⁸⁵ Het probleem met taalkunde en logica is echter dat een dergelijke verklaring zijn eigen resultaat al vooronderstelt. Men gaat ervan uit dat de verschillen binnen de taal relevant zijn en die binnen de mythe niet, en leidt daaruit af dat mythes waanvoorstellingen zijn die ontstaan uit taal, wat een perfecte cirkelredenering is.

Hetzelfde geldt voor naturalistische visie als zou de mythe een soort voorwetenschappelijke theorie zijn die relevante aspecten abstraheert uit bestaande fysische objecten. Conceptvorming gebeurt echter niet door specifieke eigenschappen van *objecten* te beschouwen en te selecteren. Dit vooronderstelt immers dat dergelijke eigenschappen er al *zijn*, wat niet het geval is, aangezien ze nog geabstraheerd moeten worden. Concepten, al of niet mythisch, ontstaan dus niet door abstractie uit objecten, maar door het “vastleggen” uit een bepaalde ervaring van het concrete hier en nu (wat iets anders is dan uit een object) en de kadering daarvan in een algemeen systeem. Ieder oordeel is dus synthetisch, een oordeel plaatst bepaalde delen in een groter geheel. Dit geldt niet enkel voor de natuurwetenschappen en de wiskunde, waar zoiets misschien vrij vanzelfsprekend lijkt, maar ook voor bijvoorbeeld de geschiedschrijving.²⁸⁶

Cassirer heeft niet enkel een theoretisch bezwaar tegen de reductie van de mythe, maar ook een praktisch. Een van de redenen waarom de studie van de mythe binnen de filosofie vaak een beetje stiefmoederlijk behandeld werd, was juist dat, vanaf het moment dat men erin slaagde een “oergrond” te formuleren, er altijd particuliere mythologieën zijn die deze tegenspreken, en die dus moesten worden beschouwd als perversies of afwijkingen ervan. Cassirer vindt dit geen goede oplossing. Deze vragen halen de eenheid van het mythologisch denken onderuit, wat in tegenspraak is met het doel van wat een waarachtige studie van de mythologie eigenlijk zou moeten zijn.²⁸⁷

Kants copernicaanse revolutie stelt ons in staat om in plaats van een extern criterium om de mythe te beoordelen, een intern voorop te stellen. De vraag naar de concrete verwijzing van mythische concepten (waarover ze het zagezegd écht hebben) wordt daardoor irrelevant. Wat

²⁸⁵ Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, pp 24-25.

²⁸⁶ Ibid. pp 25-27.

²⁸⁷ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 25-26.

in de plaats komt is de vraag naar hun onderlinge relatie. De mens leeft immers eerst in een wereld van vormen voor hij in een wereld van objecten leeft.²⁸⁸ Alle theorieën die mythe proberen uit te leggen in termen van objecten buiten de mythe (zij het linguïstische, metafysische of psychologische objecten, een universele metafysische substantie of een Menselijke Natuur) zijn bijgevolg niet relevant voor een kritische filosofie van de menselijke cultuur.

Naar analogie van Kant wil Cassirer de vraag stellen naar de mogelijkheidsvoorwaarden van het subject van het mythologisch denken. De eenheid van dit subject wordt dan niet als gegeven zijnde of principe verondersteld, maar er wordt actief naar gezocht, het wordt als het ware geconstrueerd. Het doel is het blootleggen van een spiritueel principe dat de particuliere manifestaties regelt. Deze eenheid is bij Cassirer, zoals reeds gezegd is, volledig immanent, ze is aanwezig in het systeem als systeem zelf, en is geen gevolg van iets anders. Cassirer verwijst naar Husserl, die net als hijzelf een fenomenologisch onderzoek naar de “betekenis” wou zonder een verwijzing naar de “realiteit”.²⁸⁹

De oplossing die Cassirer voorstelt, is de “verklaring” van het mythologisch denken niet op een causale manier te formuleren, maar wel op een teleologische manier. Cassirer ziet een parallel met kennisleer. In deze discipline gaan we op zoek naar formele wetten die van de verzameling arbitraire indrukken een coherent geheel maken. Voor wat de mythe betreft, moeten we dus proberen te ontdekken hoe de menigvuldigheid van mythische indrukken een spiritueel geheel kan construeren. Men zou kunnen zeggen dat de mens in de mythe een symbolisch systeem tussen hemzelf en de werkelijkheid plaatst. Dit is echter verkeerd uitgedrukt. De mythe wordt in de praktijk immers niet gezien als een mediërend systeem om de werkelijkheid te benaderen, zij wordt gezien als de werkelijkheid zelf. Symbolisch systeem, werkelijkheid en zelf worden nog als een min of meer diffuus geheel ervaren, wat ervoor zorgt dat de mens zichzelf ervaart als een passieve instantie van de mythologische wereld en werkelijkheid. Het is pas door de progressieve ontwikkeling van symbolische

²⁸⁸ Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, pp 8-10.

²⁸⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 15-17.

vormen dat het zelf en de externe werkelijkheid kunnen gedifferentieerd worden, en dat de mens in een vrijere en actievere relatie met de werkelijkheid kan treden.²⁹⁰

Mythe als Denkvorm

Het mythisch object

Volgens Cassirer worden de in oorsprong chaotische impressies door de categorieën omgezet in een *Weltbild*. Dit is een (of dé) act van objectivatie, die uiteindelijk leidt tot (en niet afkomstig is uit) het bewustzijn van tijd en ruimte, maar ook van object en subject, en in het bijzonder de grens tussen de twee, tussen het ik en het niet-ik. Het is op deze manier, door ze te kaderen in een symbolisch “systeem” dat als geheel ervaren wordt, dat objecten mogelijk worden. De grens tussen subject en object die op deze manier ontstaat, is niet vast en onveranderlijk, maar vloeiend. Ze ontstaat in en door de ontwikkeling en dialectiek van ervaring en theoretische (symbolische) principes.²⁹¹ Dit betekent dat zowel subject en object, eens gecreëerd, niet zomaar onveranderlijke gegevens zijn, maar voortdurend kunnen veranderen en verschuiven. Vooral in het mythisch bewustzijn is dit zo. In het wetenschappelijk denken worden objecten in een veel sterkere mate “vastgezet”.

Om tot theoretische, wetenschappelijke wetten te kunnen komen, is er echter nog iets bijzonders nodig: een overgang van concrete objecten naar ideële objecten, die dan op hun beurt gedifferentieerd en gecombineerd kunnen worden. Op deze manier kan zich bijvoorbeeld een wetenschappelijk causaliteitsbegrip ontwikkelen.²⁹² Husserl beschrijft in “*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*” net dezelfde procedure. Ook volgens Husserl ontstaat de wetenschap uit een concrete wereld, een bezig-zijn-met specifieke objecten, die geleidelijk aan meer ideëel worden. De beslissende stap bij Husserl is de mathematisering van het universum door Galileo, die ons toeliet via het ideële voor het eerst de oneindigheid te beschouwen, en los te komen van de concreetheid van de leefwereld.²⁹³

²⁹⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 26-35

²⁹¹ Ibid. pp 39-42.

²⁹² Ibid. pp 43-44.

²⁹³ Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated and with an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, pp 21-35

Bij de wetenschappelijke objectivatie van de indrukken door de symbolische vormen, wordt de wat?-vraag langzaam aan omgebogen in een waarom?-vraag. De simpele opeenvolging van impressies wordt vervangen door een ideële afhankelijkheidsrelatie, een in-elkaar-gegrond-zijn (*in einander-gegründet-sein*) van indrukken, en uiteindelijk van objecten.²⁹⁴ De realiteit van het object wordt toegeschreven, niet door een bevestiging, maar door een tweevoudige negatie: het object is datgene wat niet het absolute is, en wat niet het onmiddellijk-zintuiglijke is. Het object verschijnt als *Erscheinung*, maar het is geen *Schein*. Het is een "*phaenomen bene fundatum*", dit in tegenstelling tot het mythisch object, dat leeft bij de onmiddellijke intensiteit ervan.

De mythe beschikt niet of minder over een ideële ruimte, er is geen of minder neiging tot correctie of kritiek op wat gegeven is, geen onderscheid tussen wat echt is en wat voorstelling. *Das Bild stellt "die Sache" nicht dar, es ist die Sache.*²⁹⁵ Er is niet of nauwelijks een onderscheid tussen teken en verwijzing, tussen symbool en betekenis. Dit verklaart onder andere waarom dromen in vele mythologieën een grote rol spelen. Het onderscheid tussen droom en wakker zijn is bovendien even klein als dat tussen leven en dood. Dit heeft als gevolg dat het niet de onsterfelijkheid is die in het mythisch moet bewezen worden, maar wel de sterfelijkheid.²⁹⁶ De eenheid van voorstelling en object geldt evenzeer voor de rite. De rite is geen afbeelding van het goddelijke, ze is het goddelijke zelf. *Der Tanzer ist der Gott, wird zum Gott.*²⁹⁷ Nog een ander voorbeeld is de rol van taal in het mythische bewustzijn, meer bepaald de plaats van woordmagie. Woorden zijn het object zelf, of toch tenminste een essentieel deel ervan, en er is geen specifiek onderscheid tussen objectmagie en woordmagie. De invloed van woordmagie is volgens Cassirer nog steeds duidelijk wanneer we eigennamen gebruiken. Een naam wordt vaak als een essentieel deel van een persoon gezien, niet enkel als een soort neutraal "etiket".

Het Mythisch Causaliteitsbegrip

Het mythische object verschilt dus op een fundamenteel niveau van het wetenschappelijke object. Hetzelfde geldt ook voor het mythisch causaliteitsbegrip. Er is volgens Cassirer wel degelijk altijd sprake van een oorzaak in het mythisch denken, maar dan wel één die grondig

²⁹⁴ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 44.

²⁹⁵ Ibid. p 50.

²⁹⁶ Ibid. pp 47-50.

²⁹⁷ Ibid. p 52.

verschilt van ons moderne begrip. Cassirer bespreekt het moderne oorzaak-gevolgmodel aan de hand van het causaliteitsbegrip bij Hume en Kant.²⁹⁸ De fout bestaat er volgens Cassirer in dat deze twee causaliteit enkel synthetisch denken, en niet analytisch. Het analytisch standpunt gaat ervan uit dat in ons modern causaliteitsconcept de oorspronkelijke diffuse “empirische” werkelijkheid wordt *opgesplitst* in oorzaak en gevolg, en dus niet dat twee aparte dingen met elkaar verbonden worden in een oorzaak-gevolgrelatie.

Dit laatste standpunt is in het mythisch denken nog niet aanwezig. De werkelijkheid wordt niet echt opgesplitst in verschillende “dingen” die op elkaar invloed uitoefenen, maar wordt in een veel sterkere mate als een organisch geheel gezien. Het verschil met het wetenschappelijk wereldbeeld bestaat erin dat het mythisch geheel een veel substantiëler karakter heeft. Het geheel is geen geheel omdat het op een metaniveau geleid wordt door bijvoorbeeld symbolische wetmatigheden en regels, maar omdat het in letterlijke zin van het woord een geheel *is*. Causaliteit is in de mythe, als gevolg van het ontbreken van vaststaande, van elkaar afgescheiden objecten, een veel vrijer en vloeiender principe dan in het wetenschappelijk denken, en wordt op een bredere manier gebruikt. In het mythisch denken geldt bijvoorbeeld naast het principe *post hoc ergo propter hoc* vooral het principe *juxta hoc, ergo propter hoc*.²⁹⁹ De empirische causaliteit van Hume en Kant gaat op zoek naar specifieke oorzaken voor specifieke gevolgen. In de mythische causaliteit steekt het niet zo nauw: alles volgt bij wijze van spreken uit alles.

Veranderingen van toestand worden door het moderne begrip gereduceerd tot vaste, onveranderlijke wetten, en constante objecten. Er is in het wetenschappelijk denken geen individueel “ding” dat verandert in iets fundamenteel anders. Bij het mythische causaliteitsbegrip is dit wel het geval. Iedere verandering is een volstrekt individuele gebeurtenis, en ook een waarachtige transformatie. Dingen zijn dus in het mythische bewustzijn tot op zekere hoogte onderling verwisselbaar. Een dergelijke analyse maakt het heel wat begrijpelijker dat mensen bijvoorbeeld de aarde als een schildpad zien, wat in het moderne theoretisch-wetenschappelijk wereldbeeld ondenkbaar is.³⁰⁰ In een mythisch wereldbeeld is dit op zich echter geen probleem, aangezien er geen onoverbrugbare grens

²⁹⁸ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 58.

²⁹⁹ Ibid. p 59.

³⁰⁰ Ibid. pp 61-62.

bestaat tussen het begrip “schildpad” en het begrip “aarde”. “Dingen” kunnen als het ware zonder probleem van de ene betekenisruimte naar de andere migreren.

Cassirer heeft het in dit verband ook over determinisme en de rol van het toeval. Determinisme is volgens hem in essentie een mythisch begrip. Het staat immers het idee voor dat niets zonder reden, gebeurt, en dat alles met alles samenhangt, wat min of meer overeenstemt met het hierboven beschreven mythische causaliteitsbegrip. De wetenschap dient dus volgens Cassirer altijd het toeval in te calculeren, en om dit te benaderen, is het absoluut noodzakelijk dat men doelgerichtheid als begrip introduceert. Cassirer volgt hier Kant, en verwijst ook expliciet naar de *Kritik der Urteilskraft*.³⁰¹ Belangrijk is nog dat het toeval niet datgene is wat ontsnapt aan het determinisme, maar wel dat wat er niet uit af te leiden valt. *Wenn die Tendenz des allgemeinen Begriffs darauf geht, auch alle Freiheit des Tuns noch als determiniert, weil durch eine eindeutige kausale Ordnung bestimmt zu denken, so löst umgekehrt der Mythos alle Bestimmtheit des Geschehends in die Freiheit des Tuns auf: - und beide haben einen Vorgang erklärt, wenn sie ihn aus diesem ihrem spezifischen Gesichtspunkt gedeutet haben.*³⁰²

Dezelfde inwisselbaarheid tussen verschillende dingen of objecten bestaat in het mythisch denken ook tussen deel en geheel. In het empirisch-wetenschappelijk bewustzijn is de rigiditeit van dit onderscheid zeer belangrijk. In het mythisch bewustzijn daarentegen staat men er vrij onverschillig tegenover. Deel en geheel zijn er min of meer equivalent.³⁰³ Dit volgt bij Cassirer vrij onmiddellijk uit het mythisch causaliteitsbegrip. De onderverdelingen die de wetenschap maakt, zijn bij hem niet meer dan middelen om haar causaliteitsprincipe toe te passen. De mythe kan dus als gevolg van haar causaliteitsbegrip geen strikte opvatting van deel en geheel hebben. Hetzelfde wat voor deel en geheel geldt, geldt ook mutatis mutandis voor ruimte en tijd. Cassirer geeft het voorbeeld van een wonde die door een pijl veroorzaakt werd.³⁰⁴ In het moderne denken moeten er in een dergelijk geval specifieke tijd-ruimtelijke omstandigheden zijn om van causaliteit te kunnen spreken. (alleen op een bepaald moment kan de pijl een oorzaak zijn van de wonde (bijvoorbeeld het moment van impact) en dan alleen nog mits bepaalde ruimtelijke omstandigheden gerespecteerd zijn (de pijl moet de

³⁰¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 64.

³⁰² Ibid. p 65.

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ Ibid. p 69.

plaats van de wonde fysiek raken)), In het mythisch denken is dit niet het geval. In het logisch-causale bewustzijn construeert men een causale ketting om oorzaak en gevolg te bepalen. Bij het mythisch denken is er alleen interesse in begin en einde. Hoe de causaliteit in zijn werk gaat, is irrelevant. In het wetenschappelijk model analyseert men een complex in objecten en relaties. In het mythologisch model wordt het complex niet geanalyseerd, maar in verband gebracht met een materieel oerbeginsel, meestal het lichaam (bijvoorbeeld bij de scheppingsverhalen van de Noormannen en die van de Vedische tradities). Cassirer noemt dit de paradox van de mythologie: het symbolische, ontstaan uit het materiële, wordt opnieuw gereduceerd tot dat materiële.³⁰⁵

De mythische vaagheid geldt niet alleen voor de tegenstelling tussen objecten onderlingen of tussen deel en geheel, maar ook tussen substantie en eigenschap. We zien opnieuw hetzelfde verhaal. Eigenschap en substantie zijn in het mythisch bewustzijn nog niet strak gedefinieerd, ze vloeien vaak in elkaar over. Zo wordt bij de Hupa-Indianen (in Californië) pijn als een substantie gezien. Meer algemeen worden in het mythisch denken krachten meestal niet als een relatie gezien, maar ook op hun beurt als een substantie..³⁰⁶

Toch staat zelfs in de wetenschap het verschil tussen ding en relatie, predikaat en toestand,... niet altijd even onveranderlijk vast. Het wetenschappelijk bewustzijn is immers ontstaan uit en gegrond in het mythisch bewustzijn. De strakke differentiëring van deze concepten is historisch gegroeid, en het resultaat van lange intellectuele strijd, waarvan het resultaat nooit echt duidelijk geworden is. Cassirer verwijst naar de fysica in de achttiende en negentiende eeuw, waar men uitging van het bestaan van een elektrische en magnetische substantie.³⁰⁷

Categorieën van het mythisch Denken

Het verschil tussen het empirisch wetenschappelijk en mythisch wereldbeeld (*Weltbild*) zit zoals reeds gezegd is niet in de categorieën die gebruikt worden (in de kwaliteit dus), maar wel in de specifieke “modaliteit” (*Modalität*) ervan. In alle symbolische vormen zijn het min

³⁰⁵ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 70-71.

³⁰⁶ Ibid. pp 73-74.

³⁰⁷ Ibid. pp 75-76.

of meer dezelfde fundamentele vormen en relaties die ervoor zorgen dat het bewustzijn een eenheid vormt.³⁰⁸

In de wetenschappelijke kennisverwerving zeggen we dat we een object kennen wanneer we het in een coherent geheel kunnen plaatsen waarin het tegelijkertijd gedifferentieerd is van en verbonden met alle andere objecten in dit algemeen systeem. De wiskunde is hier het beste voorbeeld van. Analyse en synthese zijn in het wetenschappelijk denken dus niet verschillend, maar gewoon twee kanten van dezelfde medaille. Iets formeler ziet dit er als volgt uit: a en b worden gedifferentieerd door een relatie R, die iets nieuws toevoegt aan a en b. Dergelijke ideële relaties, die pure vorm zijn en geen materieel bestaan kennen, vormen de basis voor wat wij wetenschappelijke waarheid noemen. Ze zorgen er voor dat de particuliere fenomenen gekaderd worden in het totale systeem.³⁰⁹ De wetenschap streeft naar een dergelijke hiërarchie van wetten, de mythe daarentegen zoekt naar een rangorde van goden en demonen, waarbij het meestal zo is dat tussen godheden sterker gedifferentieerd wordt dan tussen demonen. De differentiatie heeft in de mythe echter een fundamenteel ander karakter. In plaats van particuliere entiteiten in te bedden in een netwerk van relaties, worden ze “samengesmolten” in een beperkt aantal concrete beelden. Volgens Cassirer is dit een essentieel en principiële verschil met het wetenschappelijk denken.³¹⁰ Deze karakteristiek (het samenvallen van objecten waarvan we nu zouden zeggen dat ze in een relatie met elkaar staan) vinden we terug in alle categorieën van het mythisch bewustzijn.

Voor wat de categorie *hoeveelheid* betreft, gaat het vooral opnieuw om de deel-geheel verhouding. In het wetenschappelijk denken is hoeveelheid een synthetiserende relationele vorm. Deel en geheel zijn elkaars mogelijkheidsvoorwaarden. In de mythe is het deel in grote mate gelijk aan het geheel waar het toe behoort. Dit verklaart waarom een mens vaak gelijkgesteld wordt met zijn haar of zelfs zijn voetstappen. In het totemistisch wereldbeeld is de totem geen symbool voor een individu, de totem is het individu, en het individu de totem.³¹¹

³⁰⁸ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 79, zie ook Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 17.

³⁰⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 79-80 & 82.

³¹⁰ Ibid. pp 80-81.

³¹¹ Ibid. p 83.

Bij de categorie *kwaliteit*³¹² gaat in plaats van de deel-geheelverhouding nu over de relatie tussen het ding en zijn eigenschappen. Een eigenschap is in het mythisch denken niet definiërend voor de aard van het ding (en dus iets dat er min of meer van gescheiden is), maar wel het ding zelf, gezien vanuit een ander standpunt. Een substantie “heeft” dus geen attributen, iedere specificatie is een substantie op zichzelf. Cassirer verwijst naar de alchemie, die volgens hem “semi-mythisch” is. Alchemie en astrologie zijn volgens hem in feite twee verschillende uitdrukkingen van eenzelfde manier van denken. In de alchemie wordt een gelijkennis tussen dingen verklaard door aan te nemen dat er één en dezelfde substantie *in* hen zit. In de moderne scheikunde daarentegen wordt dit gedaan door te verwijzen naar een eigenschap, die, in tegenstelling tot een substantie, niet simpel en primitief is, maar complex en afgeleid.³¹³

Iets analoogs geldt voor de categorie *gelijkenis*. Zowel in het mythisch als in het wetenschappelijk denken, ordent men indrukken in groepen en series op basis van gelijkennissen. In de mythologie is iedere gelijkennis in uiterlijke manifestatie even goed als een ander om een groep (een mythisch “genus”) te construeren.³¹⁴ Gelijkenis is bovendien geen relatie (op een metaniveau), maar een reële kracht die als dusdanig in de wereld aanwezig is, wat verklaart waarom magie zoveel aandacht hecht aan wat voor ons niets meer dan simpele, op uiterlijkheden gebaseerde analogieën zijn. Het tegendeel van het mythisch denken is opnieuw de wiskunde, waarbij een ellips, cirkel, hyperbool en parabool tot dezelfde groep behoren (kegelsneden), zonder dat ze op het eerste gezicht een gemeenschappelijk uiterlijk kenmerk hebben.

Cassirer signaleert nog een probleem. Is mythe wel zo discursief als in dit hoofdstuk beschreven werd? Is ze niet meer een intuïtie dan een coherent denksysteem?³¹⁵ Het is duidelijk dat de mythe geen passieve contemplatie is. Ze heeft zeker een contemplatief karakter, maar dit begint, net als alle contemplatie, van een concrete houding, gevoel en wil. Het is dan ook niet meer dan logisch dat we ook de mythe onder dit opzicht bekijken, en de specifieke structuur van de mythe als vorm van intuïtie (*Anschauung*) en als levensvorm proberen te achterhalen.

³¹² Niet te verwarren met kwaliteit in de eerder gebruikte betekenis, als tegenhanger van modaliteit.

³¹³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 84- 86.

³¹⁴ Ibid. p 87.

³¹⁵ Ibid. p 89.

Mythe als “Anschauungsvorm”

De Grondtegenstelling

In het theoretische wereldbeeld (*Weltbild*) wordt voor het eerst een onderscheid gemaakt tussen illusie en waarheid, tussen datgene wat verschijnt en datgene wat is. De criteria voor waarheid zijn permanentie, logische contingentie en logische noodzakelijkheid. Het zijn wordt onderverdeeld in verschillende dichotome sferen: het vluchtige tegenover het duurzame, het toevallige tegenover het noodzakelijke, en oorzaak tegenover gevolg. Het mythische bewustzijn daarentegen leeft in de verschijning. De mythische mens is bezeten door het object. Elk object bestaat niet in een relatie tot iets anders maar wel zuiver op zichzelf. Toch is dat object niet alleen maar een particularium, en wordt het ingepast in een geheel. Het is hierdoor dat het mogelijk wordt dat de mythe zich afsluit van het dagdagelijkse empirische bestaan (*Empirischen Daseins*)³¹⁶ en transcendent kan worden. Ook de mythe creëert met andere woorden onderverdelingen in de realiteit.

Ook deze onderverdeling is niet absoluut, maar veeleer vloeiend. Er is geen scherp onderscheid tussen empirie en het transcendente. Cassirer bedoelt hier mee dat elke alledaagse ervaring een heilig of transcendent karakter kan krijgen wanneer men ze door de bril van het mythologisch bewustzijn bekijkt. Er is dus wel een essentieel onderscheid tussen de twee sferen zelf, maar niet tussen de objecten ervan. Cassirer verwijst als voorbeeld naar het concept “*mana*” bij de Melanesiërs en Polynesiërs en vergelijkbare ideeën bij verschillende Noord-Amerikaanse indianenstammen. Volgens Cassirer is het duidelijk dat een dergelijk begrip niet ontstaan kan zijn in een bewustzijn met een ontwikkeld concept van ziel en persoonlijkheid. Men kan het noch als substantie, noch als kracht beschouwen. *Mana* verwijst naar de ervaring van het “ongewone”, niet naar iets dat ongewoon “is”.³¹⁷ Hetzelfde geldt *mutatis mutandis* voor het begrip “*taboe*”. Ook bij verschillende Noord-Amerikaanse indianenstammen (Algonquin, Sioux en Irokezen) en bij de Bantu vindt men soortgelijke concepten terug.³¹⁸ Deze begrippen zijn volstrekt neutraal ten opzichte van een heel aantal ons bekende onderscheiden (bijvoorbeeld het taalkundige onderscheid substantief-adjectief), en is bijgevolg niet vertaalbaar in een modernere taal. Cassirer meent dat hij met dit concept de oorspronkelijke vorm van de mythische symbolisatie heeft ontdekt. Zijn ideeën hierover

³¹⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 93-95.

³¹⁷ Ibid. pp 95-98.

³¹⁸ Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, p 62-64.

stemmen sterk overeen met die van Rudolf Otto. Otto ziet *das Heilige* als de basis van elke mogelijke religie. Hij beschrijft dit heilige als een *mysterium tremendum et fascinans*, het Iets Anders, iets dat fundamenteel vreemd is aan het zelf.³¹⁹

De basisstructuur die specifiek is voor het mythisch bewustzijn is dus het onderscheid tussen het heilige en het profane. Van daaruit ontwikkelt het mythologische bewustzijn zich verder. Het doel van de studie van deze ontwikkeling is ontdekken hoe particuliere verschijningen ingebed zijn in een groter geheel. De middelen waardoor dit volgens Cassirer gebeurt, zijn de begrippen tijd, ruimte en getal. Dit geldt trouwens evenzeer voor het wetenschappelijk bewustzijn. Cassirer verwijst hierbij naar Kant (de transcendentale deductie) en Leibniz. Het verschil met het mythologisch bewustzijn is het volgende: het mythologisch bewustzijn doet dit niet door de fenomenen te stabiliseren, maar door de basisoppositie te articuleren in termen van tijd en ruimte, wat dan bijvoorbeeld resulteert in heilige plaatsen en dagen. Dit principe heeft voor wat het mythologisch bewustzijn betreft volgens Cassirer zijn hoogste verwezenlijking gekend in het astrologisch wereldbeeld.³²⁰

Ruimte, Tijd en Getal: de Opbouw van de mythische Wereld

Ruimte

Het mythologisch concept “ruimte” ligt volgens Cassirer ergens tussen dat van de zintuiglijke gewaarwording en dat van de pure cognitie. Het wiskundig ruimtebegrip is daarentegen volstrekt ideeel en abstract. De constructie van de logisch-wiskundige ruimte vereist altijd de negatie van de zinnelijke perceptie. De Euclidische meetkunde wordt bijvoorbeeld gekarakteriseerd door de (ideële) principes van oneindigheid, continuïteit en uniformiteit. Alledrie deze principes zijn afwezig in het mythologisch bewustzijn. In de meetkunde is er geen inhoud, er bestaan enkel zuivere mogelijkheden en relaties. In zowel het mythisch als het voor-mythische zuiver empirisch bewustzijn zijn voor en achter, links en rechts, niet zomaar inwisselbaar, want met elk van deze richtingen is een specifieke verzameling gevoelens geassocieerd.³²¹ Het mythisch ruimtebegrip is een tussenstadium tussen het wetenschappelijke en het voor-mythische begrip: zoals de wiskundige ruimte is het ideeel, maar tegelijkertijd is het, zoals het presymbolische ruimtebegrip, ook nog in een sterke mate substantieel. Dat wil

³¹⁹ Smart, Ninian, *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Charles Scribner's Sons, New York, 1983, pp 63-64.

³²⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 100-102.

³²¹ Ibid. pp 104-106.

zeggen dat een “punt” in de ruimte niet zomaar *een* punt is. Ieder punt, iedere plaats, iedere richting heeft een specifieke eigen tonaliteit en een eigen accent.

Toch is de mythologische ruimte qua vorm analoog aan de mathematisch-wetenschappelijke. Beiden zijn immers schema's waarmee op het eerste gezicht heel erg verschillende dingen met elkaar in verband gebracht worden. In het wetenschappelijk denken reduceert men de sensaties tot zuivere verschillen, die met de ruimte in verband worden gebracht. Het mythisch bewustzijn doet iets analoog: dingen die zelf niets ruimtelijks hebben worden “gekopieerd” naar de ruimte, ze worden vertaald in ruimtelijke beelden en intuïties.³²² Cassirer analyseert het verschijnsel totemisme op deze manier. Een totem is volgens hem niet zomaar een teken. De relaties die geassocieerd zijn met de totem, worden als volledig “echt” gezien en ervaren, als reële entiteiten in de ruimte. Alle mogelijke sensaties van het bewustzijn kunnen op deze manier voorzien worden van een dergelijke totemistische “badge”, die aanwezig is in de ruimte. Cassirer geeft het voorbeeld van de zevenvoudige vorm van totemisme bij de Zuñi's (één van de Pueblo-volkeren in Noord-Amerika). Elk van deze zeven vormen stemt bij hen overeen met een “richting”: de vier windrichtingen, boven, onder en het centrum.

De totaliteit van het wetenschappelijke wereldbeeld is er één van wetten en relaties. Ze is dus functioneel. Punten, rechten,... worden gedefinieerd aan de hand van hun manier van constructie. Die van het mythische denken daarentegen is structureel.³²³ In het mythisch bewustzijn is het niet zo dat, zoals bij het wetenschappelijke bewustzijn, het geheel ontstaat door genese uit de delen ervan. Relaties gaan niet terug op wetten, maar wel op een gemeenschappelijke essentie. De structuur van het geheel is ook aanwezig in alle mogelijke delen ervan. Een van de gevolgen hiervan is dat ruimtelijke afstand in het mythisch denken geen rol speelt. Cassirer verwijst opnieuw naar de astrologie, dat volgens hem één van de verst gevorderde en meest ontwikkelde vormen is van het mythologisch denken. Op een meer primitief niveau is deze essentie niet bijvoorbeeld in de hemellichamen te vinden, maar wel in het menselijk lichaam. Als de mythe als gedachtenvorm iets tegenkomt dat als een geheel kan (of moet) beschouwd worden, dan beschrijft ze dit in termen die gecorreleerd zijn aan het

³²² Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 106-107.

³²³ *Ibid.* p 110.

menselijk lichaam. In één van de hymnes uit de Indische Rigveda is de wereld bijvoorbeeld geschapen uit het lichaam van een man, de Purusha.³²⁴

De Differentiëring van de Ruimte: Oriëntatie en Licht

Tot nu toe behandelde Cassirer primitieve ruimtelijke onderverdelingen (oost-west, links-rechts,...) als a priori gegeven. Zoals we reeds gezien hebben, ontstaan symbolische vormen echter niet door het “inspelen” op bepaalde voorafgegeven dingen die dan ontdekt zouden worden. In feite zijn ook deze basisgegevens geconstrueerd door middel van linguïstische, logische of mythologische daden.³²⁵ *Es “ist” nur das, wozu es in diesen Akten gemacht wird.*³²⁶

Hoe worden deze particuliere plaatsen nu geconstrueerd? Volgens Cassirer gebeurt dit in de mythologie op een totaal verschillende manier dan in het wetenschappelijk denken. In de meetkunde worden indrukken gerelateerd aan ideeële vormen (bijvoorbeeld dé cirkel, dé rechte, dé bol,...). Ook de fysica streeft naar een dergelijke idealisering, maar bereikt ze niet helemaal. Toch zal de fysica als des te wetenschappelijker bekeken worden naarmate zij meer in deze opzet slaagt. In het mythologisch denken verschillen zones en richtingen van elkaar omdat er een verschillend betekenisaccent mee geassocieerd is. Dat betekenisaccent ontstaat door een spontane act van het mythisch bewustzijn, maar heeft desalniettemin ook een fysiologische basis. De mythische ruimtelijke onderverdeling begint volgens Cassirer altijd met de oppositie tussen dag en nacht, tussen licht en duisternis. De religie van de Cora-indianen is bijvoorbeeld volledig gebaseerd op deze tweedeling. Daarrond heeft zich een volledig mythologisch wereldbeeld (*Weltauffassung*) opgebouwd.³²⁷ Hetzelfde geldt voor de scheppingsverhalen van de Egyptenaren en de Babyloniërs, en ook dat in de Bijbel.

Het is opnieuw belangrijk om te beseffen dat deze richtingen niet als oriëntatiemiddelen binnen de empirische wereld mogen gezien worden, maar wel als entiteiten met zeer specifieke eigenschappen. Het is niet toevallig dat we in een heel aantal religies, zelfs zeer weinig ontwikkelde, goden van richtingen tegenkomen.³²⁸ Het oosten is als plaats waar de zon opkomt een plaats van leven, het westen één van de dood. Als we in een bepaalde religie een

³²⁴ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 112.

³²⁵ Ibid. pp 116-117.

³²⁶ Ibid. p 117.

³²⁷ Ibid. pp 118-119.

³²⁸ Ibid. p 120.

dodenrijk tegenkomen, ligt het zonder uitzondering in het westen. Een vergoddelijking (of beter: verheiliging) van een bepaalde sensatie of indruk begint altijd wanneer één specifieke zone geselecteerd wordt uit de volledige ruimte, de verzameling van richtingen.³²⁹

Tijd

Het geloof in goden of demonen op zich is volgens Cassirer niet voldoende om van een mythische levensbeschouwing te spreken. Er is ook een geschiedenis nodig, een narratieve structuur waarin de goden of demonen ingepast worden. Alleen als de wereld een wereld is van actie, kunnen individuele figuren geïdentificeerd worden. De meest oorspronkelijke vorm hiervan zijn de verschillende oorsprongsverhalen.³³⁰

De tijd is in het mythisch bewustzijn niet vloeiend en geleidelijk voortschrijdend, maar wordt bepaald door rigide grenzen, die een wezenlijk en essentieel onderscheid aanduiden (tussen bijvoorbeeld een “mythisch” ver verleden en het heden). Daarnaast is er oorspronkelijk geen scherp onderscheid tussen “tijdelijke” en ruimtelijke relaties (zie bijvoorbeeld de concepten dag en nacht, licht en duisternis,...) Daaruit volgt dat de karakterisering van de tijd grotendeels analoog is met die van de ruimte. Net als bij het mythisch ruimtebegrip wordt er een specifiek karakter van heiligheid gegeven aan zowel de tijd als geheel (hoewel tijd an sich nog niet bestaat, maar er wel al een besef van een zeker “ritme” aanwezig is) als aan specifieke periodes. Net als de ruimtelijke onderverdelingen verschillen ook de tijdsperiodes op een kwalitatieve en concrete manier van elkaar, en niet op een abstracte en kwantitatieve manier. Vanuit dit standpunt kunnen we het grote belang dat in het mythologisch denken aan overgangsriten gehecht wordt, begrijpen. Net als voor het ruimtebegrip geldt ook voor de tijd dat ze als kosmologisch model oorspronkelijk gemodelleerd wordt naar het menselijk lichaam. De mens ziet zichzelf in de fenomenen als in een spiegel.³³¹

In het mythisch denken is dus geen mathematisch tijdsbesef, maar daarnaast ook geen historisch tijdsbesef, dat wil zeggen, een vaste chronologie, met een scherp onderscheid tussen vroeger en later, en met een orde in het tijdsverloop. Er is geen strakke ordening

³²⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 121.

³³⁰ Ibid. pp 129-130.

³³¹ Ibid. pp 131-135.

waarbinnen elke gebeurtenis één enkele specifieke plaats heeft.³³² Opnieuw geldt ook het pars pro toto-principe. Het nu is altijd beladen met verleden en toekomst en vice versa.

Net als de ruimte bevrijdt ook de tijd zich na verloop van tijd van de concrete indrukken. De contemplatie gaat dan niet meer over specifieke fenomenen, maar over eeuwige cycli van gebeurtenissen. Deze cycli worden trouwens meer gevoeld dan gedacht. Door deze structuren slaagt de mens er stilaan in zich in een universele wereld te voelen.³³³

Zoals gezegd gaat de contemplatie nu niet meer over de concrete inhoud van verandering, maar wel meer en meer over de ideële vorm. Natuurfenomenen worden hier voor het eerst niet als op zichzelf staand beschouwd, maar als manifestaties en tekens van iets anders. Het middel daartoe is het beschouwen van de tijd als een doel (*Schiksal*), en niet langer als een neutrale gegevenheid. Het doel of de lotsbestemming van de tijd is de eerste stap naar een universele wetmatigheid, die op dit moment nog vrij substantieel is, maar geleidelijk aan meer ideëel zal worden. Om dit te bereiken, is er echter een kwalitatieve sprong nodig. De mythe moet erin slagen zichzelf te overstijgen, want op zichzelf kan ze een dergelijke idealisatie niet bereiken. De mythologische “wetten” van de tijd zijn altijd half persoonlijk, half onpersoonlijk. De mythe kan niet verder dan dat, vanwege de contingentie van haar uitdrukkingsvormen.³³⁴

Cassirer geeft de religies van Babylonië en Assyrië als voorbeeld. Men vertrok daar van de typische primitieve vormen van mythologie: een geloof in demonen, animisme, totemisme,... Na verloop van tijd werd deze manier van denken “gedegradeerd” tot volksgeloof en gedeeltelijk vervangen door het geloof van de priesters, dat gebaseerd was op een idee van heiligheid dat op zijn beurt gegrond was in astronomische principes, die beschouwd werden als een uitdrukking van een onveranderlijke Goddelijke Wet, en die invloed hebben op de menselijke wereld. In de Egyptische godsdienst werd de maangod Thot gezien als de verdeler van tijd en de heerser van metingen. In China werd het Tao gezien als achterliggend

³³² Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 136.

³³³ *Ibid.* p 137.

³³⁴ *Ibid.* p 145.

wetgevend principe. In de Indische Rigveda en de Griekse mythologie werden zelfs de goden gecontroleerd door een achterliggende tijdsorde, gebaseerd op een idee van het noodlot.³³⁵

Tijd, Godsdiens en het Ontstaan van het moderne Tijdsbegrip.

In het moderne logisch-wetenschappelijke denken heeft de tijd alle specificiteit, alle substantiële elementen van zich afgeschud. Vanuit een religieus perspectief is tijd echter nooit een simpel uniform proces van verandering, maar krijgt ze haar betekenis enkel door het identificeren van verschillende fases. Cassirer werkt dit specifieker uit met betrekking tot de godsdienstgeschiedenis. Het ontstaan van het monotheïsme betekent volgens hem een afwending van de natuur en de specifieke temporele orde van natuurlijke processen.³³⁶ Hij ziet dit principe vooral bij de Joodse profeten van de zevende en achtste eeuw voor Christus, waar de natuur onbelangrijk wordt ten voordele van het ethisch-religieuze pathos van de profeten. Geloof dat verbonden is aan de natuur wordt als bijgeloof gezien. Wat in de plaats komt, is een nieuwe intuïtie over tijd, gelinkt aan de mensheid in plaats van de natuur, en gericht op de toekomst in plaats van op het verleden. (Cassirer citeert hier niet toevallig Hermann Cohen). God is niet meer de oorsprong van de geschiedenis, maar wel de ethisch-religieuze vervulling ervan. In een iets meer aards gerichte vorm vinden we dit principe ook al terug in het Perzisch dualisme.

In de Indische levensbeschouwingen werd de verandering en de menigvuldigheid op een andere manier geneutraliseerd. De oplossing ervan bestond niet uit een doel, maar wel uit gedachten. Door zich te wijden aan de gedachten, ziet men door de illusie van de menigvuldige werkelijkheid. In het Boeddhisme worden tijd en activiteit, het komen en gaan van de dingen, gezien als bron van lijden. Men gaat niet op zoek naar het einde van de tijd, zoals in het Zoroatrisme, maar wel naar het opheffen van de tijd.³³⁷ Het Taoïsme is, in tegenstelling tot wat men misschien op het eerste gezicht zou kunnen denken, de absolute antithese van het Boeddhisme. Het Taoïsme zoekt immers niet naar een opheffing van het leven, maar naar een verlenging ervan, een leven zonder veranderingen en dus zonder eigenschappen. Het wil niet de tijd zelf verstijgen, zoals het Boeddhisme, maar wel de

³³⁵ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 140-144.

³³⁶ Ibid. p 146.

³³⁷ Ibid. p 151

veranderingen in de tijd. Hetzelfde principe vinden we ook terug in het Confucianisme, wat meteen het grote belang van traditie in dergelijke levensbeschouwingen verklaart.³³⁸

Een beslissende verandering komt er echter pas in het Griekse filosofische denken over tijd, dat begint met Parmenides. Zijn boutade “wat is, is” is geen verwijzing naar een hogere macht, maar wel een eigenschap van de logos, een immanent kenmerk van de tijd zelf. Dit moment is dramatisch omdat het mythisch concept van het noodlot overgaat in het logische principe van noodzakelijkheid. De tijd wordt immers opgehouden door aan te tonen dat ze gebaseerd is op een logische contradictie. Demokritos’ atomen en Plato’s ideeën zijn pogingen om deze vaststelling te verzoenen met de schijnbare veranderlijkheid van de wereld. Ook bij Heiraklitos staat niet het vloeiende van de tijd centraal, maar wel de achterliggende orde, het verborgen *metron*. Bij Plato en Sokrates kan als gevolg van dit nieuwe tijdsconcept en het opgeven van het noodlot het idee van de menselijke verantwoordelijkheid ontstaan. In de *Timaeus* is de tijd het medium tussen de zichtbare en de onzichtbare wereld, en bijgevolg het basisinstrument van de mens die tot kennis van de kosmos wil komen. Plato zet hiermee de deur open voor het moderne mathematische tijdsbegrip, dat we volgens Cassirer voor het eerst terugvinden bij Kepler. In de drie wetten van Kepler fungeert tijd als fundamentele variabele. Tijd kent hier zijn eerste zuiver ideeële logische formulering. Een van Keplers tijdgenoten, Patrizzi, argumenteerde dat men er nooit zou in slagen om de banen van de hemellichamen te begrijpen, aangezien ze volgens hem bezielde waren en dus onvoorspelbaar. Kepler reageerde hiertegen met wat hijzelf een filosofisch argument noemde: het is de taak van de filosofie om verborgen regels te zoeken voor schijnbare onregelmatigheden.³³⁹ Dit laatste is volgens Cassirer de essentie bij uitstek van het moderne wetenschappelijke tijdsbegrip.

Het Getal.

Naast ruimte en tijd behandelt Cassirer het getal als derde motief. In de moderne wetenschappelijke wereldbeschouwing is het getal een link tussen zelfs de meest uiteenlopende dingen. Het getal wordt beschouwd als een waarheid op zich. Zintuiglijke waarnemingen gelden als niet meer dan secundaire en afgeleide kenmerken. Dit brengt onder andere met zich mee dat het mogelijk is om getallen te construeren waarmee geen enkele

³³⁸ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 154.

³³⁹ *Ibid.* pp 156-169.

zintuiglijke waarneming mee kan gemoeid zijn (irrationale getallen). Volgens Cassirer is de functie van een dergelijk principe het creëren van homogeniteit in het bewustzijn.³⁴⁰

In de mythe daarentegen heeft ieder getal een eigen specifiek karakter, en is het geassocieerd met een concrete intuïtie. Er bestaan nog geen getallen an sich, de getallen hebben zich nog niet losgemaakt van de concrete fenomenale levenswereld. Wanneer twee dingen hetzelfde getal “bezitten” veronderstelt de mythe een echt bestaande (en dus niet louter ideële) gemeenschappelijke natuur. Dingen met hetzelfde getal “zijn” ook echt hetzelfde. In de wetenschappelijke wereldbeschouwing is het getal verklarend, maar in de mythische is het in de eerste plaats betekenisgevend.³⁴¹ Het getal is een manier om het profane te vergoddelijken. Cassirer ziet dit in de eerste plaats in de getal magie, die later geleidelijk overgegaan is in een mathematische wetenschap. De Pythagoreërs zijn bijvoorbeeld een mengvorm. Ook de overgang tussen astrologie en astronomie en tussen alchemie en tussen chemie is trouwens gradueel en niet plots.

Mythe als Levensvorm: Ontstaan en Ontwikkeling van het Subject.

Het Ik en de Ziel

In de studie van de mythologie worden de ideeën van het ik en de ziel vaak voorondersteld. Volgens Cassirer echter worden zowel de innerlijke als de uiterlijke wereld gecreëerd door de symbolische vormen en doet iedere vorm dit bovendien op een verschillende manier. Symbolische systemen zijn dus, in tegenstelling tot wat vaak gedacht wordt, geen middelen om een interne wereld te externaliseren of een externe wereld te internaliseren. Ze construeren zowel die externe als die interne wereld zélf. Dit gebeurt niet in de eerste plaats door contemplatie, maar wel door actie, door het leven zelf.³⁴²

De eerste “energie” die de mens daartoe drijft, is volgens Cassirer het verlangen. Het is hier dat het ik voor het eerst de wereld op zich niet zomaar accepteert, maar ze wil veranderen. In het verlangen wordt alles aan het zelf gerelateerd. Toch kan men hier nog niet van een echt “zelf” spreken. Het gevolg hiervan is dat er een dialectiek optreedt. Het ik relateert weliswaar alles aan zichzelf, maar paradoxaal genoeg heeft dit voor gevolg dat alles ook op een bepaalde manier vreemd lijkt voor het ik, aangezien er nog geen vast begrensde zelf is, en alles dus ook

³⁴⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 169-170.

³⁴¹ Ibid. pp 171-173.

³⁴² Ibid. pp 185-187.

op elk moment kan ontsnappen aan het ik. De ziel zelf, woorden, gevoelens worden vaak gezien als demonische krachten die niet meer tot het zelf behoren.³⁴³

In het mythologisch bewustzijn kunnen we dus geen ziel onafhankelijk van het lichaam vooronderstellen. De reden hiervoor ligt in het thema dat al dikwijls ter sprake kwam: de algemene vloeïendheid en continuïteit van het mythisch bewustzijn, waarbij alles min of meer in alles overloopt en deel en geheel onderling min of meer inwisselbaar zijn. Dit brengt een aantal belangrijke dingen met zich mee, onder andere de opvatting dat de dood geen scheiding van ziel en lichaam inhoudt, noch een opheffing van bestaan.³⁴⁴

Een ander gevolg van de vloeïendheid tussen subject en object, tussen geest en materie, is dat de ziel vaak als gedeeltelijk materieel wordt gezien. Getuige daarvan is de Egyptische dodencultus, waar allerlei functies van het lichaam na dood magisch hersteld moeten worden (bvb openen van mond, oren,...) De ongedefinieerdheid van de ziel zorgt er ook vaak voor dat in het mythologisch bewustzijn de ziel verdeeld is.³⁴⁵ Zo hebben de Tshi (Goudkust) twee zielen, de Malay.(Indonesië) zeven en de Joruba (West-Afrika) drie. De verst ontwikkelde versie ervan vinden we in de Egyptische religie, met het onderscheid tussen ka (spirituele dubbelganger), ba (geestelijke individualiteit en persoonlijkheid) en khu (onvernietigbare essentie). Nog een ander gevolg is de onderverdeling van het leven zelf in verschillende fases, waar bij iedere fase (bijvoorbeeld die van kind, adolescent of volwassene) een volledig nieuw “zelf” ontstaat. Het gaat hier niet om een bepaalde metaforische manier van voorstellen of spreken, de transformatie wordt niet alleen gedacht, maar ook gevoeld.

Volgens Cassirer komt er een beslissende ommekeer wanneer de ziel niet langer gezien wordt als passieve drager van de fenomenen, maar als ethisch subject. De ziel wordt hier voor het eerst een puur ideële vorm. Sporen hiervan vinden wel al in de Egyptische religie. Wanneer de dode voor Osiris verschijnt, is het niet zijn rang, stand of afkomst die telt, maar wel zijn daden, die (letterlijk) afgewogen worden. Het ontstaan van het ethisch subject markeert de

³⁴³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 187-188.

³⁴⁴ Ibid. pp 190-191.

³⁴⁵ Ibid. p 194.

overgang van magie naar godsdienst, van de vrees voor demonen naar het aanbidden van goden.³⁴⁶

Cassirer geeft een lijst van verschillende fases die het mythologisch bewustzijn doormaakt. In een eerste fase is het zijnde/de ziel een extern gegeven dat zich als een demonische kracht in de mens manifesteert. In een tweede fase wordt de ziel een beschermgeest, en is er een dichtere, meer intieme relatie met het zelf. De ziel domineert niet alleen de persoon, maar behoedt en gidst deze ook. Een dergelijke beschermgeest is bovendien specifiek voor ieder individu, wat aanleiding geeft tot een minder vloeiend persoonlijkheidsbegrip. Toch is de beschermgeest nog altijd vreemd aan het zelf. De geest is een soort “mens in de mens”, maar valt niet samen met de persoonlijkheid, en is er zelfs vaak mee in conflict. Het ontstaan van het ethisch subject houdt sterk verband met de overgang van een “natuurlijke” wereld naar een doelmatige wereld. Cassirer verwijst hier naar het Zoroastrisme. Nog een ander gevolg is dat de ziel niet meer volledig overeenstemt met de biologische situatie van de mens.

In een derde fase, die Cassirer in de Griekse filosofie situeert, ontstaat het speculatieve, zuiver ideële idee van het zelf. Zo was voor Pythagoras de ziel zuivere harmonie en getal, wat wijst op de eerste tekens van een zuiver theoretische aanpak. Deze vindt zijn uitdrukking in de ethiek via het principe van *eudaimonia*. Pas op dit moment is de mens volledig vrij van angst voor de buitenwereld, en beschikt hij over een innerlijke vrijheid.³⁴⁷

Het Ontstaan van het Zelf

Totemisme

Het vorige hoofdstuk ging over de oppositie tussen subject en object, en het ontstaan van het onderscheid tussen kennis en het gekende, kortom de relatie tot het object. Fundamenteler is volgens Cassirer de relatie tot de ander, tot *Du* en *Er*, personen die lid zijn van een gemeenschap waartoe het individu ook zelf behoort. Een individu kan zichzelf immers alleen construeren als lid van een gemeenschap. Een ik onafhankelijk van de gemeenschap kan slechts geleidelijk ontstaan, volgens Cassirer enkel met behulp van de mythe.³⁴⁸

³⁴⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 198-200.

³⁴⁷ Ibid. pp 200-206.

³⁴⁸ Ibid. pp 209-211.

Uit de vaststelling dat de mythe een beeld is van de sociale situatie wordt vaak afgeleid dat de sociale situatie de oorzaak is van het ontstaan van een mythologie. Volgens Cassirer had Schelling deze opvatting reeds weerlegd door aan te tonen dat het beschouwen van een sociale situatie reeds een gemeenschappelijk bewustzijn van die gemeenschap vooronderstelt, en dus ook een mythologie. De mythe is te zeer vergroeid met de sociale situatie. Ze kan niet beschouwd worden als een uitdrukking van een of ander voor-mythisch classificatiesysteem. Cassirer vraagt zich af of de universele categorieën die Durkheim uit de sociale situatie heeft afgeleid niet juist de mogelijkheidsvoorwaarden ervan zijn in plaats van de gevolgen.³⁴⁹ De vraag stellen is ze beantwoorden.

De mythische totemistische classificatie verschilt van de theoretische door de vloeiendheid van haar begrippen en het ontbreken van enige vorm van moderne logica. De classificatie gebeurt niet op basis van zintuiglijke of empirisch-causale vormen van verwantschap, maar wel op basis van gelijke magische functies. In het theoretisch denken blijven de dingen ook individuele dingen als ze met elkaar in verband worden gebracht. In het mythische denken daarentegen versmelten ze in een grote mate met elkaar. Toegepast op de concepten “mens” en “dier” geeft dit het verschijnsel totemisme. Dieren zijn in het mythisch bewustzijn meer dan andere dingen beladen met magie. Zo worden ze bijvoorbeeld gezien als brengers van de seizoenen. Cassirer verwijst naar magische praktijken bij het jagen. Deze rituelen zijn geen zuiver metaforische bezigheid om samenhang te kweken, maar een essentieel onderdeel van de jacht zelf. In het algemeen vloeit de magische energie vrij van mens naar dier en omgekeerd. Dit is enkel mogelijk door de veronderstelling van één enkele achterliggende mythologische essentie. Opnieuw wordt deze essentie niet gedacht of afgeleid, maar gevoeld. De leden van de totem stemmen dus niet overeen met de dieren, of zijn er afstammelingen van. *Ze zijn de dieren zelf.* Opnieuw legt Cassirer er de nadruk op dat het algemene magische levensbeginsel gestructureerd wordt. Delen ervan worden geconcentreerd in “dingen”, mensen, dieren, planten, maar ook bijvoorbeeld seizoenen, levensfasen, menselijke acties en sociale klassen. Toch blijft er ook in de differentiatie altijd een gevoel van eenheid over. Het leven blijft één enkel “ritme” hebben. De mens is volgens Cassirer voortdurend bezig met een zoektocht naar deze eenheid.³⁵⁰

³⁴⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 230-231.

³⁵⁰ Ibid. pp 217-226.

Geesten en Goden.

Het vorige hoofdstuk was een beschrijving hoe het mythische persoonlijkheidsbegrip gevormd werd door middel van interactie met de buitenwereld (dus van buiten naar binnen). Dit is echter alleen mogelijk als ook het omgekeerde gebeurt; de constructie van het persoonlijkheidsbegrip door middel van een activiteit die van “binnen” naar “buiten” gericht is, met ander woorden door middel van actie. In de actie legt het ik zijn eigen “vorm” op aan de buitenwereld. We moeten hier wel in ons achterhoofd houden dat het deze innerlijke “vorm” niet a priori bezit, maar enkel heeft kunnen verwerven door de buitenwereld.³⁵¹

In een eerste fase bestaan de dingen alleen als ze het ik op een of andere manier emotioneel beroeren (via angst, hoop,...). Dingen en/of krachten zijn dus niet a priori gegeven, ze worden vanaf het begin “geconstrueerd”, door de toestand van het ik. Sommige “dingen” springen op een bepaalde opvallende manier uit deze emotionele flux. Deze worden dan vastgelegd in primitieve mythologische beelden.³⁵² (ook deze relatie is dialectisch, het is niet zo dat de beelden slechts metaforen zijn voor een reeds bestaande onderverdeling. De primitieve mythologische vormen dragen zelf ook actief bij tot de diversifiëring van deze “punten” uit de flux). Deze beelden zijn dus geen resultaat van reflectie of contemplatie, maar van gevoel. Natuurgoden en –demonen zijn dus geen personificaties van in de natuur aanwezige krachten, maar wel min of meer gestolde punten in de emotionele flux van het ik, mythische objectivaties van particuliere impressies.

In een tweede fase komen er ook “geesten” die een ander karakter hebben dan de zuivere natuurgeesten. Ze zijn het resultaat van een veranderde relatie tot het zijn, een overgang van een wereld van zuivere impressies naar een wereld van actie. Vanuit de actie krijgt de werkelijkheid een vastere, meer cyclische structuur. Deze verandering loopt parallel met het ontstaan van de landbouw. Dit betekent echter niet dat de mens zich van de onmiddellijke omgeving gedetacheerd heeft. Het idee dat mens en natuur met elkaar verweven zijn blijft. Er was dus nog steeds geen concept van een natuur op zich, zonder subjectieve betrokkenheid.³⁵³ In deze tweede fase evolueren de geesten van demonen naar beschermgeesten, zowel op individueel vlak als in de natuur (wat logisch is, gezien de verwevenheid van beide). Een ander kenmerk is dat er, net als in de menselijke samenleving, ook bij de goden

³⁵¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 238-239.

³⁵² Ibid. pp 239-240.

³⁵³ Ibid. p 241.

arbeidsdifferentiatie ontstaat. Er komt een god van de smeden, een van de kopergieters,... Dit duidt er volgens Cassirer op dat het bewustzijn de actie begint op te delen in verschillende aparte sferen, met behulp van mythische beelden. Opnieuw is het belangrijk om op te merken dat deze beelden geen gevolg zijn van een al bestaande differentiatie. In dit stadium zien we ook een verschuiving van natuurmythen naar cultuurmythen. Het is niet meer het ontstaan van fenomenen in de natuurlijke wereld dat verklaard wordt, maar wel het ontstaan van de culturele verwezenlijkingen van de mens (bijvoorbeeld het gebruik van het vuur).³⁵⁴

Een derde fase wordt ingeleid door het ontstaan van de persoonlijke god. *Denn das ich, das eigenliche "selbst" des Menschen findet sich erst auf de Umweg über das göttliche Ich.* Men zou kunnen denken dat persoonlijke goden minder abstract zijn dan natuurgoden, en dat dit dus Casirers algemene hypothese tegenspreekt. Dit is echter niet het geval, omdat het hier niet gaat om een abstractie van een bepaalde structuur in de wereld, maar wel om de creatie van een abstracte structuur van het innerlijke. De persoonlijke god is het medium waardoor de persoonlijkheid vastere vorm aanneemt. De mens brengt niet zijn eigen persoonlijkheid naar buiten in de goden, maar construeert deze juist met behulp van deze goden. Het eindresultaat van dit proces is het idee van een ultieme schepper-god (*höchste Schöpfergott*), vaak trouwens zij aan zij met oudere cultuur- en natuurgoden. Het principe van de schepping blijft echter contingent, en nog niet absoluut, een gevolg van de beperkingen van de mythische taal. De "schepping" is ook nog niet echt een schepping, maar eerder een verandering uit een al aanwezig oerprincipe. Toch gaat de mythe na verloop van tijd dit principe meer en meer negeren. Het oerbeginsel evolueert meer en meer naar een soort pure dat-heid. In het oude Egypte was er bijvoorbeeld eerst een fysieke scheppingsmythe, door middel van zaadlozing of speeksel, maar al vrij vlug ontstond er een andere versie, die abstracter en ideëler was, en waarin de wereld enkel door het woord geschapen werd. De puurste versies ervan vinden we in het Mazdeïsme en het Joodse monotheïsme. Het eindpunt ervan is de creatio ex nihilo. Om tot zijn zuiverste expressie te komen, moet de geest het zijnde der dingen volledig negeren en zelfs vernietigen.³⁵⁵

³⁵⁴ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 244.

³⁵⁵ Ibid. pp 245-254.

Actie

In de eerste fase van het menselijk bewustzijn is er geen onderscheid tussen de wil en datgene wat gewild wordt. De wil doordringt dus de hele wereld en heeft er ook controle over. Deze almacht van de menselijke wil is volgens Cassirer de basis van de magie. Het model is de controle vanwege de wil op het eigen lichaam. Het is voldoende dat ik mijn arm *wil* bewegen, opdat ze beweegt; Aangezien het mythisch denken niet uitgaat van een causale ketting, heeft de wil een directe invloed, wil en wereld zijn onafscheidbaar verbonden. Vandaar dat een invloed van de wil op de maan niet minder plausibel is dan een invloed van de wil op de acties van het eigen lichaam. Wanneer er dan toch een object tussen wil en wereld ontstaat, gaat men ook aan dit medium allerlei magische krachten toeschrijven. Cassirer heeft het in de eerste plaats over gereedschappen, die in het begin nog louter als verlengstukken van het menselijk lichaam gezien werden. Toch ontstaat er langzamerhand een onderscheid tussen de wereld van de wil en de wereld van de realiteit, een geleidelijke overgang van magie naar technologie.³⁵⁶ Ook hier is er weer een dialectiek. Na verloop van tijd keert de situatie om, en gaat de mens zichzelf en zijn eigen lichaam begrijpen door middel van vergelijkingen met werktuigen in plaats van omgekeerd.

Cultus en Offer

De belangrijkste vorm waarin de mythe als levensvorm zich verwezenlijkt is de cultus. Niet de goden, maar wel de cultus is volgens Cassirer de fundamentele objectivatie van het menselijke mythisch-religieuze gevoel. De oorsprong ervan is de herhaalde actie. De concrete mythische interpretatie komt pas later.³⁵⁷ De centrale betekenis van de cultus bestaat uit de Godwording van het ik en de ik-wording van de God.

De belangrijkste vorm van cultus, een die in bijna alle culturen terugkomt, is het offer. Het offer is een geloof dat direct in actie wordt omgezet. De kern ervan is negatief: het ik ontzegt zichzelf iets, het legt zichzelf een beperking op. Dit is in tegenspraak met het magische wereldbeeld, waar dit niet het geval is, getuige het idee van de almacht van de wil.³⁵⁸ Men kan het offer het best begrijpen door het voor te stellen als een soort weegschaal. In een dergelijke zienswijze houdt een vervulling van de wil op één gebied een beperking ervan op een ander gebied in. Een gevolg daarvan is dat elke belangrijke onderneming moet voorafgegaan

³⁵⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 254-255.

³⁵⁷ *Ibid.* p 263.

³⁵⁸ Cf. *supra*.

worden door een offer. Het doel van het offer is zuiver egocentrisch, en dus nog steeds voor een groot deel magisch. Enkel de limieten, de structuur en de hiërarchie van de menselijke wil worden duidelijk. Toch is het ontstaan van het offer een teken dat er zich een kracht manifesteert die onafhankelijk is van het ik, en niet door middel van magie kan bedwongen worden.³⁵⁹ Het offer is dus een scharniermoment van de overgang van een magisch naar een godsdienstig wereldbeeld.

Geleidelijk aan verplaatst de focus zich van de inhoud van het offer naar de pure vorm van het geven. De zuiverste uitwerking is de innerlijke zelfopoffering van het Boeddhisme³⁶⁰ In de monotheïstische godsdiensten krijgt deze zelfopoffering een andere gedaante. Ze gebeurt niet innerlijk, maar via de ander (*Du*). Cassirer verwijst hier weer niet toevallig naar Hermann Cohen.³⁶¹

De gift markeert nog een ander nieuw universeel concept: dat van de mediatie tussen ik en godheid. In de primitievere mythische stadia was er nog geen mediatie, wat resulteerde in bijvoorbeeld het idee dat er een rechtstreekse bloedband bestaat tussen mens en God, dat alle leden van de clan letterlijk afstammen van de stamgod.

Het Overstijgen van het Mythisch Wereldbeeld en het Probleem van Vooruitgang

De mythe is volgens Cassirer een fundamentele eenheidsvormende energie van de menselijke geest.³⁶² De bedoeling van dit werk was het blootleggen van objectieve categorieën van het mythologisch bewustzijn, niet in de zin van rigide, onveranderlijke schema's, maar eerder als algemene tendensen (*Richtungen*). Het mythologisch denken kent geen lineaire groei (zoals bijvoorbeeld Hegel of Comte dachten. Cassirer geeft ook kritiek op Comte, eigenlijk vooral eigenlijk op een verkeerde interpretatie van Comte.), maar eerder een discontinue ontwikkeling met scherpe onderverdelingen, tegenstellingen en innerlijke conflicten. De "vooruitgang" ervan gebeurt niet door de geleidelijke opeenstapeling van concepten, maar eerder door de negatie van de ene en de opwaardering van andere kenmerken. Meer concreet is de mythe het resultaat van een innerlijke neiging, maar doordat de mythische beelden die op die manier gegenereerd worden, na verloop van tijd de mens weer ontsnappen en als

³⁵⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 265-267.

³⁶⁰ Ibid. p 269.

³⁶¹ Ibid. p 270.

³⁶² Ibid. p 281.

vreemd ervaren worden, wordt de mythe continu opnieuw gegenereerd, en wordt de tegenstelling steeds scherper. Na verloop van tijd wordt het conflict zodanig sterk dat de mythe haar eigen fundament (de mythologische symbolische representatie) in vraag gaat stellen. Het opbouwen van de mythologische wereld impliceert dus altijd ook het streven om ze te overstijgen.³⁶³

Cassirer legt de parallel met zijn taal filosofie (drie fasen: mimese, analogie en symbolische representatie), en bespreekt dan het religieuze wereldbeeld. Wanneer het hierboven geschreven conflict te sterk wordt, gaat een religieuze overtuiging een beslissend crisismoment door. Iedere godsdienst lost dit moment op een eigen, originele manier op. De crisis is fundamenteel, omdat, gezien het feit dat er in de mythe geen onderscheid bestaat tussen symbool en het gesymboliseerde, is iedere kritiek op de symbolische representatie ook meteen een kritiek op het hele *sinnliche-natürliche Dasein*.³⁶⁴ Cassirer bespreekt vervolgens verschillende voorbeelden van dergelijke breukmomenten.³⁶⁵ Bij de Profeten uit het Oude Testament wordt de wereld enkel nog als religieus idee gezien, niet meer in beelden, vandaar de verwijten van afgoderij die deze profeten vaak gebruikten. De Perzen geloofden niet meer dat hun Goden op mensen leken, en richtten dus geen standbeelden meer op. In de overtuigingen uit de Upanishaden gaat men nog verder door, in plaats van op de negatie van bepaalde specifieke beelden, te focussen op de negatie zelf. De limiet van deze religie is het persoonlijke zelf. Het Boeddhisme gaat nog verder, door niet alleen de wereld, maar ook wil en actie te overstijgen.³⁶⁶ Er is geen essentieel zelf, en de persoonlijkheid is de ultieme illusie. Het Christendom pakte de negatie van de concrete symbolen aan door ze in zich op te nemen. Volgens Cassirer is het absorberend vermogen van het Christendom diens voornaamste kenmerk ten opzichte van andere godsdiensten. Toch is volgens Cassirer de mystiek r de belangrijkste Christelijke beweging, opnieuw vanwege de totale negatie van contingentie (de waar-, wanneer- en hoe-vragen worden irrelevant) en het overstijgen van dogma's beelden en symbolische vormen, wat voor een unieke dynamische kracht zorgt.³⁶⁷

³⁶³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 283.

³⁶⁴ Ibid. p 286.

³⁶⁵ Ibid. pp 286-311.

³⁶⁶ Ibid. p 294.

³⁶⁷ Ibid. pp 297-299.

Bibliografie

- Aerts, Diederik, Apostel Leo, De Moor, Bart e.a., *Cirkelen om de Wereld: Concrete invullingen van het wereldbeeldenproject*, Kapellen, Pelckmans, 1994, 282 p.

- Apostel, Leo, *Wereldbeelden en ethische Stelsels: Opstellen*, Brussel, VUBpress, 2002, 208 p.

- Apostel, Leo & Van der Veken, Jan, *Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*, DNB/uitgeverij Pelckmans, s.l., 1992, 84 p.

- Ashmore, Jerome, *Three Aspects of Weltanschauung*, in: *Sociological Quarterly* 7, pp 215-228.

- Boullart, Karel, *Worldviews, Quandries and the Quest for Ontology: Preliminary Considerations*. In: *Philosophica* 48 (1991), pp 7-33.

- Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, 250 p.

- Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, translated and with preface by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc., New Yor, 1953, 103 p.

- Cassirer, Ernst *Philosophie der Symbolischen Formen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, 3v.

- Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, 134 p.

- Cobern, William, *World View Theory and Science Education Research*, NARST Monograph, number three, 1991, s.n., s.l., 144 p.

- D'Andrade, Roy, *Cultural Meaning Systems*. In: Shweder, Richard & Levine, Robert (eds), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp 88-119.
- Davidson, Donald, *On the very Idea of a Conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon press, Oxford 2001, pp 183-198.
- Dégh, Linda, *The Approach to Worldview in Folk Narrative Study*, in: *Western Folklore* 53, 3 (jul. 1994), pp 243-252.
- Desouter Serge, Devisch René & Maso, Ilja, *Hoe anders is Anders? Over Wereldbeelden en Afrikaanse Kennissystemen*, EPO, Berchem, 2000, 102 p.
- Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, 218 p.
- Echevarria, Edward, *The Use and Abuse of the Concept "Weltanschauung"*, in: *Heythrop Journal* 26 (1985), pp 249-273.
- Feron, Olivier, *Finitude et Sensibilité dans la Philosophie d'Ersnt Cassirer*, Editions Kimé, Paris, 1997, 302 p.
- Foucault, Michel, *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1976, 211 p.
- Foucault, Michel, *Histoire de la Sexualité 2. l'Usage des Plaisirs*, Editions Gallimard, Paris, 1984, 278 p.
- Foucault, Michel, *l'Ordre du Discours*, Editions Gallimard, Paris, 1979, 81 p.
- Freud, Sigmund, *The Question of a Weltanschauung*, in: Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey, vol. 22, London, England: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1964, pp 158-192.

-Friedman, Michael, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Open Court, Chicago, 2000, 175 p.

-Froeyman, Anton, *Clio en de Menswetenschappen. Max Weber en de Gentse Historische School*, onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Gent, 2004, 179 p.

-Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, 470 p.

-Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, 148 p.

-Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, 187 p.

-Gutting, Gary (ed), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York, 2003, 486 p.

-Han, Béatrice, *Foucault's Critical Project. Between The Transcendental and the Historical*, Translated by Edward Pile, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, 256 p.

-Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, Translated by Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1999, 157 p.

-Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated and with an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, 405 p.

-Itzkoff, Seymour, *Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1971, 286 p.

-James, William, *A Pluralistic Universe*, in: James, William, *Writings 1902-1910*, The Library of America, New York, pp 625-821.

- Jones, W.T., *World views: their Nature and their Function*, in: *Current Anthropology* 13 (1), pp 79-109.
- Jung, Carl Gustav, *Psychotherapy and a Philosophy of Life*, in: Jung, Carl Gustav, *The Practice of Psychotherapy*, The collected Works of C. G. Jung volume 16, Translated by R. F. C. Hull, Routledge & Kegan Paul, London & Henley, 1966, pp 76-83.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilkraft*. Herausg. von Wilhelm Weischedel, in: Immanuel Kant Werkausgabe X, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 461 p.
- Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l., 1984, 239 p.
- Kearney, Michael, *World View Theory and Study*, in: *Annual Review of Anthropology*, 4 (1975), pp 247-270.
- Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, 262 p.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, London & Chicago, 1996, 212 p.
- Makkreel, Rudolf A., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, 480 p.
- Meyers, Linda et al., *Identity Development and Worldview: Toward an Optimal Conceptualization*, in: *Journal of Counseling & Development*, 70, september/october 1991.
- Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, /Cambridge U.K., 2002, 384 p.
- Nickles, Thomas (ed), *Thomas Kuhn*, Cambridge University Press, s.l., 2003, 298 p.
- Nola, Robert & Sankey, Howard (eds), *After Popper, Kuhn, and Feyerabend : recent Issues in Theories of scientific Method*, Kluwer academic, Dordrecht, 2000, 256 p.

-Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, 348 p.

-Quine, William Van Orman, *On What There Is*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.) 1971, pp 1-19.

-Quine, William Van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.)1971, pp 20-46.

-Redfield, Robert, *The Primitive World and its Transformations*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1953, 185 p.

-Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, 936 p.

-Seidengart, Jean, (ed) *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. l'itinéraire philosophique.*, Les Editions du Cerf, Paris, 1990, 369 p.

-Sire, James, *Naming the elephant. Worldview as a concept*, InterVarsity press, Downers Grove, 2004, 163 p.

-Skolimowski, Henryk, *Scientific World View and Illusions of Progress*, in: *Social Research* 41(1) 1974, pp 52-82.

-Skolimowski, Henryk, *The Structure of Thinking in Technology*, in: Mitcham, Carl & Mackey, Robert (eds), *Philosophy and Technology. Readings in the philosophical Problems of Technology*, The Free Press, New York, 1972, pp 42-49

-Smart, Ninian, *The Philosophy of Worldviews – that is, the Philosophy of Religion Transformed*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 23 (1981), pp 212-224.

-Smart, Ninian, *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Charles Scribner's Sons, New York, 1983, 190 p.

-Spickard, James, *A Guide to Mary Douglas' Three Versions of Grid/Group Theory*, in: *Sociological Analysis* 50/2 (1989), pp 151-170.

-Thagard, Paul, *From the Descriptive to the Normative in Psychology and Logic*, in: *Philosophy of Science* 49, 1(Mar.1982), pp 24-42.

-Wisdom, John, *Scientific Theory, Empirical Content, Embedded Ontology and Weltanschauung*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 33(1) 1972, pp 62-77.

-Wittgenstein, Ludwig, *Over Zekerheid*, Vertaald door Sybe Terwee, Boom Meppel, Amsterdam, 1977, 167 p.

-Zhiming, Bao, *Language and Worldview in Ancient China*, in: *Philosophy East and West*, 40 (April 1990), pp 195-219.

Dankwoord

Ik zou in de eerste plaats mijn promotor Gertrudis Van de Vijver willen bedanken voor de vele feedback en nuttige suggesties. Daarnaast wil ik omwille van dezelfde reden ook Filip Kolen, Wim Christiaens, Philip Van Loocke en Tom Claes. We hebben hier ook een goed woordje over voor de onvolprezen bibliothecaris van de bibliotheek van de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap, Wilfried Swartele. Naast het academisch personeel wil ik in nog een bedankje sturen naar Ive Monbaillieu vanwege de feedback en de vertroebelende opmerkingen, en naar Dries Himpens.

Inhoudstafel

1) Inleiding en Probleemstelling	1
2) Ernst Cassirer: een Levensbeeld	6
3) De Filosofie der Symbolische Vormen	13
3.1) Cassirers Invloeden: Kant en Leibniz	13
3.2) Cassirers Eigen Filosofie	15
3.3) Subjectieve Geschiedenis	16
3.4) De Naïeve Kopie-theorie	17
3.5) Het Symbool en de Symbolische Vorm	19
3.6) Mens en Dier, Symbool en Teken	20
3.7) Het Symbool in het Geheel	22
3.8) Ruimte en Tijd als Relaties	22
3.9) De Verschillende Vormen van Objectivatie	24
4) Cassirer en de Cultuurwetenschappen	27
4.1) Inleiding	27
4.2) De Cultuurwetenschappen en de Filosofie der Symbolische Vormen.	29
4.2.1) Het Es en het Du: Perceptie van Dingen en Perceptie van Expressie	29
4.2.2) Zijn en Worden, Vorm en oorzaak	30
4.2.3) Universalia in de Cultuurwetenschappen	32
4.3) Verdere Problemen	34
4.3.1) Fysicalisme	34
4.3.2) Naturalisme	35
4.3.3) Clifford Geertz en de Naoorlogse Kritiek op een Universele Menselijke Natuur	38
4.4) Feiten en Transcendentale Geschiedenis	39
4.5) Cassirer en Husserl	42
4.6) Cassirer en Fenomenologie	44
4.7) De Mythe	46
4.7.1) Mythe als Denkvorm	49
4.7.2) Mythe als Vorm van <i>Anschauung</i>	49
4.7.3) Mythe als Levensvorm.	50
4.8) Cassirer en Wereldbeelden	51
5) Het Concept Wereldbeeld	54

5.1) Ontstaan en Historische context	54
5.1.1) De Term	54
5.1.2) Het Concept	55
5.1.3) “Wereldbeeld” in de Naoorlogse Filosofie	60
5.1.4) “World view” in de Menswetenschappen	63
5.1.5) ” <i>Folklore Study</i> ”	66
5.2) Inhoudelijke Analyse	67
5.2.1).Dilthey	68
5.2.2) Wereldbeelden als Therapie en Oplossingen voor Existentiële Problemen	69
5.2.3) Zijn wereldbeelden in proposities formuleerbaar?	73
5.2.4) Wittgenstein	74
5.2.5) Stephen Pepper	77
5.3) Kritiek & Wereldbeelden in de Angelsaksische Filosofie	78
5.3.1) Quine	78
5.3.2) Davidsons “ <i>On the very Idea of a conceptual Scheme</i> ”	80
5.3.3) Nelson Goodman	83
5.4) Thomas Kuhn: Wereldbeelden, Paradigma’s en Wetenschap	87
5.5) Conclusie	92
6) Wereldbeelden en maatschappij	94
6.1) Mary Douglas	95
6.1.1) Rituelen en Secularisatie	95
6.1.2) Het Lichaam	102
6.1.3) Het Kwade	105
6.1.4) Conclusie	106
6.2) Michel Foucault	108
6.3) Het Subject bij Cassirer	110
7) Universalia en Typologieën: Schets voor een Concrete Methodologie	112
7.1) Universalia	112
7.2) Metaforen en Narratieve Structuren	115
7.2.1) Stephen Pepper	115
7.2.2) Wereldbeelden en Narratieve Structuren	119
8) Samenvatting en Conclusie	124

9) Bijlage: Cassirers Filosofie van de Mythologie

128

1) Inleiding en Probleemstelling

De oorspronkelijke bedoeling van deze thesis was niet om aan transcendentale filosofie te doen, maar wel om een analyse te geven van wat wereldbeelden zijn of zouden kunnen zijn en hoe het mogelijk zou kunnen om zich in het wereldbeeld van een ander in te leven. Vrij snel werd echter duidelijk dat er een aantal fundamentele problemen zijn rond dit thema. De categorisering van en rond wereldbeelden gebeuren vaak op een min of meer vrijblijvende manier. Ze klinken meestal vrij plausibel, maar altijd lijken andere mogelijkheden evengoed mogelijk. De meeste theorieën rond het thema “wereldbeelden” bewegen zich, om het met Kant te zeggen, in het ijle en ondervinden geen weerstand. Er heerst een soort Babylonische spraakverwarring. Iedere theorie lijkt evengoed als elke andere, en men vindt geen gemeenschappelijk vetrekpunt dat een basis zou kunnen zijn voor een volwaardige (mens)wetenschappelijke discipline.

Vrij snel werd ons duidelijk dat de transcendentale filosofie, en in het bijzonder de filosofie der symbolische vormen een uitweg zou kunnen zijn. Vreemd genoeg is de kritische filosofie nooit (of nauwelijks) met het begrip “wereldbeelden” in verband gebracht, terwijl ze er toch bij wijze van spreken met beide voeten in staat. Wat de transcendentale filosofie in het algemeen probeert te doen is immers de structurerende principes, de mogelijkheidsvoorwaarden achterhalen die ervoor zorgen dat het subject in het zijnde staat zoals het staat (of schijnt te staan). In het neokantianisme van Ernst Cassirer worden deze mogelijkheidsvoorwaarden nog eens in verband gebracht met specifieke, cultureel contingente manifestaties. In feite hebben we hier een vrij accurate beschrijving gegeven van wat meestal onder de term “wereldbeeld” wordt verstaan, namelijk een reeks cultureel bepaalde “opvattingen” van een individu die fundamenteel zijn voor de manier waarop hij of zij in het leven staat. We zullen verder overigens zien dat deze “opvattingen” eigenlijk geen echte opvattingen zijn.

Het voordeel van de filosofie der symbolische vormen ten opzichte van andere theorieën is dat ze in een zekere zin op vaste grond staat. Cassirer bouwt op een consequente manier verder op de filosofie van Kant. Er zijn uiteraard een aantal belangrijke verschillen, maar de basisprincipes, het zoeken naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de eenheid van het subject, blijven hetzelfde. Op een analoge manier moet het ook mogelijk zijn om op basis van de filosofie van Cassirer verder te bouwen. De principes en categorieën die hij gebruikt, het zelf,

ruimte en tijd, het heilige en profane,... worden immers met elkaar in verband gebracht, en hun gebruik wordt verantwoord. Wanneer daarentegen een theoreticus als Michael Kearney of Robert Redfield zegt dat in ieder wereldbeeld een zelfconcept aanwezig moet zijn of dat ieder wereldbeeld opvattingen moet bevatten over tijd of ruimte, zegt hij er niet bij waarom. De reden is dat dergelijke stellingen op het eerste zicht zo evident lijken dat ze niet verantwoord hoeven worden. Hiermee kunnen we ons hier echter niet tevreden stellen. Wanneer iemand op de stelling “ieder wereldbeeld moet een bepaald tijdsconcept hebben” reageert “waarom?”, kunnen we niets meer terug zeggen. Wanneer we diezelfde propositie vanuit het (neo)kantianisme interpreteren kunnen we wel degelijk een antwoord bieden. Een wereldbeeld heeft bijvoorbeeld een tijdsconcept, omdat enkel via (onder andere) een tijdsconcept de transcendentale eenheid van het subject, het “ik denk” of het “ik voel” dat onze beleving van het zijnde vergezelt en bepaalt, mogelijk kan zijn.

Daarbij komt nog dat de Kantiaanse Copernicaanse Revolutie ervoor zorgt dat we niet verplicht zijn termen als “moeten” (zoals in “een wereldbeeld *moet* een tijdsconcept bevatten”) te gebruiken. Stel dat we op een of andere manier op een cultuur botsen waarin geen tijdsconcept lijkt te bestaan. Een dogmatische³⁶⁸ theorie als die van Redfield of Kearney moet dan van kop tot staart herzien worden. In een kritische theorie is dit geen probleem. Omdat ze, zoals Cassirer het formuleert, gericht is *naar* het zijnde kunnen we dergelijke problemen gemakkelijk oplossen. We gaan er immers van uit dat in de culturen die wel een tijdsconcept “hebben”, dit zo is omdat we ze als het ware epistemologisch “dwingen” dit tijdsconcept te hebben. Wanneer dit toch op een of andere manier onhoudbaar blijkt te zijn, kunnen we er zonder probleem van afstappen, omdat we er niet van uitgaan dat tijd een structurerend principe *is*, maar wel dat het er een *kan zijn*. Hetzelfde geldt ook voor de andere structurerende categorieën. In een transcendentale benadering is het niet belangrijk *wat* deze juist zijn, maar wel *dat* er dergelijke principes zijn. Het enige beginsel waar dit niet voor geldt is dat van de betekenisvolle eenheid van het subject. Dit is op zich geen probleem, aangezien we opnieuw niet poneren dat er in de wereld een dergelijk subject bestaat. We *richten* onze kennis *naar* het subject. De eenheid van het subject is dus niet iets dat bewezen moet worden. Het is niet zelf kennis, maar iets dat ervoor zorgt dat kennis mogelijk is.

³⁶⁸ Merk op dat “dogmatisch” hier niet per se een negatieve bijklank hoeft te hebben. We gebruiken de term hier enkel om het contrast met transcendentale (kritische) filosofie aan te duiden.

Dit alles zou ervoor moeten kunnen zorgen dat vanuit deze transcendentale houding een menswetenschap op basis van wereldbeelden mogelijk is. Wanneer de categorieën of universalia van een dogmatische theorie op een of andere manier niet toepasbaar blijken, zijn we gedwongen om onze theorie volledig te herzien. Bij ieder nieuw studie-object moeten we opnieuw bewijzen dat onze theorie klopt, dat de structurerende principes ergens aanwezig *zijn*, hetzij in de wereld, hetzij in de “geest” van individuen. Bij een transcendentale theorie is dit niet het geval. Ofwel zijn de structurerende principes vloeiend en niet echt essentieel, ofwel dienen ze als doel van kennis, en niet als kennis zelf. In beide gevallen staan we niet onder druk om iedere keer opnieuw onze theorie bevestigd te zien. Dit heeft twee voordelen. Ten eerste zou dit moeten kunnen zorgen voor meer open en authentiek benadering van het wereldbeeld (of de cultuur) van de Ander. Aan de andere kant zou het echter ook mogelijk moeten zijn voor verschillende onderzoekers om op elkaars werk verder te bouwen. De basisprincipes van het transcendentaal project (het zoeken naar mogelijkheidsvoorwaarden, de eenheid van het denkend, voelend en handelend subject,...) kunnen hier als gemeenschappelijk vetrekpunt dienen waarop verder kan gebouwd worden. Dit gemeenschappelijk standpunt kan vanuit het onderzoek zelf niet onder druk komen te staan, aangezien het juist bepaalt hoe onderzoek mogelijk is. Op deze manier zou het mogelijk kunnen zijn om vanuit het transcendentaal project een (mens)wetenschappelijke discipline op te bouwen, waarbij verschillende onderzoekers in staat zijn om op elkaars onderzoek verder te bouwen vanuit een aantal gemeenschappelijke principes. Dit alles wil overigens niet zeggen dat er geen kritiek op het transcendentaal project als geheel mogelijk is, maar deze kritiek zal van buitenaf moeten komen, en niet vanuit het onderzoek zelf.

De opzet van deze thesis is dus na te gaan in welke mate en op welke manier de transcendentale filosofie, in het bijzonder de filosofie der symbolische vormen toepasbaar is als principe om aan cultuurwetenschappelijk onderzoek te doen. We proberen dit te doen in twee bewegingen. Ten eerste is het belangrijk de filosofie der symbolische vormen en Cassirers algemenere cultuurfilosofie zo goed mogelijk te begrijpen en te synthetiseren in een aantal basisprincipes, zodat deze bruikbaar zijn als een soort “handleiding” voor eventueel transcendentaal antropologisch of geschiedkundig onderzoek. We hebben dit voornamelijk gedaan op basis van primaire literatuur en de secundaire literatuur bewust grotendeels links laten liggen. De nadruk ligt immers niet op het situeren van Cassirers project binnen de geschiedenis van de filosofie (zoals in de secundaire literatuur meestal het geval is), maar op wat de filosofie der symbolische vormen zelf zegt en vooral hoe ze omgaat met empirisch

antropologisch, kunsthistorisch of geschiedkundig materiaal. Dit alles vindt plaats in het derde en vierde hoofdstuk. In het derde behandelen we de filosofie der symbolische vormen in het algemeen, terwijl we in het vierde nagaan wat volgens Cassirer zelf de relatie was tussen de menswetenschappen en zijn eigen filosofie der symbolische vormen. Hieruit zou moeten blijken dat er in de cultuurwetenschappen nood is aan een specifieke methode, en dat de filosofie der symbolische vormen die methode kan zijn.

In het vijfde hoofdstuk beginnen we met het tweede deel van deze thesis. Hier is het de bedoeling om na te gaan hoe de filosofie der symbolische vormen toepasbaar is op de menswetenschappen. We doen dit via het concept “wereldbeeld”. Zoals we hierboven gezien hebben, is dit begrip zeer sterk verbonden met de transcendentale filosofie. Toch heeft niemand ooit expliciet en uitvoerig de link gelegd. We zullen zien dat er verschillende pogingen ondernomen zijn om vanuit een studie van wereldbeelden of “world views” aan menswetenschap te doen, maar dat geen van deze methodes ooit echt doorgebroken is. De reden daarvoor is wat we hierboven de “Babylonische spraakverwarring” hebben genoemd.

We ruimen in dit vijfde hoofdstuk we eerst wat cultuurhistorisch puin met een historische analyse van het begrip “wereldbeeld” en het betekenisveld waarin het zich bevindt. Vervolgens proberen we het begrip zo goed mogelijk te analyseren, vanuit een transcendentale benadering, maar met zoveel mogelijk verwijzingen naar andere auteurs die het onderwerp behandeld hebben. Hieruit zou moeten blijken dat het gebruik van het begrip in kwestie binnen de menswetenschappen verdedigbaar is op voorwaarde dat we het vanuit een transcendentiaal kader interpreteren. We bespreken onder andere de visies van Wittgenstein en Kuhn en de kritieken van Quine en Davidson.

In het zesde en het zevende hoofdstuk proberen we dan over te gaan naar het gebruik van de filosofie der symbolische vormen als principe voor cultuurwetenschappelijk onderzoek. Dit zijn zonder twijfel de twee meest speculatieve gedeeltes. Dit hoeft niet te verbazen, aangezien we ons hier op vrij braakliggend terrein wagen. In het zesde hoofdstuk zal blijken dat we op een aantal fundamentele tegenstellingen botsen wanneer we dieper ingaan op de mogelijkheid van een transcendentale wetenschap. We hebben geprobeerd hier een antwoord op te formuleren. In het zevende hoofdstuk tenslotte proberen we een aanzet te geven tot (een deel van) een iets concretere methodologie.

In de bijlage op het einde tenslotte geven we een samenvatting van wat Cassirer over de mythe te vertellen heeft. Zijn filosofie van de mythologie is immers, zoals we zullen zien, voor ons het belangrijkste deel van zijn theorie. Bovendien is Cassirers theorie niet zomaar te vatten in een aantal korte filosofische principes (hoewel we dit zelf in hoofdstuk twee en drie wel zo goed mogelijk hebben proberen te doen). De ware betekenis van de filosofie der symbolische vormen wordt pas duidelijk in haar toepassing op concreet empirisch materiaal. Het opnemen van deze samenvatting in de hoofdtekst zou echter de bondigheid ervan geschaad hebben. We nemen ze dus op als bijlage. De lezer met een interesse in de concrete toepassing van Cassirers theorie op thema's uit de geschiedschrijving, godsdienstgeschiedenis of antropologie wordt zeer sterk aangeraden deze samenvatting ook effectief te lezen.

2) Ernst Cassirer: een Levensbeeld

Ernst Cassirer werd geboren in Breslau (het huidige Wrocław, Polen) op 28 juli 1874 als vierde kind van een rijke joodse handelaar. Als kleuter viel hij meer op door zijn creativiteit en verbeelding bij het spelen met zijn vriendjes en zijn zin voor rechtvaardigheid dan door intellectuele prestaties. Dit veranderde door de contacten met zijn grootvader, een autodidact die hem de vreugden van het intellectuele leven liet ontdekken. Ernst was vooral in Shakespeare geïnteresseerd en las al zijn toneelstukken verschillende keren. Hij raakte geboeid door het intellectuele leven, en blonk vanaf toen ook uit op school.³⁶⁹

Op zijn achttiende trok de jonge Ernst naar de universiteit van Berlijn. Hij ging daar op aandringen van zijn vader rechten studeren, maar raakte gaandeweg meer geïnteresseerd in filosofie en literatuur en schakelde dan ook al vrij snel over naar de richting Duitse literatuur.³⁷⁰ Daarnaast woonde hij ook gretig lessen en lezingen over kunst en geschiedenis bij. Ondanks zijn interesse ervoer hij bij dit alles toch een gebrek aan diepgang, wat waarschijnlijk de reden is waarom hij een paar keer van universiteit veranderde. Hij ging van Berlijn naar Leipzig, dan naar Heidelberg, en dan terug naar Berlijn. Terug in Berlijn, in de zomer van 1894, volgde hij een lessenreeks van Georg Simmel over Kant. Deze liet zich in een van zijn lessen ontvallen dat de beste boeken over Kant geschreven waren door Hermann Cohen, maar dat hij ze jammer genoeg niet begreep. Cassirer begon ze onmiddellijk te lezen en besloot naar Marburg te gaan, waar Cohen les gaf. Hij bestudeerde echter eerst grondig de werken van Kant en Cohen, en daarnaast ook Plato, Descartes en Leibniz. Bovendien wijdde hij zich ook uitgebreid aan de wiskunde, mechanica en biologie, die in Cohens interpretatie van Kant van cruciaal belang waren.³⁷¹

In de lente van 1896 kwam Cassirer aan in Marburg en hoorde hij Cohen voor het eerst. Na enkele initiële moeilijkheden raakten beiden goed bevriend. Cassirer maakte in Marburg deel uit van een sociale kring van Cohens studenten. Hij las onder andere Dante en Galileo met een Italiaanse student van Cohen, antieke Griekse teksten met een klassiek filoloog en hij discussieerde over wiskundige problemen met een wiskundige. Cassirer maakte vooral indruk

³⁶⁹ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 3-4.

³⁷⁰ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 13.

³⁷¹ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 5-7.

door zijn enorm geheugen en zijn vaardigheid om de informatie die hij via zijn geheugen opdeed in een groot geheel in te passen en de essenties ervan onmiddellijk duidelijk te maken.³⁷²

Cohen vertrok van Kants filosofie, en probeerde de fundamenteen ervan duidelijker en vrij van contradictie te maken. Cohen zag minder begrenzingsen voor de zuivere rede in de wiskunde en natuurwetenschappen dan Kant, maar meer in de wil. Bij Cohen speelden emoties in de wil een veel grotere rol dan bij Kant, en beperkten ze dus de zuivere rede in een grotere mate. Vandaar ook Cohens nadruk op kennisleer en de studie van wiskunde en fysica. Cassirer wijdde zich tijdens zijn studie onder Cohen dan ook bijna exclusief aan deze disciplines. Deze laatste begon Cassirer al tijdens diens eerste semester te vragen wat het onderwerp van zijn doctoraatsthesis zou worden, en Cassirer koos uiteindelijk voor Leibniz. Diens interesse in wiskunde en de moeilijkheidsgraad van zijn filosofie (die verspreid was over zijn enorme correspondentie) waren de voornaamste redenen. Daarnaast kwam het ook mooi uit dat de Academie van Berlijn net een prijsvraag rond Leibniz had opgesteld. Cassirer haalde de hoogst mogelijke punten met zijn doctoraatsthesis, maar slechts een tweede prijs in de competitie van de Academie. Deze had honderddertig jaar geleden overigens ook slechts een tweede plaats toegekend aan een werk van Immanuel Kant zelf.³⁷³

Na zijn doctoraat begon Cassirer aan een groots opgezette geschiedenis van de moderne epistemologie. In die periode (1901) leerde hij ook zijn vrouw kennen, met wie hij een jaar later trouwde. Het koppel leefde een jaar in München en keerde daarna terug naar Berlijn, waar Cassirer koortsachtig verder werkte. In 1904 waren de twee volumes van *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (samen meer dan 1300 pagina's) afgewerkt. Hermann Cohen drong bij hem aan om een academische positie in te nemen, maar Cassirer zelf was hier niet zo opgezet mee. Hij wou in Berlijn blijven omwille van de bibliotheken daar en het antisemitisme op het platteland en in de kleinere steden en universiteiten. De enige mogelijkheid voor hem was dus om *Privatdozent* in Berlijn te worden. Dit leek zeer moeilijk, ten eerste omdat Cassirer joods was, en ten tweede omdat sinds

³⁷² Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 8-9.

³⁷³ Ibid. pp 9-12.

het vertrek van Wilhelm Dilthey de dienst er werd uitgemaakt door Stumpf en Reihl, beiden verstokte realisten en afkerig ten opzichte van elke vorm van idealisme.³⁷⁴

Een kandidaat voor een professoraat moest in die tijd een studie of boek indienen (Cassirer diende zijn *Erkenntnisproblem* in, dat direct aanvaard werd) en daarna spreken op een colloquium over een zelfgekozen onderwerp. Cassirer koos het Kantiaanse *ding an sich*, en gaf er een heel eigen interpretatie aan. Het *ding an sich* was volgens hem een limiet die verschilde ten aanzien van de verzameling concepten ten opzichte waarvan het deze rol van limiet speelt. Stumpf en Reihl, die een realistische interpretatie van Kant probeerden te ontwikkelen, gingen in de tegenaanval. Reihl reageerde, volledig het punt missend, op de volgende manier (weliswaar vertaald naar het Engels):

*“You deny the existence of real things surrounding us. Look at that oven there in the corner: to me it is a real thing, which gives us heat and can burn the skin, but to you it is just a mental image, a fiction!”*³⁷⁵

Gelukkig voor Cassirer was de oude Dilthey ook aanwezig op het colloquium in kwestie, en op diens advies werd hij toch aangenomen.

Cassirers eerste grote systematische werk was *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* uit 1910, dat gewijd was aan het probleem van conceptvorming. Gedurende tweeduizend jaar was in navolging van Aristoteles de heersende opvatting dat generalisatie altijd een resultaat was van abstractie van een groep gelijkaardige dingen. Cassirer signaleerde een probleem in deze theorie: hoe kan het dat deze dingen gelijkaardige gelijkaardig zijn? Enkel doordat ze iets algemeen delen. Het concept wordt met andere woorden al voorondersteld en Aristoteles' theorie is niets meer dan een cirkelredenering.³⁷⁶ In datzelfde boek behandelde hij ook de manier waarop concepten als tijd, ruimte, energie, getal,...van betekenis veranderen wanneer ze in verschillende wetenschappelijke disciplines gebruikt worden. Men kan hierin als een voorbode van de latere filosofie der symbolische vormen in herkennen. Cassirer legde de basis van de menselijke kennis bijgevolg niet bij een substantie, maar bij de functie. Na *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* werkte Cassirer tussen al zijn andere activiteiten door

³⁷⁴ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 12-16.

³⁷⁵ Ibid. p 17.

³⁷⁶ Ibid. pp 18-20

mee aan een nieuwe uitgave van het verzameld werk van Kant. Ter gelegenheid daarvan schreef hij ook een uitgebreide biografische en filosofische introductie, met als belangrijkste verdienste zijn analyse van de *Kritik der Urteilkraft*, meer bepaald de redenen waarom Kant biologie en kunst samen behandelde.³⁷⁷

Tot dan toe had Cassirer zich vrijwel uitsluitend bezig gehouden met epistemologie. Tijdens de Eerste Wereldoorlog kwam hier verandering in. Hij werd opgeroepen voor militaire dienst en opgedragen buitenlandse kranten te lezen. Cassirer kende dus de oorlogssituatie zeer goed, en hij wist al bijna onmiddellijk dat Duitsland niet anders kon dan verliezen. Het is waarschijnlijk als reactie op deze sombere gedachte dat hij *Freiheit und Form* schreef, waarin hij de volledige Duitse cultuur interpreteerde als een streven naar bevrijding en humanisme. Vooral wat hij hierin over Goethe schreef maakte indruk. Cassirer was altijd al van mening geweest dat dichters en schrijvers net als filosofen op zoek waren naar oplossingen voor de problemen van het bestaan, en hij paste deze visie met verve toe op het werk van Goethe.³⁷⁸ Verder heerste er in het Europa van na de oorlog een algemeen gevoel van crisis en het idee van de almacht en kracht van de menselijke rationaliteit was niet langer zo geloofwaardig als het ooit geweest was. Het is ook voor een deel vanuit deze achtergrond dat Cassirers nieuwe interesses begrijpelijk worden. Cassirer werd zich opeens bewust van de beperktheid van zijn eigen werk tot dan toe en van dat van Hermann Cohen. Hij zag in dat de rede niet de enige deur naar het begrijpen van de realiteit was. Verbeelding, gevoel en wil zijn minstens even belangrijk. Wil men de realiteit bestuderen, dan moet men het volledige spectrum van het spirituele leven in rekening brengen.

Het was voor Cassirer en zijn nieuwe interesses een meevaller dat er na de oorlog twee nieuwe universiteiten gesticht werden: die van Hamburg en van Frankfurt. Beiden waren vrij vooruitstrevend en democratisch, en van de eerste dingen die ze allebei deden was Cassirer een professoraat aanbieden. Hij ging uiteindelijk naar Hamburg en vond daar een groot publiek voor zijn colleges. Cassirer trof er ook de beroemde Warburg-bibliotheek aan, die een rijke collectie bezat van het materiaal dat hij nodig zou hebben voor zijn nieuw project, de filosofie van de symbolische vormen.³⁷⁹ Cassirer zelf was zodanig verwonderd over de selectie en schikking van de bibliotheek dat hij begon te vermoeden dat de stichter ervan (Aby

³⁷⁷ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, p 23.

³⁷⁸ Ibid. pp 23-24.

³⁷⁹ Ibid. pp 25-26

Warburg, een theoretisch ingesteld kunsthistoricus³⁸⁰) zijn filosofie der symbolische vormen had geanticiepeerd. Werken over primitieve geneeskunde, astrologie en antropologie stonden er zij aan zij met filosofische en kunsthistorische boeken.

Tussen 1923 en 1929 werden de drie volumes van de *Philosophie der Symbolischen Formen* geschreven en gepubliceerd. Tijdens diezelfde jaren schreef Cassirer ook een derde volume van zijn *Erkenntnisproblem* en een boek over de relativiteitstheorie. Daar bovenop verkeerde hij druk in sociale kringen, was hij sterk geïnteresseerd in schaken, economie en de beurs, sport, en ontpopte hij zich als een echte kenner van muziek. Van de klassieke opera's kende hij elke afzonderlijke melodie en zelfs woord voor woord de hele tekst. Mede dankzij zijn veelzijdigheid werd hij in 1930 tot rector van zijn universiteit verkozen, wat hem de gelegenheid gaf om op publieke gelegenheden toespraken te geven over letterlijk elk mogelijk denkbaar onderwerp. In de veertien jaar dat hij in Hamburg was schreef Cassirer ook nog een boek over de filosofie ten tijde van de Reformatie en een over de ontwikkeling van het Platonisme in Engeland.³⁸¹

Onmiddellijk nadat Hitler verkozen was besloot Cassirer, die de bui al had zien hangen, om Duitsland te verlaten. Van 1933 tot 1935 gaf hij les in Oxford, en in 1935 ging hij naar Göteborg (overigens nadat hij er specifiek om had gevraagd een persoonlijke positie te krijgen, zodat geen Zweedse professor zijn job zou verliezen). Hij bleef zes jaar in Zweden, en schreef daar onder andere *Determinismus und Indeterminismus in der Modernen Physik* (wat hij zelf beschouwde als een van zijn belangrijkste verwezenlijkingen) en een vierde volume van het *Erkenntnisproblem*. Daarnaast leerde hij ook Zweeds en schreef hij een boek over de Zweedse filosoof Hägerström en een over de relatie tussen Descartes en de Zweedse koningin Christina.³⁸² In de zomer van 1941 aanvaardde Cassirer een functie als gastprofessor in Yale, waar hij twee jaar plande te verblijven. De Tweede Wereldoorlog veranderde zijn plannen. Cassirer bleef een jaar langer in Yale, en vertrok toen naar Columbia University in New York.

³⁸⁰ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 22.

³⁸¹ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 27-28.

³⁸² *Ibid.* pp 30-31.

Tijdens de laatste twaalf jaar van zijn leven besteedde Cassirer meer en meer tijd aan de sociale wetenschappen, die hem bij uitstek gepast leken om zijn filosofie der symbolische vormen op toe te passen. Hij deed dit onder andere in *Essay on Man* uit 1944, waarin hij het voor het eerst expliciet had over de rol van symbolische vormen in kunst en geschiedenis. In *The Myth of the State* gaf hij zijn eigen verklaring en oplossing voor het ontstaan van totalitaire bewegingen.³⁸³

Cassirer bleef al die tijd voortdurend van 's morgens tot 's avonds aan het werk, zelfs tot aan de ochtend van zijn dood op dertien april 1945. Zijn dood was symbolisch voor zijn manier van leven. Hij kwam op straat een van zijn studenten tegen die hem een vraag stelde. Cassirer draaide zich met een glimlach om om te antwoorden, en viel dood neer in de armen van de student in kwestie.³⁸⁴

De invloed van Cassirer na zijn dood staat in schril contrast met de belangstelling die hij tijdens zijn leven mocht genieten. Volgens John Michael Krois is dit te wijten aan het feit dat Cassirer bij de opsplitsing van de filosofie in een continentale en een Angelsaksische variant tussen twee stoelen viel. Ook Michael Friedman benadrukt sterk dit punt.³⁸⁵ Binnen de continentale traditie was de interesse in Cassirer al tot quasi nihil herleid na diens vlucht uit Duitsland in 1933. Het feit dat hij zijn latere werken (*An Essay on Man* en *The Myth of the State*) in het Engels schreef is al een teken aan de wand. Na de Tweede Wereldoorlog werd Cassirer bijna uitsluitend gezien als een vertegenwoordiger van het Marburg-neokantianisme van Hermann Cohen en Paul Natorp. Men ging ervan uit dat Cassirer zelf geen noemenswaardig origineel filosofisch systeem had bedacht. Na de Tweede Wereldoorlog verdween zijn invloed helemaal om plaats te maken voor het existentialisme en postmodernisme. We mogen de rol van de Tweede Wereldoorlog in dit alles niet onderschatten. Na de tweede grote wereldbrand was de collectieve mentaliteit van het Westen dermate veranderd dat er geen behoefte was aan een filosofisch systeem als dat van Cassirer. De filosofie der symbolische vormen probeerde een op de rede (zij het een specifieke interpretatie daarvan) gebaseerde totaalfilosofie te presenteren, die toch uitermate rekening hield met de vrijheid van het subject en het anders zijn van de Ander. Na de totalitaire

³⁸³ Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his Life and his Work*, in: Schilpp, Paul, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 33-34.

³⁸⁴ Ibid. p 37.

³⁸⁵ Friedman, Michael, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Open Court, Chicago, 2000, passim.

aanspraken van de Nazi's en de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog klonk dit opeens op zijn minst naïef en misschien zelfs cynisch. Voor een optimistische totaalfilosofie als die van Cassirer, maar ook voor de systemen van bijvoorbeeld Weber of Durkheim, was, om het grof te zeggen, na de Tweede Wereldoorlog gewoon geen markt meer.³⁸⁶

In de Angelsaksische traditie werd Cassirer vooral als een ideeënhistoricus gezien die interessante dingen gezegd had over de geschiedenis van de filosofie, maar (opnieuw) deze niet inkaderde in een bepaald filosofisch project. De voornaamste reden daarvoor is dat Cassirer vooral bekend was via het in het Engels geschreven *An Essay on Man*. Dit was stukken korter en makkelijker te verteren dan de bijna duizend bladzijden van de *Philosophy of Symbolic Forms*. Bovendien was het oorspronkelijk in het Engels geschreven en in de Verenigde Staten gepubliceerd. Het werd op termijn gezien als een samenvatting van of zelfs een vervanging voor de *Philosophie der Symbolischen Formen*, wat het niet echt was. In *An Essay on Man* is het project van de symbolische vormen slechts bij mondjesmaat en fragmentarisch terug te vinden. Cassirer werd bijgevolg door zijn Engelstalige lezers over het algemeen beschouwd als een ietwat vage transcendentale idealist zonder echte samenhangende theorie.³⁸⁷

³⁸⁶ Zie hiervoor ook Froeyman, Anton, *Clio en de Menswetenschappen. Max Weber en de Gentse Historische School*, onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Gent, 2004, 179 p.

³⁸⁷ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, pp 4-13.

3) De Filosofie der Symbolische Vormen

3.1) Cassirers invloeden: Kant en Leibniz

Ernst Cassirer was als geleerde enorm veelzijdig en verstond de kunst om allerhande invloeden te incorporeren in zijn eigen filosofie. We kunnen ze dan ook het best benaderen vanuit Cassirers voornaamste filosofische invloeden. Het gaat hier in de eerste plaats uiteraard om Kant, maar daarnaast vooral ook om Leibniz.

Het belang van Kant spreekt voor zich, alleen al uit Cassirers filosofische carrière. Men zou zonder al te veel overdrijven kunnen zeggen dat zijn hele denken erop gericht was Kant zo goed mogelijk te begrijpen en de Kantiaanse methode toe te passen op de nieuwe wetenschappelijke disciplines die zich na Kants dood ontwikkeld hadden. De invloed van Leibniz is misschien iets minder vanzelfsprekend, maar toch zonder meer reëel. Alleen het feit dat Cassirer zijn doctoraatsthesis over Leibniz schreef, is al betekenisvol genoeg. Onder meer Oliver Feron wijst ook op de invloed van Leibniz op Cassirers filosofie.³⁸⁸

Cassirers basis-“metafysica”³⁸⁹ loopt parallel met die van Leibniz. Deze laatste zag het zijnde op een manier die sterk beïnvloed was door de ontwikkeling van de wiskunde, met name de differentiaalrekening. Hierin bestaat er een onderscheid tussen een functie als verbinding van punten (zoals ze grafisch gerepresenteerd wordt) en de formule die de aard van die functie vastlegt. De formule is volledig bepalend voor de concrete, visueel gerepresenteerde functie, een verzameling van punten op een vlak, maar is er toch zelf niet in aanwezig. Ze bevindt zich op een hoger, ideëler niveau. De specifieke eigenheid van de formule bestaat niet uit concrete dingen (specifieke getallen of punten op een vlak), maar uit vormen, verhoudingen en eigenschappen van punten en getallen *in het algemeen*. Ze bestaat uit zuivere relaties, niet tussen concrete getallen, maar tussen getallen als principe, tussen x -en en y 's (bijvoorbeeld $x = y$ in het simpelste geval). Wat we hier dus hebben is een principe (de formule) dat volstrekt ideëel is en tegelijkertijd immanent. Het is zelf geen zijnde, maar gaat wel over concrete, merkbare zijnden. Het poneert geen ander zijnde naast de merkbare zijnden, in dit geval een verzameling punten op een vlak. Dit principe is dus zuiver relatie en vorm. Het is mijns

³⁸⁸ Feron, Olivier, *Finitude et Sensibilité dans la Philosophie d'Ernst Cassirer*, Editions Kimé, Paris, 1997, pp 32-37.

³⁸⁹ We zitten de term ‘metafysica’ hier tussen aanhalingstekens omdat Cassirer zoals we verder zullen zien niet de bedoeling had om een metafysica in de klassieke filosofische zin op te bouwen. Toch vertrekt ook hij van een aantal veronderstellingen en basismetaforen, die we hier gemakshalve met de term “metafysica” (met aanhalingstekens) aanduiden.

inziens in dit opzicht dat we Leibniz' begrip "monade" moeten begrijpen. Net als een formule, heeft ook een monade geen afmetingen, geen uitgestrektheid in tijd en ruimte, maar is ze toch immanent en overal aanwezig in de werkelijkheid.

Een andere metafoor uit de wiskunde die we met een monade kunnen vergelijken, is de puntspiegel. Een puntspiegel heeft zelf geen afmetingen (ze is oneindig klein, een punt in het vlak), maar kan wel een meetkundige figuur, die wel degelijk afmetingen heeft, spiegelen en van vorm veranderen (bijvoorbeeld door de hoek waarmee de punten van de meetkundige figuur gespiegeld worden te variëren), niet omwille van een invloed op het concrete niveau (dat van bepaalde punten in een bepaald vlak), maar wel omwille van ideële *eigenschappen*, die opnieuw niet gebonden zijn aan concrete figuren of punten in het vlak, maar daarboven staan, en die punten in het vlak *in het algemeen, in hun geheel* karakteriseren. De eigenschappen zijn niet van de vorm "dit punt zo" of "dat punt zo", maar wel "als een punt dit of dat, dan zo en zo". Een dergelijke formulering is op metafysisch vlak tegelijkertijd een toenadering tot en een verwijdering van het concrete zijnde. Het is een verwijdering omdat concrete objecten (in dit geval punten) niet meer belangrijk zijn. Juist omdat ze afstand doet van concrete objecten, is ze ook een toenadering tot en een intensifiëring van het zijnde. Ze laat ons immers toe om het zijnde als een betekenisvol geheel te beschouwen, en niet langer als een amalgaam van concrete zijnden. In een iets andere terminologie zou men bijna kunnen zeggen dat dit de sprong van *Dasein* naar *Sein* betreft.

Bij Leibniz hangt het structurerende principe (de monaden) nog vrij vast aan de wiskunde zelf en de metaforen uit de wiskunde. Hetzelfde geldt voor Kant. Ook Kant leidde zijn structurerende principes voor een groot deel af uit de wiskunde en de natuurkunde, hoewel hij ook al aandacht schonk aan de esthetische ervaring, de ervaring van het levend organisme en die van de moraal, waar structurerende principes gelden die verschillend zijn van die van de wiskunde en de fysica. Cassirer gaat hier nog veel verder in. Onder invloed van de ontwikkeling van de menswetenschappen in de negentiende eeuw, gaat hij Kants methodologie, de zoektocht naar de structurerende principes die onze ervaringen als dusdanig mogelijk maken, toepassen op de ontwikkelingen in de cultuurwetenschappen. Hij gaat op zoek naar de vormende principes in de kunstwetenschappen, linguïstiek, antropologie, geschiedenis en geschiedschrijving, kortom naar de vormende principes van de mens als symbolisch wezen in het algemeen. De basisconcepten in verband met de Leibniziaanse monaden blijven ook hier geldig. De structurerende principes waarnaar Cassirer op zoek gaat

zijn ideëel, immanent en, wat misschien wel het voornaamste is, ze laten ons toe los te komen van de oorspronkelijke menigvuldigheid van indrukken en het zijnde als geheel te beschouwen. Ook op dit punt is Cassirers probleemstelling dezelfde als die van Kant. Beide filosofen gingen op zoek naar hoe de structurerende principes die ze afleidden uit onze concrete ervaring(en) een conceptie van het geheel, het bestaan van de noodzakelijke eenheid van het bewustzijn, mogelijk maken.

3.2) Cassirers eigen Filosofie

We hebben dus twee basisconcepten waarop Cassirers filosofie gebouwd is en die sterk met elkaar verwant zijn: het ideële en het geheel. Het tweede is een gevolg (of een doel) van het bestaan van het eerste. Cassirers project bestaat er nu in de gehele menselijke geschiedenis, de volledige verzameling ervaringen die specifiek menselijk zijn, te interpreteren volgens dit schema. De mens realiseert zichzelf en bevrijdt zich door de creatie van ideële *symbolen*, die hem toelaten het zijnde als geheel te bekijken. Deze symbolen worden gegroepeerd in verschillende *symbolische vormen*, die elk op een specifieke manier een beeld geven van het zijnde als geheel. Het is belangrijk om op te merken dat het niet zo is dat er eerst lukraak een aantal symbolen gecreëerd worden, en dat deze nadien gegroepeerd worden in verzameling. Symbool en symbolische vorm construeren elkaar, ze zijn elkaars mogelijkhedenvoorwaarden, en geen van de twee is primitief ten opzichte van de ander.

Het specifieke van Cassirer ten opzichte van Kant en Leibniz is dat hij deze symbolische vormen overall gaat zoeken, in wetenschap en kunst (dit laatste in een veel sterkere mate dan Kant), maar ook in taal, mythologie, geschiedenis, religie, literatuur,... Kant schreef aan het einde van de *Kritik der Reinen Vernunft* dat de filosofie als filosofie geen geschiedenis heeft.³⁹⁰ Bij Cassirer daarentegen is de geschiedenis en de historiciteit van de filosofie net haar essentie.

De filosofische methode van Kant (en in mindere mate Leibniz) wordt bij Cassirer dynamisch en historisch. Ze wordt ook als het ware gehumaniseerd, door de verscheidenheid van het menselijke symbolisch gedrag niet uit te weg te gaan, maar haar integendeel als basis te nemen en haar mogelijkhedenvoorwaarden te ondervragen. Het bijzondere is ook dat Cassirer deze methode gebruikt om de historische noodzaak van zijn eigen filosofie aan te tonen. Een

³⁹⁰ Philonenko, Alexis, *Cassirer Lecteur et Interpretateur de Kant*, in: Seidengart, Jean, (ed) *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, Les Editions du Cerf, Paris, 1990, p 46.

dergelijke aanpak is typisch voor de transcendentale manier van geschiedschrijving waarvan Cassirer gebruikt maakt. Ze stelt hem in staat om via de geschiedenis Kants methode verder door te drijven dan voor Kant zelf mogelijk was. Waar deze laatste nog vastzat aan een aantal historisch contingente verwezenlijken die hij als absoluut en universeel beschouwde (de klassieke meetkunde, de scheiding subject-object), is dit bij Cassirer niet langer het geval. Cassirer laat de symbolische idealisatie zélf fluctueren. Enkel het *principe* van idealisatie, *dat* er iets ideëel is dat gecreëerd wordt of werd, is belangrijk, niet de concrete inhoud ervan.

3.3) Subjectieve Geschiedenis

Typisch voor Cassirers belangstelling voor geschiedenis is dat hij de meeste van zijn uiteenzettingen begint met een historisch overzicht, waarbij hij aantoont dat zijn eigen filosofie het eindpunt is van een evolutie die al lang aan de gang is. Men zou dit kunnen zien als een teken van arrogantie, maar in feite is het tegengestelde het geval. Door zich in een traditie te plaatsen minimaliseert Cassirer tot op zekere hoogte zijn eigen inbreng. Hij stelt het voor alsof hij niet meer dan een laatste zetje heeft gegeven aan een evolutie die al lang bezig was.

Het is belangrijk om te beseffen dat Cassirer niet de pretentie heeft een zuiver objectief standpunt in te nemen. Zijn standpunt staat zelf midden in de geschiedenis, en is daarom bij uitstek subjectief. Het is het standpunt van Ernst Cassirer en van niemand anders, en het is vanuit dit zuiver subjectief standpunt dat hij de noodzaak van zijn eigen filosofie aantoont. Cassirers plaatsen van zijn eigen filosofie in de geschiedenis heeft dus een dubbel effect: aan de ene kant minimaliseert hij zijn eigen inbreng, maar aan de andere kant neemt hij ook de verantwoordelijkheid van zijn eigen, strikt persoonlijke standpunt op zich. We komen hier verder nog op terug.

Aangezien Cassirer zelf zoveel belang hechtte aan een historische situering, nemen we hier de historische situering van de filosofie der symbolische vormen, een filosofie van het ideële en het geheel, over.

De eerste echte stappen naar een symboliek van het zijnde als geheel vonden volgens Cassirer allebei plaats in het antieke Babylonië. De ene was de astronomie (of astrologie), die voor het eerst een vorm van universele wetten poneerde, en zo, ondanks haar sterk mythisch karakter een voorloper was van de moderne fysica. De andere factor was het ontstaan van de

“moderne” ethiek, in het Zoroastrisme. Ook hier werd de wereld (of de “zintuiglijke” ervaring) niet langer meer gewoon als op zichzelf gegeven beschouwd, maar als onderhevig aan een universele wetmatigheid, de universele strijd tussen goed en kwaad.

De eerste echt filosofische uitwerking was die van de Ionische natuurfilosofen, die alle zijnden verbonden met één concreet oerbeginsel, dat op zijn beurt gewoon een particulier zijnde is dat uit de concrete wereld is geplukt.³⁹¹ Gaandeweg wordt dit principe meer ideëel (bijvoorbeeld bij Demokritos en Pythagoras), en heeft het minder en minder te maken met de wereld van de concrete zijnden. Het beslissende moment komt er wanneer de focus verschuift van de concrete verklaringen die gegeven worden naar de methode op zich waarmee deze verklaringen gevonden/gecreëerd worden. Het gaat hier om het ontstaan van de logos. De logos zorgt ervoor dat het idee van de eenheid van het zijn en de eenheid van oorzaak mogelijk wordt. De filosofie van Herakleitos is volgens Cassirer het voorbeeld bij uitstek. In Herakleitos’ denken volgt de mens niet langer zijn eigen “mening”, maar slaagt hij erin via de logos een universele wereld te beroeren.³⁹²

Plato’s filosofie is een eerste eindpunt van deze ontwikkeling. Bij Plato wordt het zijnde op zich voor het eerst geproblematiseerd. Als gevolg daarvan wordt de eenheid van het zijnde voor het eerst een doel, niet langer slechts een startpunt. Dit is niet enkel de verdienste van Plato zelf. Hij fungeert hier als eindpunt en spreekbuis van een filosofisch principe dat al impliciet in zijn voorgangers aanwezig was.³⁹³ Dit filosofisch principe zal uiteindelijk via onder andere Leibniz en Kant uitmonden in Cassirers eigen filosofie.

3.4) De Naïeve Kopie-theorie

Een van de gevolgen van deze voortdurende idealisering is dat de naïeve kopie-theorie, die zo’n beetje als standaardepistemologie van de Westerse mens is gaan fungeren, in diskrediet komt en uiteindelijk onhoudbaar zal blijken te zijn.³⁹⁴ Ze gaat ervan uit dat de concepten in onze geest gemodelleerd zijn naar principes in de materiële werkelijkheid en dat ze des te juister zijn naarmate ze meer met die werkelijkheid overeenstemmen. Ook heden ten dage zijn

³⁹¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p 3.

³⁹² Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 3-5.

³⁹³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 4-5.

³⁹⁴ Ibid. p 6.

soortgelijke visies nog zeer populair, ook op filosofisch vlak. Als het zijnde zelf echter geïdealiseerd wordt, verliest de kopie-theorie haar geloofwaardigheid. Ze werkt immers alleen maar wanneer we aannemen dat er een aantal principes of objecten *zijn*, los van onze subjectiviteit. Wanneer we het bestaan hiervan in vraag stellen door het zijnde als geheel niet meer als gegeven te beschouwen, wanneer we dus het zijnde als zijnde op zich als pure flux³⁹⁵ gaan interpreteren, zitten we met een probleem. De oplossing van dit probleem bestaat in de Kantiaanse omkering van het oorspronkelijke probleem. Mythe, kunst, taal en wetenschap zijn, zoals Cassirer het formuleert, *gericht naar* het zijnde, niet ervan afkomstig. Het zijn dus geen kopieën van een al bestaande innerlijke of uiterlijke wereld, maar fenomenen die een volledig eigen bestaansrecht hebben.³⁹⁶ De taak van de filosofie is niet deze fenomenen te reduceren tot iets anders (bijvoorbeeld principes in de materiële wereld), maar wel de structurele, vormelijke oorzaken ervan te onderzoeken. Enkel zo kunnen de menigvuldigheid van de menselijke geschiedenis en de universaliteit van de filosofische idealisering met elkaar verzoend worden.

Als een teken toch enkel een kopie zou zijn van een al bestaande betekenis, zou ons dit twee problemen opleveren. Ten eerste is niet duidelijk wat het nut zou zijn van een dergelijke kopie als de betekenissen toch al volledig op zichzelf zouden bestaan. Dit bezwaar is vooral geldig tegen de opvatting dat de werkelijkheid volledig *binnen* de menselijke geest geconstrueerd zou zijn. Ten tweede is het, vooral gezien de interculturele verscheidenheid van symbolische systemen, niet duidelijk hoe zo'n exacte kopie kan ontstaan, en hoe we dan zouden kunnen weten of ze exact is. De vraag of het geestelijke dan wel het zintuiglijke de oorsprong van het bewustzijn of de wereld is, gaat dus in rook op. Tekens zijn *Bildwelten* op zichzelf, geen kopies van een op voorhand gegeven wereld van geestelijke of materiële "dingen".³⁹⁷ Concepten kunnen dus niet meer als gegeven worden beschouwd, maar enkel nog worden gezien als ideële symbolen, gecreëerd door het intellect zelf, zonder een model waarnaar deze gemodelleerd zijn. Het object kan niet langer beschouwd worden als een naakt (*sic*) ding op zichzelf, tenzij als een onbepaalde "x". Een gevolg daarvan is dat iedere wetenschappelijke

³⁹⁵ Het is belangrijk om te beseffen dat Cassirer het hiermee niet enkele over de "externe" wereld heeft als flux, maar ook over het subject. Letterlijk *alles* is dus in principe in elkaar overlopend, ook de bijvoorbeeld grens tussen subject en object.

³⁹⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p 43.

³⁹⁷ *Ibid.* pp 44-47.

discipline zal resulteren in een iets andere beschrijving van de werkelijkheid.³⁹⁸ Iedere wetenschap vertrekt immers van een iets ander studie-object dat ideëel gecreëerd is maar binnen de discipline in kwestie als gegeven wordt beschouwd. De filosofie krijgt dan als nieuwe taak het samenbrengen van alle takken van de wetenschap in een betekenisvol geheel. De dogmatische metafysica zocht (en zoekt) deze eenheid (tevergeefs, volgens Cassirer) in een metafysische substantie, de kritische filosofie zoekt ze in een regel, een eigenschap of een *vorm*.

3.5) Het Symbool en de Symbolische Vorm

Concepten als tijd, ruimte en massa (maar ook bijvoorbeeld “heiligheid”) zijn volgens Cassirer geen kopieën van in de materiële wereld bestaande principes, maar *Freie Scheinbilder* waarmee de wetenschapper (maar ook de sjamaan, de priester, de kunstenaar,...) de indrukken ordent en ze tot een wereld maakt. Het zijn, kortweg, *symbolen*. De belangrijkste functie van een symbolisch systeem is, zoals reeds duidelijk werd, de mogelijkheid om het zijnde als geheel te kunnen zien. Het ontstaan van een dergelijk systeem zorgt ervoor dat de mens niet langer het gevoel heeft in de onmiddellijke perceptie te leven, maar in een wereld, een universum, het zijnde als geheel. Het is dit “wereldgevoel”, het bestaan van een wereldbeeld, dat ervoor zorgt dat symbolen hun specifieke inhoud krijgen met betrekking tot het menselijke bewustzijn.

Er zijn dus specifieke tekens nodig die naar het universele verwijzen. Het is volgens Cassirer immers een fundamentele wet van de menselijke cognitie dat het universele alleen in het particuliere gedacht kan worden. De inhoud van de geest wordt met andere woorden enkel ontsloten in haar symbolische manifestaties.³⁹⁹ De vraag is dan hoe dit mogelijk is, hoe kan een contingent, op het eerste zicht willekeurig teken toch een universele betekenis hebben?

In een eerste fase gebeurt dit in het geheugen: het teken wordt een soort “bewaarde inhoud”, de indruk van een bepaald particulier moment die door het symbool, ook wanneer dit moment voorbij is, bewaard wordt. Cassirer geeft het voorbeeld (dat oorspronkelijk afkomstig is van Hermann Usener) van een primitieve mens die zich voor gevaar verbergt in een termietenheuvel. De intensiteit van een dergelijke beleving kan ervoor zorgen dat het gevoel

³⁹⁸ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 6-7.

³⁹⁹ *Ibid.* pp 17-19.

bewaard blijft, ook nadat het gevaar geweken is, als een soort godheid, een objectivatie, door middel van een bepaald teken (een beeld, een woord, een ritueel) van het beleefde gevoel.⁴⁰⁰ Aanvankelijk is het teken niet meer dan een bewaarde inhoud, maar na verloop van tijd wordt het duidelijk dat er nog iets anders nodig is, met name een autonome act van het bewustzijn, om het gevoel in kwestie terug op te roepen. Iedere reproductie vereist elke keer opnieuw een daad van reflectie, van creatie, en het gevoel zelf gaat meer en meer verschillen van de oorspronkelijke ervaring waaruit het ontstaan is. Het geheugen krijgt een diepere betekenis, en dit leidt tot een originele, vormgevende actie vanwege het ik. De grens tussen het subjectieve en het objectieve, het vormgevende en dat wat vormgegeven wordt, die tot dan toe dus niet bestond, begint zich hierdoor stilaan af te tekenen.⁴⁰¹ Het verschil tussen het ik en het niet-ik blijkt later een essentiële functie te zijn van het theoretisch denken.

3.6) Mens en Dier, Symbool en Tekenen

Cassirer maakt een strikt onderscheid tussen menselijk symbolisch gedrag en dierlijk symbolisch gedrag. Men spreekt vaak over dierlijk gedrag in termen van symbolisatie, bijvoorbeeld taal of ritueel (een paringsritueel, een rituele aanval,...). Bij experimenten met bijvoorbeeld chimpansees blijken de tekens die dieren leren of kunnen leren echter geen objectieve betekenis of verwijzing te hebben. Wat chimpansees “beschrijven” wanneer ze tekens gebruiken, zijn enkel subjectieve vormen van expressie, geen objecten. Mensapen hebben dus nooit de stap van het subjectieve naar het objectieve gezet. Cassirer maakt het onderscheid tussen tekens, die ook bij dieren voorkomen (hij verwijst naar de bekende experimenten van Pavlov), en symbolen, die louter menselijk zijn. De meeste dieren beschikken over een praktische verbeelding en intelligentie, de mens over een symbolische verbeelding en intelligentie.⁴⁰² Het voornaamste principe van het symbool is zijn willekeur. Om het even wat kan in principe een symbool zijn voor om het even wat. In het mythisch denken is dit principe trouwens nog niet echt ontwikkeld. De naam van de godheid wordt in het mythisch denken en leven gezien als een essentieel kenmerk ervan, niet als een symbool voor een achterliggende entiteit.⁴⁰³

⁴⁰⁰ Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, pp 30-35.

⁴⁰¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p 23.

⁴⁰² Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 27-33.

⁴⁰³ Ibid. p 36.

Cassirer haalt als voorbeelden de gevallen van de doofstomme en blinde Helen Keller en Laura Bridgman aan. Beiden slaagden erin om een symbolische taal te leren, en voor allebei kwam dit als een schok, een echte revolutie. Cassirer beschrijft het als een “Sesam, open u!” voor de menselijke wereld. Uit het feit dat beide meisjes erin geslaagd zijn om onafhankelijk van de specifieke zintuiglijke indrukken die daarmee gepaard gaan een symbolisch systeem op te bouwen dat sterk op het onze lijkt, blijkt dat het leren van symbolen vrij onafhankelijk is van concrete zintuiglijke impressies. Wélke zintuiglijke indruk er is, is onbelangrijk, enkel de *vorm*, de *structuur* ervan is beslissend. Dit stemt overeen met Cassirers definitie van wat symbolische vormen zijn. Deze leiden op lange termijn naar het beschouwen van een relatie op zichzelf, een relatie tussen onbepaalde x-en, en niet tussen concrete zintuiglijke of fenomenale indrukken.⁴⁰⁴

Wat zorgt er nu voor dat deze sprong gemaakt kan worden? Wat is er zo speciaal aan het symbool, hoe kan een contingent teken een universele betekenis hebben? Cassirer omschrijft de sprong van de fysieke verschijning van een teken naar zijn symbolische betekenis als een *Wunder*.⁴⁰⁵ Een zoektocht naar een exacte reden of een exact moment, zal nooit gevonden worden. De reden daarvoor is dat de scheiding tussen mens en natuur té primitief is. Ze ligt aan de basis van ons filosofisch denken en is er één van de mogelijkhedenvoorwaarden van. Als dusdanig zijn we enkel bij machte om ze als gegeven te beschouwen. Het in vraag stellen van dit onderscheid zou het in vraag stellen van ons filosofisch denken met zich meebrengen, en als gevolg daarvan het in vraag stellen van het in vraag stellen zélf.

De scheiding tussen de biologie en cultuur, tussen teken en symbool, tussen de wereld van het *es* en die van het *du*⁴⁰⁶ is een van Cassirers centrale principes. Het is de mogelijkhedenvoorwaarde voor de specifieke manier waarop de wereld aan ons verschijnt. De verantwoording ervan kan enkel gevonden worden in de manier waarop we in de praktijk met onze omgeving omgaan, waarbij het duidelijk zou moeten zijn dat we wel degelijk, misschien onbewust, een essentieel onderscheid maken tussen mens en natuur, tussen symbool en ding, tussen een kunstwerk op zich en het materiaal waaruit dat kunstwerk bestaat. Cassirer zegt dus niet dat dit onderscheid er *is* in de klassieke zin. Als we het herformuleren in termen van

⁴⁰⁴ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 33-38.

⁴⁰⁵ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p 27.

⁴⁰⁶ Cf. infra.

de dogmatische metafysica, zouden we kunnen zeggen dat het onderscheid epistemologisch is, niet ontologisch.

3.7) Het symbool in het Geheel

Een symbool is, zoals we al gezien hebben, geen zijnde op zichzelf, maar een relatie tussen zijnden, een zuivere vorm. Een niveau hoger is de betekenis van het symbool zelf ook niet beperkt tot dat symbool zelf, maar kan ze enkel bestaan wanneer dit teken in een geheel gearticuleerd wordt. Ze bestaat dus uit de relatie tussen symbolen, veeleer dan in of uit één enkel concreet symbool. Geen enkel kunstwerk is slechts de som van haar constituenten, een melodie is altijd meer dan een opeenvolging van tonen. Een wiskundige formule uit de differentiaalrekening kan slechts als dusdanig beschouwd worden wanneer er een overeenstemmende functie mee aanwezig is, die we in zijn geheel overschouwen, en die bij voorkeur nog visueel gerepresenteerd wordt. Het geheel is dus een essentiële voorwaarde voor symbolisatie en idealisatie.

Men zou kunnen denken dat deze symbolen louter creaties zijn van het menselijk verstand. Dit is niet het geval. Het symbool creëert geen betekenis, maar stabiliseert ze en determineert haar bovendien ook.⁴⁰⁷ Het “vertaalt” een bepaalde spirituele inhoud naar de zintuiglijke sfeer. Dit alles brengt met zich mee dat er geen oorspronkelijk onderscheid is tussen teken en betekenis. Door het teken vereist het bewustzijn geen stimulus meer van het particularium, maar creëert het zelf een “inhoud” als een specifiek punt van betekenis. Het bewustzijn komt dus een stap dichterbij het universele. Het kan in principe alle mogelijke betekenissen oproepen, gezien het feit dat tekens gedefinieerd worden in relatie met andere tekens. *Ein slach kan tausend Verbindungen raken.*⁴⁰⁸ In de Engelse vertaling van Ralph Manheim klinkt het iets poëtischer: *one blow strikes a thousands chords.*⁴⁰⁹ Een chemische formule bijvoorbeeld plaatst een particuliere manifestatie in een enorm complex symbolisch systeem. Het teken representeert dus niet alleen een particularium op zich, maar ook een complex geheel.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 41-42.

⁴⁰⁸ Ibid. p 45.

⁴⁰⁹ Ernst Cassirer, *The Philosophy of symbolic Forms. Volume One: Language*, translated by Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven & London, 1977, p 108.

⁴¹⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p 45.

De opbouw van een dergelijk geheel kan op verschillende manieren gebeuren: via de ruimte (juxtapositie), tijd (opeenvolging) of via de tegenstelling ding - eigenschap. In de klassieke metafysica wordt het geheel analytisch benaderd (men probeert te achterhalen uit welke delen het geheel dat we observeren is samengesteld), in de kritische filosofie synthetisch (men probeert te achterhalen hoe en in welk geheel de delen gearticuleerd *kunnen* worden). Deze laatste methode moedigt dan ook verschillende manieren van onderzoek aan. Cassirer vermeldt overigens expliciet dat er in de kritische filosofie geen poging gedaan wordt om de verschillende symbolische vormen in een allesomvattend progressief schema à la Hegel of Comte in te passen.⁴¹¹ Het idee van het geheel is niet iets dat bewezen moet worden (door bijvoorbeeld particularia tot één principe te reduceren), maar wel een mogelijkheidsvoorwaarde om van de menigvuldigheid van het particuliere te kunnen spreken.

3.8) Ruimte en Tijd als Relaties

Ruimte en tijd zijn niet de enige, maar wel de meest centrale principes waaruit onze wereld is opgebouwd. Ze zijn de meest plausibele kandidaten om een aanspraak op universaliteit te kunnen maken. Toch zou het volgens Cassirer naïef zijn om aan te nemen dat ruimte en tijd door ieder organisme op dezelfde manier gepercipieerd worden. Daaruit volgt dat de menselijke tijd-ruimteperceptie vanuit dit kenmerk moet bestudeerd worden dat specifiek is voor de mens: de cultuur.

Cassirer onderscheidt verschillende types ruimteperceptie. Ten eerste is er de *organische ruimte*, die we terugvinden bij dieren. De functie ervan is de mogelijkheid tot aanpassen aan de omgeving. Deze vorm is in essentie actiegericht. Verder onderscheidt hij bij hogere dieren nog de perceptuele ruimte, maar verduidelijkt niet echt wat hij hiermee bedoelt. Met de *symbolische ruimte* bij de grens tussen mens en dier, terwijl de *abstracte ruimte* exclusief menselijk is. Deze laatste zorgt voor de mogelijkheid van het idee van een kosmische orde en wetmatig universum, en is pas laat in de geschiedenis ontstaan. Een aanwijzing hiervoor is dat bepaalde primitieve volkeren er bijvoorbeeld niet in slagen om kaarten te tekenen, hoewel uit hun gedrag blijkt dat ze hun omgeving tot in de perfectie kennen.⁴¹²

⁴¹¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 28-29.

⁴¹² Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 42-47.

Hetzelfde wat voor de ruimte gold, geldt *mutatis mutandis* ook voor het concept tijd. Cassirer verwijst naar Kant, die geschreven heeft dat tijd de basis is voor het innerlijke en ruimte de basis voor het uiterlijke. Een levend wezen is dus geen tijdloos ding, maar een proces. Cassirer schenkt hierbij veel aandacht aan de rol van het geheugen, dat een zeer complex ideëel proces met zich meebrengt.⁴¹³ Het verleden wordt in het geheugen op een specifieke manier herboren. Hij verwijst hierbij naar Bergson (*Matière et Mémoire*) en Goethe (het onderscheid tussen *Dichtung* en *Wahrheit*) als invloeden voor zijn opvattingen over het geheugen. Een dergelijke visie op tijd en het geheugen ligt aan de basis van de transcendentale historische methode.⁴¹⁴

Daarnaast is er de toekomst, die een nog belangrijkere rol speelt dan het verleden. We leven immers meer via toekomstgerichte emoties als hoop en angst dan via herinneringen.⁴¹⁵ Het begrip “toekomst” is ook essentieel om dierlijk gedrag te kunnen beschrijven, en bovendien lijken sommige hogere dieren ook over een toekomstbegrip te beschikken.⁴¹⁶ Bij mensen wordt deze toekomst echter, in tegenstelling tot bij dieren, ideëel en symbolisch (bijvoorbeeld bij de Joodse Profeten), en daarna zelfs zuiver theoretisch.

Om een bepaalde relatie te karakteriseren is het noodzakelijk dat we ook de symbolische vorm aanduiden waarbinnen deze relatie staat, aangezien iedere specifieke modaliteit van bijvoorbeeld tijd of ruimte deze relatie op een verschillende manier construeert, afhankelijk van de symbolische vorm waarin ze zich bevindt. Het definiëren van dergelijke relaties levert opnieuw een probleem op voor de klassieke metafysica. Als deze vertrekt van een absoluut zijn, hoe kunnen relaties tussen verschillende absolute dingen dan gedacht worden? En omgekeerd, als ze vertrekt van relaties, hoe kan er dan nog over een absoluut zijnde gesproken worden? Dit probleem situeert zich niet enkel in de metafysica, maar ook onder andere in theorieën rond het bewustzijn. Het “nu” bijvoorbeeld is volgens Cassirer de grens tussen verleden en toekomst, een relatie tussen beiden. Een absoluut maken van het nu zou het opschorten van de tijd impliceren. Cassirer verwijst naar de bekende paradox van Zeno als voorbeeld van de problemen die dit met zich meebrengt. Zijn punt is dat het nu enkel begrepen kan worden in zijn relatie tot andere dingen in een groter tijdsgeheel. Hetzelfde geldt voor het bewustzijn. De identificatie van het bewustzijn in termen van substanties, door

⁴¹³ Ibid. pp 49-51.

⁴¹⁴ Cf. *infra*.

⁴¹⁵ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, p 52.

⁴¹⁶ Ibid. p 54.

een bepaald deel van het bewustzijn (bijvoorbeeld de rede, emoties, drift,...) gelijk te stellen met datzelfde bewustzijn als geheel, is even absurd als zich afvragen in welke molecule van een tafel het gewicht van de tafel als geheel zit. Dezelfde redenering is ook toepasbaar op het begrip “ruimte”. De ruimte is geen abstracte “container” waarin individuele dingen geplaatst worden, maar wel de som van specifieke ruimtelijke relaties, die bepaald worden door het zicht en de tastzin.⁴¹⁷

3.9) De verschillende Vormen van Objectivatie

Zoals we al gezien hebben is volgens Cassirer wetenschappelijke kennis slechts een van de manieren waarop de geest het zijnde vorm geeft en objectiveert. Ook taal, mythe en kunst hebben een symbolische structuur die het zijnde objectiveert.⁴¹⁸ Het algemeen idee is dat objectivatie bestaat uit het verbinden van particularia met ideële universalia. Mythe, kunst en godsdienst zijn hier net zo goed toe in staat als wetenschap (wetenschappelijke objectiveert door particularia in een orde van universele wetten in te passen, kunst, mythe en religie vereisen andere methodes⁴¹⁹).

De moeilijkheid is dat, vanwege het belang van de totaliteit bij de constructie van symbolische vormen, iedere basiscultuurvorm altijd de neiging heeft om zichzelf voor te stellen als het geheel en dus de andere vormen niet als dusdanig kan erkennen. Het opheffen van de barrières die door onder andere taal en mythe zouden opgeworpen worden wordt bijvoorbeeld vaak gezien als doel van de wetenschap. Het ontstaan en de invloed van fysicisme en naturalisme zijn hier een perfecte illustratie van. De dogmatische fysica staat, door haar analytische zoektocht naar het geheel (wat *is* er, wat zijn de exclusieve bestanddelen van de realiteit?) zelf middenin deze strijd tussen de cultuurvormen. Ze zoekt naar één bepaald geheel en is dus verplicht partij te kiezen.⁴²⁰ De kritische filosofie daarentegen zoekt volgens Cassirer naar een bovenliggend standpunt.

Ook dit is echter relatief. Zelfs een filosofie der symbolische vormen zal altijd in een bepaald opzicht wetenschappelijk zijn. Het is mijns inziens niet altijd even opportuun om de filosofie

⁴¹⁷ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 29-36.

⁴¹⁸ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 56-57.

⁴¹⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erstel Teil. Die Sprache*, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp 8-9.

⁴²⁰ *Ibid.* pp 13-14.

voor te stellen als een allesoverziend standpunt, zoals Cassirer bij momenten wel degelijk doet. Wat wel nodig is, is dat de kritische filosofie zich niet laat reduceren tot één enkele symbolische vorm, tot één enkele opvatting over het geheel. Zo mag of kan ze bijvoorbeeld niet pretenderen even wetenschappelijk te zijn als bepaalde specifieke wetenschappelijke disciplines, en kan of mag ze niet proberen een concurrent of vervanger te zijn voor mythologie of religie. In plaats van een eigen standpunt voor de kritische filosofie, is het misschien beter om te spreken van een voortdurend zoeken naar evenwicht tussen de verschillende menselijke uitdrukkingvormen.

Cassirer zelf geeft trouwens ook een aanzet tot een dergelijke visie. Hij verwijst opnieuw naar Kant. Het doel van de filosofie was volgens Kant het plaatsen van de particuliere wetenschappen in een systematische eenheid, in plaats van een concurrent ervan te willen zijn. De filosofie dient zich met andere woorden niet bezig te houden met het *ding an sich*, maar met de verschijning.⁴²¹ Het is daardoor dat een filosofie van de symbolische vormen de claim van universaliteit kan behouden die de klassieke metafysica heeft moeten opgeven.

⁴²¹ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 19.

4) Cassirer en de Cultuurwetenschappen

4.1) Inleiding

In het vorige hoofdstuk hebben we geprobeerd om een algemene karakterisering van Cassirers filosofie te geven. Nu zullen we proberen na te gaan welke bijdrage de filosofie der symbolische vormen kan leveren voor de (hedendaagse) menswetenschappen. Uit dit hoofdstuk zou moeten blijken dat de menswetenschappen nood hebben aan een specifieke benadering, die anders is dan die van de natuurwetenschappen, en dat de filosofie der symbolische vormen voor een dergelijke benadering kan zorgen. Bovendien kunnen de menswetenschappen op die manier ook een filosofische bijdrage leveren. Bij Cassirer lijkt de studie van de menselijke culturele verscheidenheid op het eerste zicht niet meer dan een hulpmiddel voor zijn algemeen filosofisch project. Bij nader inzien is dit echter niet zo. Een van de belangrijkste gevolgen van Cassirers filosofie is dat het geheel, het absolute nooit op zichzelf verschijnt, maar zich enkel ontsluit in zijn concrete en contingente objectivaties. Men kan dit naar analogie van Hegel als een dialectiek zien, maar evengoed ook als een onoplosbare paradox. Dit betekent dat de concrete symbolische vormen niet enkel middelen zijn waardoor we verduidelijking kunnen krijgen in verband met filosofische concepten, maar dat ook het omgekeerde het geval is. Cassirers filosofisch systeem, zijn algemeen en overkoepelend standpunt, is evengoed een middel om tot de essentie van de symbolische vormen door te kunnen dringen. Dit laatste is geen nuttig neveneffect van het eerste, maar is filosofisch even belangrijk en even relevant. Zonder de dialoog met de contingente vormen van de menselijke cultuur is Cassirers filosofie enkel lege vorm zonder inhoud en zonder betekenis. De filosofie der symbolische vormen heeft pas haar waarde wanneer ze toegepast wordt op deze vormen. Dit stemt overigens overeen met Cassirers eigen mening over de rol van filosofie. De filosofie is zelf geen symbolische vorm, want anders zou ze zichzelf als exclusief geheel opdringen en niet in staat zijn de andere symbolische vormen als dusdanig te erkennen.⁴²² Ze is in feite een vorm van de symbolische vormen, een relatie waarin de verschillende symbolische vormen naast elkaar kunnen verschijnen. Het is dit wat Cassirer bedoelt wanneer hij zijn eigen filosofie omschrijft als kenniskritiek. Hij bedoelt hiermee niet epistemologie in de klassieke zin, maar verwijst naar het specifieke karakter van zijn filosofie. Doordat ze zelf geen “kennis” is in de klassieke zin, zelf geen symbolische vorm, kan ze de

⁴²² Cf. supra

symbolische vormen die met elkaar niet complementair zijn toch plaatsen in een groter geheel.⁴²³

Toch is het zo dat Cassirers eigen filosofie sterk verbonden is met de wetenschappelijke symbolische vorm⁴²⁴, net zoals dit in een meer traditionele cultuurfilosofie of cultuurwetenschap het geval is. Het grote verschil bestaat erin dat een filosofie der symbolische vormen zich bewust is van dit feit, en dat ze niet probeert haar benadering als de enige mogelijke te presenteren. De verdienste van de filosofie der symbolische vormen is dus dat ze zich van haar eigen rol is bewust geworden. Door dit besef van het feit dat ze zelf (een deel van) een bepaalde symbolische vorm is, kan ze ontsnappen aan de drang om zichzelf als geheel voor te stellen. Paradoxaal genoeg heeft dit voor gevolg dat het op die manier mogelijk is om tot een vollediger voorstelling te komen, een manier van denken die de andere symbolische vormen, althans voor een deel, meer in hun specifieke eigenheid presenteert. Uiteraard is ook dit relatief. Er zal altijd een vorm van reductie zijn van één vorm tot een andere, maar doordat we ons hiervan bewust zijn, kunnen we ze beperken en een begrip van verschillende symbolische vormen naast elkaar mogelijk maken. Het wordt dus mogelijk om aan een “wetenschap” van de menselijke cultuur te doen die de specifieke eigenheid, de subjectieve betekenis van een bepaalde symbolische vorm gedeeltelijk kan doen verschijnen.

Concreet werkt Cassirer dit op de volgende manier uit: hij ontwikkelt een concept van een wetenschap (de symbolische vorm bij uitstek die gebaseerd is op het bepalen en de fixatie van objecten, van het *es* in zijn eigen woorden), die gebaseerd is op de erkenning van het *du*, een attitude die net ontsnapt aan de fixatie van objecten. Men mag het dus niet voorstellen alsof Cassirer vanuit een soort bovenliggend, neutraal standpunt zegt dat het *du* en het *es* essentiële tegenstellingen zijn. Het is eerder zo dat er twee verschillende niveaus zijn. Cassirer bepaalt een eerste niveau, zijnde de (cultuur)wetenschap, dat gebaseerd is op het *es*. Vanuit dit eerste niveau maakt hij vervolgens het onderscheid tussen *es* en *du*. Een andere verklaring is mijns inziens niet mogelijk, aangezien het net essentieel is aan het *du*, de menselijke subjectieve expressiviteit, dat ze niet volledig bepaald en gefixeerd kan worden. Dit is enkel onrechtstreeks mogelijk, vanuit een beginnend standpunt dat op zoek is naar een zekere fixatie en objectiviteit. Hetzelfde geldt voor een tweede onderscheid, dat tussen zijn en

⁴²³ zie Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 8-9.

⁴²⁴ Zie bijvoorbeeld Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 20.

worden. Een wetenschappelijke en volledige beschrijving van het worden *an sich* is per definitie onmogelijk, aangezien wetenschap leeft bij het statisch maken van haar onderwerp.

4.2) De Cultuurwetenschappen en de Filosofie der Symbolische Vormen.

Volgens Cassirer is het grootste gebrek van de hedendaagse wetenschap en filosofie het ontbreken van eenheid. Dit gebrek aan samenhang is een gevolg van de botsingen tussen de verschillende wetenschappelijke takken, die gebaseerd lijken op verschillende *Weltanschauungen*⁴²⁵, en dus onverzoenbaar lijken te zijn. Dit is een probleem omdat, zoals we reeds gezien hebben, eenheid een fundamentele voorwaarde is voor het bestaan van het menselijk subject. In de wetenschap zelf is er een onderscheid tussen de natuur- en de cultuurwetenschappen, en in de filosofie (en de cultuurwetenschappen) tussen naturalisme en historicisme.⁴²⁶ Dit alles was in Cassirers tijd al onderwerp van debat, en is heden ten dage mutatis mutandis nog altijd actueel. De filosofie der symbolische vormen kan een oplossing bieden voor dit probleem. Door het feit dat ze zelfbewust is en niet reductionistisch, kan ze de verschillende menselijke uitdrukkingvormen in haar eigen waarde laten, waardoor de verschillende dogmatische metafysica's op zich blijven bestaan en niet gereduceerd worden tot een enkel standpunt. Aan de andere kant zorgt de filosofie der symbolische vormen ervoor, op de manier die we hierboven beschreven hebben, dat dit geen probleem hoeft te zijn. De verschillende standpunten hoeven elkaar niet te beconcurreren, aangezien we ze allemaal kunnen beschouwen als uitdrukkingvormen van de menselijke geest. Cassirer past hier in feite de Kantiaanse Copernicaanse revolutie toe. Doordat de verschillende symbolische vormen gericht zijn *naar* het zijnde, is hun verscheidenheid geen probleem.

4.2.1) Het Es en het Du: Perceptie van Dingen en Perceptie van Expressie

Cassirer past dit principe toe op het onderscheid tussen de mens- en natuurwetenschappen. Het verschil tussen de harde en de zachte wetenschappen is volgens Cassirer niet terug te voeren op een verschil in onderwerp of methode, maar heeft diepere, intuïtieve gronden. Het is gebaseerd op een fundamenteel verschil in *perceptie*. Dit is overigens niet hetzelfde als zeggen dat ze gebaseerd zijn op verschillende *Weltanschauungen*. We kunnen dit verschil in

⁴²⁵ Zoals we verder zullen zien, gebruikt Cassirer de term *Weltanschauung* omdat deze in de periode waarin hij de Filosofie der symbolische Vormen schreef synoniem was geworden met een bepaald soort perspectivisme en relativisme, vooral door toedoen van Karl Jaspers. Dat Cassirer hier kritiek heeft op het begrip *Weltanschauung*, hoeft niet te betekenen dat het Nederlandse "wereldbeeld" niet toepasbaar is op Cassirers filosofie.

⁴²⁶ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 34-36

perceptie immers beschrijven vanuit één raamwerk, dat van de filosofie der symbolische vormen. Bij een verschil in *Weltanschauung* zou dit per definitie onmogelijk zijn.

Het verschil tussen de natuur- en de menswetenschappen is dus perceptueel en preconceptueel. Om dit te kunnen beschrijven moeten we ons dus naar de fenomenologie van de perceptie wenden. Wanneer we dit doen, zien we dat er een basisverschil bestaat in de menselijke verhouding tot zijn omgeving: het verschil tussen het “het” (*es*), en het “jij” (*du*). Het *es* is *aliud*, het is fundamenteel “vreemd”. Het *du* is een *alter ego*, en is dus niet echt “vreemd”. Volgens Cassirer is het onmiskenbaar dat de mens de wereld op deze dubbele manier ervaart, het is een van zijn premissen, hij stelt dit onderscheid op geen enkel moment in vraag. Zoals we al gezien hebben, is dit ook niet echt mogelijk.

Het onderscheid tussen *es* en *du* loopt volgens Cassirer parallel met het verschil tussen perceptie van expressie en perceptie van dingen. Het eerste karakter is dominant in het mythisch wereldbeeld, het tweede in het theoretisch.⁴²⁷ Dit betekent dat het *du* bij Cassirer een functioneel concept is. Als het *du* enkel gezien wordt als de andere persoon, dan kan dit niet overeenstemmen met het onderscheid tussen perceptie van expressie en perceptie van dingen. Het is dus eerder zo dat het *du* een fundamentele houding vanwege het ik weergeeft die zich na verloop van tijd geconcentreerd heeft op personen en de rest van de wereld links heeft laten liggen.

4.2.2) Zijn en Worden, Vorm en oorzaak

Naast het onderscheid tussen *es* en *du*, tussen dingen en expressie, is er nog een tweede dichotomie die voor onenigheid heeft gezorgd binnen de wetenschappen. Net als het vorige verschil speelt het een rol in discussies tussen mens-en natuurwetenschappen, maar in tegenstelling tot het onderscheid tussen *es* en *du*, zorgt het ook voor problemen binnen de natuurwetenschappen zelf. Het gaat hier om het verschil tussen vorm en oorzaak, dat in feite grotendeels parallel loopt met de aloude filosofische tegenstelling tussen zijn en worden en ook toepasbaar is op de discussie tussen atomisme en holisme.⁴²⁸

⁴²⁷ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 39-40.

⁴²⁸ Ibid. p 87.

Dit onderscheid was al aanwezig in het mythologisch denken, en werd voor het eerst geëxpliciteerd in de Griekse filosofie. Cassirer maakt een contrast tussen de Natuurfilosofen aan de ene kant en Plato en Parmenides aan de andere kant. Aristoteles construeerde een synthese van de twee (waarbij een geheel niet kan ontstaan door louter mechanische oorzaken), vandaar zijn formulering van de vorm als oorzaak.⁴²⁹ Dit idee was zeer lang onbetwistbaar, ondanks tegenkanting van William Van Ockham en zijn volgelingen en de heropleving van het Platonisme in de Renaissance. De ondergang van de vormoorzaak kwam er pas door de ontwikkeling van de mathematische natuurwetenschap, die oorzaak van vorm scheidde. De wiskunde, die bij Plato nog een zijnde was, is bij Galileo worden geworden, wat conceptuele kennis van het worden heeft mogelijk gemaakt. Met Galileo leek de formule gevonden voor een beschrijving van de wereld als puur worden, enkel in termen van oorzaak, zonder de noodzaak van een vorm, een geheel of een doel.

Bij Descartes en Hobbes wordt de mechanische oorzaak zelfs uitgebreid tot de filosofie⁴³⁰, en in de negentiende eeuw, met de opkomst van het historisch materialisme, tot de menswetenschappen. Het leek slechts een kwestie van tijd vooraleer ook de volledige cultuurwetenschappen gemechaniseerd zouden zijn. Toch is dit nooit gebeurd. De menswetenschappen kregen immers “hulp” van ontwikkelingen binnen de natuurwetenschappen zelf, waar het Aristoteliaanse begrip “vorm” terugkeerde, maar dit keer zonder automatisch doelmatigheid te impliceren, wat het voordien wel deed. In de fysica waren er de ontdekkingen van Faraday en Maxwell in verband met elektromagnetische velden en de ontwikkeling van de quantummechanica. In de biologie was er het ontstaan van het vitalisme, dat volgens Cassirer te extreem was om wetenschappelijk aanvaard te worden, maar toch zijn invloed gehad heeft. Men vraagt zich sinds het begin van de twintigste eeuw immers niet meer af of organismen kunnen *verklaard* worden aan de hand van mechanische factoren, maar wel of ze ermee *beschreven* kunnen worden. In de praktijk volgen biologen het dogmatisch Darwinisme, waarbij een organisme volledig gereduceerd wordt tot zijn delen, niet meer. Ze maken wel degelijk een essentieel onderscheid tussen wat ze beschrijven en verklaren.⁴³¹ Ook de psychologie gaat grotendeels op dezelfde manier te werk.

⁴²⁹ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 88.

⁴³⁰ Ibid. pp 89-90

⁴³¹ Ibid. pp 101-102.

Dit alles heeft als resultaat dat de cultuurwetenschappen zonder problemen hun eigen *Gestalten*, hun eigen vormen, gehelen en eventueel zelfs doelen zonder problemen verder kunnen bestuderen. Analyse is immers ook in de cultuurwetenschappen nodig, maar we kunnen pas echt van cultuurwetenschappen spreken wanneer het resultaat van deze analyses in een betekenisvol geheel kunnen geplaatst worden.

Vorm en oorzaak, deel en geheel en doelmatigheid en doelloosheid zijn dus, in de natuurwetenschappen en zeker ook in de menswetenschappen elkaars mogelijkheidsvoorwaarden. Ze vullen elkaar aan. Foute redeneringen ontstaan door een van de twee principes te laten primeren boven het andere, door bijvoorbeeld het causaliteitsprincipe (dat gebaseerd is de ideeën van doelloosheid en onderverdeling) niet enkel binnen een bepaalde symbolische vorm toe te passen, maar op de vorm als geheel. Vragen over de oorsprong van kunst, mythe en religie, die in hun essentie enkel als op zichzelf staande totaliteit begripbaar zijn, zijn hier schoolvoorbeelden van. Dit kan volgens Cassirer enkel resulteren in tautologieën en cirkelredeneringen. Symbolische vormen zijn immers basisveronderstellingen. Ze verschijnen enkel, en hoeven niet verklaard te worden, het zijn *Urphänomenen* (de term komt van Goethe).⁴³² Dit brengt trouwens met zich mee dat elke vorm van oprecht scepticisme (dat van Sokrates, Cusanus en Descartes) relatief is. Ze beoordelen bepaalde vragen van de filosofie als onoplosbaar, enkel om de aandacht op andere te kunnen vestigen. Scepticisme is dus volgens Cassirer geen levenshouding, maar enkel een filosofisch instrument.

4.2.3) Universalia in de Cultuurwetenschappen

Naast het verschil in oorspronkelijke perceptie en de verschillende manier van omgaan met deel en geheel is er nog een derde kenmerk dat specifiek is voor de wetenschap van de menselijke cultuur. Het gaat hier om de specifieke eigenschappen van de universalia die gebruikt worden binnen de cultuurwetenschappen. Deze spreken net als de natuurwetenschappen over universalia, maar wel universalia (of essenties) van een andere soort.⁴³³ Cassirer gebruikt termen als “Barok” en “Classicisme” als voorbeelden.

⁴³² Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 95-99.

⁴³³ Ibid. pp 58-61.

De taak van alle wetenschappen (en van de filosofie) is altijd dezelfde: het relateren van individuele dingen aan universalia.⁴³⁴ Alleen de manier waarop dit gebeurt en het resultaat dat eruit voortkomt verschilt van discipline tot discipline. In de simpelste vorm is het universalium een wet en het particularium een instantie van die wet. In de empirische natuurwetenschappen bestaat bovendien de tendens om, in plaats van een simpel naast-elkaar-plaatsen van wetten en instanties, deze onderling afhankelijk te maken via een coherent systeem en ze te reduceren tot een gemeenschappelijke bron. In de cultuurwetenschappen ligt de situatie enigszins anders. De universalia zijn in een bepaalde mate ongedetermineerd. Een particularium in de cultuurwetenschappen wordt wel geclassificeerd, maar niet ondergeschikt gemaakt. Burckhardt's concept "Renaissance-mens" is hier een voorbeeld. Wanneer men particuliere personen uit de Renaissance gaat bestuderen, blijkt er absoluut niemand bestaan te hebben die perfect overeenstemt met Burckhardt's karakterisering; Betekent dit dat zijn concept fout is? Neen, want een dergelijk concept is niet het resultaat van abstractie, maar van wat Cassirer in navolging van Husserl *ideële abstractie* noemt.⁴³⁵

De wereld van de natuurwetenschappen is universeel, maar zielloos. De wereld van de cultuur daarentegen is gebaseerd op het *Ich und Du*. Ze is intersubjectief, antropomorf en antropocentrisch. Het doel van de cultuurwetenschappen is niet het beschrijven van individuele dingen, noch het achterhalen van universele wetten, maar wel het behandelen van de *totaliteit* van de vormen waarbinnen het menselijk leven plaats vindt. Een dergelijke totaliteit heeft een zekere geünificeerde structuur, waarin tegelijkertijd plaats is voor particularia.⁴³⁶ Alleen in een dergelijke vorm van eenheid kan het *Du* verschijnen.

Men zou zich kunnen afvragen of bijvoorbeeld de psychologie of de evolutionaire psychologie ons geen onveranderlijke en eeuwig stabiele concepten kunnen leveren over de menselijke cultuur. In dat geval zou er geen nood meer zijn aan het specifiek culturele essenties. Cassirer verwijst als antwoord hierop opnieuw naar Husserl, die in de *Logische Untersuchungen* heeft beargumenteerd dat er in de natuurwetenschappen een essentieel verschil bestaat tussen een idee als ideële betekeniseenheid en de psychologie van het geloven of aanvaarden van een dergelijk principe.⁴³⁷ Het probleem verplaatst zich dan naar de vraag of

⁴³⁴ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 69.

⁴³⁵ Ibid. 70-72.

⁴³⁶ Ibid. pp 74-76.

⁴³⁷ Ibid. pp 64-66.

er ook in de cultuurwetenschappen dingen als ideële betekenisvormen bestaan. Als dit zo is, kunnen we deze niet benaderen door middel een psychologie of een antropologie die gemodelleerd is naar de natuurwetenschappen (en dus gericht op het *es*)? We hebben hierboven immers reeds het fundamentele verschil tussen de natuurwetenschappen en die uit de cultuurwetenschappen aangetoond. Misschien zijn deze laatste, in tegenstelling tot de harde wetenschappen, alsnog herleidbaar tot psychologische mechanismen?

Uit de wetenschappelijke praktijk blijkt echter dat dit niet het geval is. De psychologie van de taal, kunst of godsdienst heeft bijvoorbeeld nooit de ambitie gehad om de *theorie* van diezelfde domeinen te vervangen. In de onderzoekspraktijk vullen ze elkaar veel meer aan dan dat ze elkaar beconcurreren. In principe zou dit ook voor de evolutionaire psychologie moeten gelden. Het spreekt vanzelf dat een beschrijving van een specifiek menselijk cultureel verschijnsel (neem bijvoorbeeld liefde) in biologische termen (bijvoorbeeld bepaalde hormonen of neuronen) ons niet alles zegt over wat dit verschijnsel voor ons, als mens en existierend wezen, betekent. Op een analoge manier bestaat een kunstwerk uit een aantal fysieke constituenten, maar zegt een beschrijving in dergelijke termen (bijvoorbeeld uit welke houtsoort het kader van een schilderij gemaakt is) ons niets over de *betekenis* van het kunstwerk als kunstwerk. In het volgende hoofdstuk gaan we hier iets dieper op in.

4.3) Verdere Problemen.

Zoals we gezien hebben bestaat de functie van een symbolische vorm erin een symbolische wereld als geheel te construeren. Als gevolg daarvan zal iedere symbolische vorm ook altijd de neiging hebben om zich als hét geheel voor te stellen, en zich te profileren *tegen* andere symbolische vormen. Cassirer gebruikt deze veronderstelling om een aantal mistoestanden binnen de menswetenschappen aan te klagen.

4.3.1) Fysicalisme

De theoretische wereldbeschouwing heeft op een dergelijke manier geprobeerd een zo groot mogelijk terrein van de perceptie van expressie, de wereld van het du, in te palmen (hoewel ze er niet naar streeft haar compleet overbodig te maken), en dit terrein vergroot voortdurend naarmate het theoretisch wereldbeeld zich verder ontwikkeld. Dit is bijvoorbeeld de oorzaak van het feit dat het fysicalisme zo sterk tegen het bestaan van “other minds” gekant is. Het valt hier namelijk de basis van de concurrerende perceptievorm, de ervaring van het *du*, aan.

Cassirer citeert Carnap als voorbeeld.⁴³⁸ Een gevolg van deze tendens is bijvoorbeeld dat culten, riten,... volgens het fysicalisme zoveel mogelijk beschreven dienen te worden in fysische termen, zonder verwijzing naar de betekenis ervan voor het menselijk bewustzijn. Zoals we reeds gezien hebben is een dergelijke situatie onhoudbaar. De mens als existierend en symbolisch wezen zal nooit genoeg hebben aan een dergelijke “verklaring” alleen. De specifieke reden waarom de natuurwetenschappen geneigd zijn dit toch te doen, is historisch verklaarbaar.

In de Middeleeuwen en de Klassieke Oudheid zette men de mens altijd aan de top van een wereldbeschouwelijke hiërarchie. Bij het ontstaan van de nieuwe kosmologie van Copernicus en Galileo werd dit onmogelijk. Het was begrijpelijk dat dit vaak angstige en ontheemde reacties opriep. De taak van de nieuwe filosofie en wetenschap was dus om aan te tonen dat deze kosmologie geen bedreiging vormde voor de mens. Het is typisch dat bij Giordano Bruno de term “oneindigheid” voor het eerst een positieve betekenis krijgt, terwijl ze in het klassieke Griekenland altijd als negatief, beperkend en te vermijden werd beschouwd. Bruno formuleerde dit in een poëtische taal, en Galileo, Descartes, Leibniz en Spinoza werkten dit filosofisch en logisch verder uit.⁴³⁹ De mathematisering van het universum was het instrument bij uitstek om dit te doen en het menselijke intellect opnieuw tot meester over het zijnde uit te roepen.⁴⁴⁰

Het idee van een *mathesis universalis* à la Descartes is dus een doel, en geen startpunt. De bedoeling van de natuurwetenschap is de wereld zo mathematisch mogelijk te maken en zoveel mogelijk te abstraheren van het persoonlijk subjectieve. Paradoxaal genoeg heeft de poging van de mathematische natuurwetenschap om de mens opnieuw in het centrum van het universum te plaatsen voor gevolg dat diezelfde mens als concreet existierend subject steeds meer naar de achtergrond verdwijnt. Het verlaten van de dagdagelijkse betekenisruimte en de focus op de concepten van de mathematische natuurwetenschappen is het middel bij uitstek geworden van de moderne mens om zich meester over het zijnde te kunnen voelen.

⁴³⁸ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 41.

⁴³⁹ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 13-16.

⁴⁴⁰ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 45-46.

4.3.2) Naturalisme

In de negentiende eeuw veranderde de situatie. De biologie leek de fakkel van de wiskunde en de fysica over te nemen. Voor de publicatie van *The Origin of Species* waren er bijvoorbeeld nog geleerden die de hoop op een fysisch-mathematische psychologie uitspraken, daarna niet meer. De biologie leek de grondslag te worden voor een nieuwe antropologie.

Cassirer geeft het voorbeeld van Hyppolite Taine en diens materialisme. Taine wou de menselijke cultuur reduceren tot biologische kenmerken door bijvoorbeeld het ontstaan van kunstwerken te “verklaren” door verwijzingen naar het milieu en landschap waarin ze tot stand gekomen zijn. Zijn manier van redeneren lijkt op het eerste gezicht acceptabel, maar blijkt dat bij nader onderzoek niet te zijn. Taine vertrekt immers van een beschrijving van het landschap in culturele termen (“somber”, “grauw”,...). Hij bezondigt zich dus aan de cirkelredenering die typisch is voor het fysicalisme. Taine vertrekt van het cultuurproduct, vormt het (gedeeltelijk) om in fysische termen, en “verklaart” van daaruit hetzelfde cultuurproduct van waaruit hij vertrokken was. Cassirer is het uiteraard niet eens met Taine. Hij gaat met hem akkoord dat bijvoorbeeld een artiest als Rubens wel degelijk de Vlaamse “essentie” heeft weergegeven. Dit is echter niet mogelijk geworden door empirische observatie van de biologische omgeving, zoals Taine argumenteert, maar wel door de eigen creatie van de artiest. De essentie die uit deze creatie ontstaat vormt een “object” van de cultuurwetenschappen, maar niet op een volledig determinerende manier. De essentie kan nooit perfect samenvallen met het object. De cultuurwetenschappen bestuderen een object aan de hand van noodzakelijk onvolledige representaties ervan. Hoewel dit sterk aan Plato doet denken, is Cassirer niet van mening dat dit achterliggend “object” van de cultuurwetenschappen aanwezig is en klaar staat om waargenomen te worden, maar wel dat dit object op zijn beurt door de cultuurwetenschappen zelf gecreëerd wordt. Wat men in feite doet, is een zekere “natuur”, een bepaalde beschrijving van de wereld, afleiden uit een kunstwerk of een reeks kunstwerken. Het hoeft dus niet te verbazen dat ook het omgekeerde mogelijk is, zoals Taine aangetoond heeft. Het is echter de eerste afleiding die fundamenteel is, niet de tweede.⁴⁴¹

Cassirers kritiek op Taine lijkt op het eerste gezicht misschien wat gedateerd, maar ze kan vrij gemakkelijk getransponeerd worden naar bepaalde tendensen binnen de moderne

⁴⁴¹ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, pp 77-86.

evolutionaire psychologie. Dylan Evans bijvoorbeeld beweert een naturalistische evolutionaire verklaring voor de menselijke emoties te geven, maar wat hij in feite doet is in essentie hetzelfde als Taine. Hij beschrijft emoties bij dieren en prehistorische mensen niet in biologische of fysische termen, maar wel met de specifieke termen en in de specifieke betekenis die emoties (angst, hoop, liefde,...) voor het menselijk bewustzijn hebben. Nadien gaat hij ervan uit dat dit een naturalistische beschrijving is, toont hij de continuïteit van deze beschrijving met die van de moderne mens aan, en concludeert hij dat dit een naturalistisch verklaring van de menselijke emotie(s) is. Net als Taine is hij echter geen stap verder gekomen. Zijn vertrekpunt is hetzelfde als zijn resultaat: een beschrijving van de menselijke emoties in termen van het *du*, niet van het *es*.⁴⁴² Dit probleem doet zich overigens niet alleen voor bij het zogenaamd reductionisme vanuit de cultuurwetenschappen naar de biologie of fysica, maar ook bijvoorbeeld binnen de biologie zelf. Wetten en eigenschappen op moleculair niveau die een invloed hebben op het gedrag van een organisme kunnen enkel maar als wetten worden geïdentificeerd juist doordat ze een invloed hebben op gedrag. Het is dus zeker niet zo dat eerst de wetmatigheden ontdekt worden op een “lager” (genetisch of moleculair) niveau, en dat men daarna nagaat wat de gevolgen zijn op een “hoger” niveau.⁴⁴³

Als we de biologische visie aanvaarden dat de eigenheid van de mens slechts gradueel verschilt van die van andere dieren, en dat deze (culturele) eigenheid louter het gevolg is van aanpassingen aan de omgeving, dan zouden we kunnen verwachten dat de eerste stappen van de menselijke kennis bijna uitsluitend op die buitenwereld gericht zijn. Toch blijkt vanaf het ontstaan van de menselijke cultuur de mens vooral introvert gericht te zijn. Een primitieve kosmologie gaat altijd zij aan zij met een primitieve antropologie, en hoe verder we teruggaan, hoe belangrijker de zelfkennis wordt. Zelfkennis is dus volgens Cassirer een fundamentele *verplichting* (sic) van de mens. Cassirer ziet Sokrates als de eerste filosofische vervulling van dit ideaal. Sokrates is op zoek naar de menselijke natuur, zijn belangrijkste vraag is “Wat is de mens?”. Toch krijgt of vindt hij hier nooit een antwoord op, maar dat is volgens Cassirer juist Sokrates’ punt: we kunnen de menselijke natuur niet ontdekken zoals we de fysische natuur ontdekken. Men kan de mens dus enkel beschrijven via het

⁴⁴² Evans Dylan, *Emotion. The Science of Sentiment*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 204 p.

⁴⁴³ zie Karpinskaia, R.S., *Biological Reductionism and World View*, in: *Soviet Studies in Philosophy* 19 (Summer 1980), pp 49-68.

bewustzijn.⁴⁴⁴ Enkel in onze interactie met andere mensen kunnen we iets over de menselijke natuur te weten komen. Filosofie wordt veranderd van een monoloog naar een dialoog.

Een dergelijke kritiek hoeft overigens niet te impliceren dat er een soort essentiële biologische barrière zou bestaan tussen mens en dier. De mens onderscheidt zich niet van de natuurlijke wereld door verschillende biologische kenmerken, maar wel door functionele. Hij slaagt er door het gebruik van symbolische vormen in om zich bewust te maken van de grenzen van zijn eigen zijn. Het is door dit mediërend principe, de symbolische functie, dat de mens over een vrije wil beschikt. Belangrijk is wel dat dit mediërend principe tegelijkertijd tot zelfvervreemding en vervreemding van het leven leidt. Het specifieke aan de mens is dus niet een of andere essentie onafhankelijk van omgevingsfactoren, maar wel de relatie die hij met de wereld aangaat.⁴⁴⁵

4.3.3) Clifford Geertz en de Naoorlogse Kritiek op een Universele Menselijke Natuur

Het is opvallend dat Clifford Geertz ongeveer een halve eeuw later een soortgelijke kritiek op het naturalisme en het idee van een universele Menselijke Natuur formuleerde. Het idee van een dergelijk universeel menselijk bouwplan ontstond volgens hem tijdens de verlichting, als anaalogie met de mathematische structuur van het fysische universum. Het laat zich dan ook als volgt formuleren: *“There is, in brief, a human nature as regularly organized, as thoroughly invariant, and as marvellously simple as Newton’s universe.”*⁴⁴⁶ De menselijke cultuur zou een soort toneel zijn, met in essentie uniforme mensen/mensen/acteurs die kleren aandoen en een rolletje spelen. Dat brengt met zich mee dat alle variaties in de menselijke natuur die beperkt zijn tot een bepaalde regio, sekse, leeftijd,... gezien worden als onnodige ballast. Alleen wat universeel is, wordt als werkelijk menselijk beschouwd. Geertz antwoordt daar het volgende op.

*“That what man is may be so entangled with where he is, who he is, and what he believes that it is inseparable from him”.*⁴⁴⁷

en iets verder:

⁴⁴⁴ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 1-5.

⁴⁴⁵ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 24-27 & Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 58-70.

⁴⁴⁶ Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p 34.

⁴⁴⁷ Ibid. p 35.

“Undirected by culture patterns –organized systems of significant symbols- man’s behaviour would be virtually ungovernable, a mere chaos of pointless acts and exploding emotions, his experience virtually shapeless.”⁴⁴⁸

Een lijn trekken tussen wat natuurlijk en onveranderlijk is en wat contingent is aan de mens, is het menselijk bestaan zelf ontkennen.⁴⁴⁹ Men kan de Mens dus niet zoeken achter, onder, of verder dan zijn concrete gewoonten en overtuigingen.

Een populaire visie op de relatie tussen biologie en cultuur is dat de mens evolueerde, volgens de principes van natuurlijke selectie bij dieren, tot bijna helemaal hetzelfde dier als dat we vandaag zijn, dat dan plots, op een “magisch” moment, relatief recent, cultuur uit de lucht kwam vallen (door bijvoorbeeld een vrij marginale genetische wijziging), en dat de cultuur vanaf dat moment alles overnam. Feit is echter dat er aanwijzingen zijn dat het de mens miljoenen jaren kostte om cultuur te ontwikkelen. Er moet dus een zeer grote en betekenisvolle overlapping tussen de “mens” als zuiver biologisch wezen en de mens als symbolisch, cultureel wezen geweest zijn. Geertz concludeert hieruit dat een universele menselijke natuur niet kan bestaan, aangezien de mens als natuurlijk wezen zodanig geëvolueerd is dat ze niet meer zonder cultuur kan. Een volk zonder cultuur zou niet bestaan uit edele wilden, maar uit monstrositeiten die nauwelijks zouden weten wat doen.⁴⁵⁰ *“To be human is not to be Everyman, it is to be a particular man.”⁴⁵¹*

4.4) Feiten en Transcendentale Geschiedenis

Kant schreef in de *Kritik der Urteilkraft* dat het verschil tussen mogelijk en reëel typisch was voor de menselijke kennis, en Cassirer is het hiermee eens. De basis van dit onderscheid is volgens hem het verschil tussen de begrippen “concept” (dat vergelijkbaar is met “vorm”) en “intuïtie” (dat min of meer hetzelfde betekent als “inhoud”). Dit is mogelijk omdat een symbool een betekenis heeft die volledig los staat van de fysieke wereld. Kleine kinderen en sommige psychiatrische patiënten, die vaak niet met hypothetische (en dus zuiver symbolische) situaties om kunnen gaan, zijn een illustratie van het tegendeel.

⁴⁴⁸ Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p 46.

⁴⁴⁹ Ibid. p 36.

⁴⁵⁰ Ibid. pp 46-53.

⁴⁵¹ Ibid. p 53.

Feiten worden vaak gezien als zuiver reëel. Men gaat er vaak van uit dat er aan een feit niets hypothetisch kan of mag zijn. Van een goede wetenschappelijke theorie wordt vaak gezegd dat ze enkel op feiten zou mogen gebaseerd zijn, maar wat zijn dergelijke feiten nu juist? Het blijkt dat wetenschappelijke feiten pas als dusdanig geïnterpreteerd kunnen worden wanneer er toch tenminste een symbolisch element in aanwezig is. In de wetenschap lijken hypothetische feiten vaak een cruciale rol te spelen. Cassirer geeft het voorbeeld van de introductie van negatieve, irrationele en irreële getallen in de wiskunde, en de ontwikkeling van de nieuwe meetkundes. Iets gelijkaardigs geldt voor ethische theorievorming. Plato's *Republiek* is hier het archetypisch voorbeeld van.⁴⁵² Feiten impliceren dus altijd symbolen. Bovendien impliceren, zoals we gezien hebben, symbolen ook altijd subjectiviteit, zodat feiten automatisch ook een zekere mate van subjectiviteit met zich meebrengen.

Cassirer is zonder meer tegen het idee van een geschiedschrijving die louter gebaseerd zou zijn op materiële feiten.⁴⁵³ Ieder feit heeft immers een symbolische component, en dus impliceert een geschiedkundig feit ook altijd ook symbolisch element, in dit geval een interpretatie, een zoektocht naar het zelf beleven van het verleden. Het is duidelijk dat het hier niet gaat om een soort verleden *an sich*. Wat is geweest krijgt telkens opnieuw een nieuwe betekenis wanneer we er vanop het heden op terugkijken en in een bepaalde algemene geschiedkundige context plaatsen.⁴⁵⁴

De geschiedschrijving als wetenschappelijke discipline werd volgens Cassirer volwassen bij Vico en Herder. Hiervoor was de drang naar de oorsprong der dingen eerst en vooral mythisch van karakter. De mythe was de eerste poging om een chronologische orde der dingen op te stellen. De eerste stap naar de moderne geschiedschrijving werd gezet met Thukydides, de vervolmaking ervan vond plaats door Leopold von Ranke, die strikt bij de historische feiten wou blijven. Dit brengt ons bij een probleem: wat is precies een *historisch* feit? Cassirer gaat dieper in op het verschil tussen een fysisch en een historisch feit. De fysica is in essentie experimenteel en gericht op meten: objecten zijn altijd aanwezig en klaar om gemeten te worden. Een historisch feit bestaat enkel uit herinnering. Een gebeurtenis of ding uit het verleden krijgt hierdoor een nieuw en ideëel bestaan. Een historisch feit wordt dus

⁴⁵² Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 56-59.

⁴⁵³ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 17.

⁴⁵⁴ Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, p 76.

“ontdekt” door ideële reconstructie en niet door empirische observatie. De wiskundig ingestelde wetenschappen bepalen hun object a priori, ze richten hun vragen. De historicus zit echter in een andere situatie. Hij is overgeleverd aan documenten, en is dus veel meer dan een fysicus werkzaam in de menselijke, symbolische wereld.⁴⁵⁵

Dit alles lijkt op het eerste gezicht vrij vanzelfsprekend, maar wordt desalniettemin vaak over het hoofd gezien. Men zoekt het verschil tussen de harde wetenschappen en de geschiedschrijving vaak in de methode, die volgens Cassirer bij beide disciplines hetzelfde is. Filosofen als Windelband en Rickert hebben het verschil tussen fysica en geschiedschrijving gesitueerd in de methode. De eerste zou nomothetisch zijn, de tweede ideografisch. De eerste zou zich dus bezig houden met universalia, de tweede met particularia. Het probleem met een dergelijke opvatting is dat particularia en universalia in het algemeen gesproken nooit van elkaar gescheiden kunnen worden. Ze zijn elkaars mogelijkheidsvoorwaarden. Denken is bijna per definitie altijd universeel, en ook bijvoorbeeld een geoloog heeft het over specifieke perioden en specifieke gebeurtenissen.

De geschiedschrijving bestaat volgens Cassirer uit zowel empirische als symbolische reconstructie van de geschiedenis. Natuurlijke geschiedenis, zoals die bijvoorbeeld door geologen of paleontologen beoefend wordt, bestaat enkel uit empirische reconstructie. De historicus daarentegen moet zorgen voor een echte *wedergeboorte* van het verleden, door middel van een voortdurend proces van interpretatie en herinterpretatie. Cassirer geeft het beeld dat wij van Sokrates hadden en hebben als voortdurend. De historische Sokrates is voortdurend opnieuw en telkens in andere gedaanten opgedoken in de geschiedenis. Er is een Sokrates van Plato, van Xenophon, een Stoicijnse, een Skeptische, een mystieke, een rationalistische en een romantische Sokrates. Hetzelfde geldt mutatis mutandis ook voor Plato, en eveneens voor personen of gebeurtenissen uit de zuiver politieke of sociaal-economische sfeer. Voor al deze verschillen geldt dat ze niet afkomstig zijn van een verschillende empirische observatie, maar van een verschillende interpretatie, een andere inleving in de symbolische leefwereld van de mens. Cassirer geeft een meningsverschil tussen Ferrero en Theodor Mommsen in verband met de geschiedenis van het Romeinse Rijk, dat volledig gebaseerd blijkt te zijn op een verschillende interpretatie van Cicero als mens, als voorbeeld. De realiteit van de menselijke cultuurproducten is dus in de eerste plaats

⁴⁵⁵ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 172-174.

symbolisch, niet fysisch. Het specifieke aan deze historische symbolische realiteit is dat ze levend moet gehouden worden en continu herboren, wil ze blijven bestaan. Geschiedschrijving vereist dus subjectieve betrokkenheid. Toch betekent dit niet dat de historicus zomaar overal vrij zijn eigen opinies tot uiting mag of moet brengen. Cassirer citeert Ranke en Schiller als voorbeeld van hoe het wel moet. Volgens Ranke is de historicus geen rechter, maar wel een *juge d'instruction*, die bewijs verzamelt, interpreteert en aanbiedt.

Het elimineren van “antropologische” elementen is volgens Cassirer, die hierin Max Planck volgt, geen neveneffect of onaangenaam gevolg van de (beta-) wetenschap, maar juist de essentie ervan. De geschiedschrijving daarentegen is alleen mogelijk binnen de menselijke, symbolische wereld. Ze is dus een vorm van zelfkennis, die echter niet egocentrisch is, maar ons bevrijdt van het éne, bepaalde moment. Zelfs als we alle mogelijke wetten en oorzaken zouden kennen, dan zouden we nog de essentie van de mens, de specifieke manier hoe iemand leeft in een symbolisch universum, niet kunnen *zien*.⁴⁵⁶

4.5) Cassirer en Husserl

Deze formulering doet sterk denken aan Husserls opvatting over transcendentale geschiedenis. Cassirer heeft de *Philosophie der Symbolischen Formen* beschreven als een ideële, transcendentale geschiedenis.⁴⁵⁷ Net als Cassirer wil ook Husserl een geschiedenis van binnenuit schrijven, een geschiedenis die niet blijft steken bij de zogenaamde “externe” feiten, maar een geschiedenis die voor ons een zeer duidelijke *betekenis* heeft.⁴⁵⁸ De geschiedenis is dus bij uitstek subjectief. Een objectieve geschiedenis, waarbij de historicus een onbetrokken waarnemer blijft is, voor zover ze al mogelijk is, filosofisch volstrekt irrelevant.

De subjectivistische, transcendentale benadering van de geschiedschrijving beschikt als gevolg van haar subjectiviteit over een specifieke methode. Men probeert er niet een voor eens en altijd geldende, statische en onveranderlijke versie van wat gebeurd is te geven. De transcendentale geschiedschrijving verloopt veeleer volgens wat Husserl een zig-zag-patroon

⁴⁵⁶ Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, pp 175-205.

⁴⁵⁷ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 75.

⁴⁵⁸ Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated and with an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, pp 18 & 71.

noemt.⁴⁵⁹ De filosoof of historicus interpreteert de geschiedenis, deze geïnterpreteerde en betekenisgeladen geschiedenis verandert op zijn beurt het denken van de filosoof, die daardoor de geschiedenis opnieuw op een andere manier benadert,... De geschiedschrijving is dus, net als de geschiedenis zelf, een proces dat nooit af is en ook nooit objectief geldig. Cassirer past deze methode voortdurend toe. Zijn behandeling van Galileo is hier een perfect voorbeeld van. Cassirer laat Galileo als het ware spreken voor een zaak, de idealisering van de natuur, waarmee de historische Galileo, die er van overtuigd was dat hij de wáre, echt bestaande natuur ontdekt had, absoluut niet akkoord mee zou gaan. Toch levert dit geen problemen op, aangezien Cassirer niet bezig is met geschiedenis “zoals ze eigenlijk geweest is”, maar met een subjectivistische, transcendentale geschiedenis.⁴⁶⁰

De geschiedenis is, zowel volgens Cassirer als volgens Husserl, geen afstandelijk object-achtig zijnde, maar een levend en veranderend onderdeel van en zelfs een mogelijkheidsvoorwaarde voor het menselijk denken, niet in het minst voor filosofie. Het is niet voor niets dat Husserl in de *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* een geschiedkundige benadering gebruikt om de transcendentale fenomenologie als filosofisch project te presenteren. Ook Cassirer was ervan overtuigd dat filosofische vooruitgang enkel mogelijk is door een kritische reflectie van de filosofie op haar eigen geschiedenis.⁴⁶¹ Hij is hier zelf zeer consequent in. De meeste van zijn hoofdstukken beginnen met een historische inleiding op het te behandelen thema, waarbij Cassirer telkens opnieuw probeert duidelijk te maken dat zijn aanpak noodzakelijk is. Dit kan misschien arrogant overkomen, maar het is het niet. Door dergelijke historische inleidingen plaats Cassirer zich zelf middenin de geschiedenis, presenteert hij zichzelf als een “functionaris” ervan in plaats van als een volstrekt originele ivoren-torenfilosoof die buiten de maatschappij en de geschiedenis staat.

De notie van transcendentale geschiedenis heeft een belangrijk gevolg voor de natuur van de filosofie. Een transcendentale methode impliceert bij uitstek een persoonlijke filosofie. De filosoof is verplicht zelf te interpreteren en betekenis te geven, en moet dit op een strikt

⁴⁵⁹ Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated and with an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, p 58.

⁴⁶⁰ Solmitz, Walter, *Cassirer on Galileo: an Example of Cassirer's Way of Thought*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 741-749.

⁴⁶¹ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 16.

persoonlijke manier doen. Dat wil niet zeggen dat een filosoof niet in dialoog mag treden over zijn of haar ideeën, maar wel dat de uiteindelijke betekenis van het filosofisch systeem een persoonlijke kwestie is. Dit is de enige manier waarop een filosofisch systeem een betekenisvol geheel kan zijn. Een streven naar objectivatie en onpersoonlijkheid, door het opdelen van problemen in gespecialiseerde deelproblemen die door van elkaar onafhankelijke specialisten behandeld worden, kan volgens Cassirer en Husserl geen filosofisch relevant resultaat opleveren. Voor Husserl moet iedere filosofische vorm van kennis of wijsheid zelfs noodzakelijker wijs persoonlijk zijn.⁴⁶²

4.6) Cassirer en Fenomenologie

Hun gedeelde opvatting over transcendentale geschiedenis is overigens niet de enige overeenkomst tussen Cassirer en Husserl. Cassirer doet in de *Philosophie der Symbolische Formen* in feite aan fenomenologie. Het derde deel heet niet toevallig *Phänomenologie der Erkenntnis*. Hij laat heel bewust de vraag naar de verwijzing van bijvoorbeeld de mythe weg, om ze in haar werkelijke gedaante, zoals ze *verschijnt* aan de primitieve mens, te bestuderen. Cassirer zelf heeft dit overigens zelf vergeleken met de Husserliaans *epochè*⁴⁶³, en hij heeft daarnaast ook zijn *Essay on Man* beschreven als een fenomenologie van de menselijke cultuur.⁴⁶⁴ Husserl van zijn kant vertoont sterke overeenkomsten met Cassirer wanneer hij het heeft over de opbouw van de wereld als geheel, de constructie van een wereldbeeld. Ook bij Husserl is de visie van de wereld als een geheel, als een *Alleinheit* in plaats van louter een opeenstapeling van dingen, een *Allheit*. Zonder deze opvatting van het zijnde als universum was de moderne wetenschap niet mogelijk. Deze eenheid ontstaat bij Husserl bovendien grotendeels met behulp van dezelfde concepten als diegene die Cassirer gebruikt, zij het in een iets andere hiërarchie. Husserl vertrekt van een universele causaliteit, en leidt daaruit verdere begrippen uit af, de ruimte-tijd als vorm, het onderscheid vorm-materie en als laatste de *horizon*, een concept dat de mathematische natuurwetenschap, met Galileo op kop, toeliet de oneindigheid te denken.⁴⁶⁵ Hoewel Cassirer niet over een concept als “horizon” beschikte, legde ook hij de nadruk op de mogelijkheid die de mathematisering van de natuur bood om de

⁴⁶² Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, Translated by Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1999, p 2.

⁴⁶³ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 88.

⁴⁶⁴ Kaufmann, Fritz, *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, p 825.

⁴⁶⁵ Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated and with an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, pp 31-35.

materiële oneindigheid begrijpbaar te maken.⁴⁶⁶ Hij interpreteerde niet toevallig het Kantiaans *Ding an sich* als een horizon van kennis.⁴⁶⁷

Er is dus een sterke link tussen Cassirer en de fenomenologie. Volgens Fritz Kaufmann vindt de gelijkenis met Husserl voor een stuk zijn oorsprong in Paul Natorps *Einleitung in die Psychologie nach Kritischer Methode* uit 1888, de basis voor het Marburg-neo-Kantianisme.⁴⁶⁸ Ook Merleau-Ponty vermeldde in de *Phénoménologie de la Perception* dat hij sterk beïnvloed was door Cassirer.⁴⁶⁹ Toch zijn er ook een aantal belangrijke verschillen tussen Cassirer en de fenomenologie. Ten eerste is er bij Cassirer en het neo-Kantianisme in het algemeen geen uitgewerkte theorie over het subject op zichzelf⁴⁷⁰, zoals dat bij Husserl wel het geval is. Dit subject op zichzelf heeft bij Cassirer geen specifieke structuur. Voor Cassirer is het subject enkel grijpbaar in zijn objectivaties.⁴⁷¹ Ten tweede heeft, vergeleken met de fenomenologie, de verschijning bij Cassirer een iets andere structuur. Ze is immers onderverdeeld in symbolische vormen die met elkaar interageren. Hoewel dit onderscheid zeker niet te absoluut mag worden geïnterpreteerd, is het er wel degelijk. Bij Husserl en de fenomenologie is een dergelijke onderverdeling pertinent afwezig. Het derde punt is de nadruk die Cassirer herhaaldelijk legt op de *constructie* van kennis en ervaring, wat in tegenspraak lijkt met het motto van de fenomenologie om, zoals Husserl het formuleert in de *Logische Untersuchungen*, terug te gaan naar “de dingen zelf”.⁴⁷² Toch mag vooral dit laatste verschil niet overdreven worden. Dat de menselijke geest zijn symbolische wereld construeert wil daarom nog niet zeggen dat het menselijk individu dat ook doet. Mythische symbolen worden nooit of te nimmer gezien als het werk van mensen, maar altijd als gegeven door de goden of gewoon direct aanwezig. Pas achteraf, wanneer men in een wetenschappelijk stadium zit, (zoals Cassirer zelf) kan men dergelijke symbolen als menselijke constructies beschouwen. Cassirer zegt bijvoorbeeld wel dat het subject zichzelf construeert, maar dit is enkel een manier van spreken die binnen een bepaalde filosofische visie, waarin het begrip

⁴⁶⁶ cf. supra.

⁴⁶⁷ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 64.

⁴⁶⁸ Kaufmann, Fritz, *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 801-802.

⁴⁶⁹ Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, p 42.

⁴⁷⁰ Dit dient echter genuanceerd te worden. Cassirers filosofie vraagt mijns inziens wel degelijk om een theorie over het subject op zichzelf, zij het dan een minimalistische theorie. Cf. infra.

⁴⁷¹ Kaufmann, Fritz, *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, p 806.

⁴⁷² Ibid. p 818.

“subject” een essentiële rol speelt. Cassirer kan niet anders dan zeggen dat het subject zichzelf construeert, omdat hij anders gedwongen zou zijn om te zeggen dat het *wordt* geconstrueerd, wat de mogelijkheid opent voor de vraag: door wie of wat? Cassirer zou dan gedwongen zijn om een extern principe in te voeren, wat hem tot dogmatische metafysica zou leiden. Spreken over het subject dat zichzelf construeert, of over de mens die zelf de symbolische wereld creëert waardoor hij nu juist geconstrueerd wordt als mens (want de mens is een symbolisch wezen), is dus een paradox die noodzakelijk is in Cassirers filosofie.

4.7) De Mythe

Zoals reeds gezegd kan men pas de volledige betekenis van Cassirers concepten vatten wanneer men ze toepast op een concrete situatie. In Cassirers eigen werk is zijn studie over de mythe voor ons het interessantst, omwille van verschillende redenen. Ten eerste is de mythe de symbolische vorm die het best een beeld geeft van een samenleving als geheel. In een mythisch georiënteerde samenleving zijn taal, kunst, wetenschap, zingeving,... nog sterk met elkaar verstrengeld. Het is dus mogelijk om op basis van één symbolische vorm, de mythe, een karakterisering te geven van een samenleving als geheel, en dit is precies wat de bedoeling is van een transcendente menswetenschap.⁴⁷³ Op het eerste zicht lijkt dit te impliceren dat een dergelijke aanpak enkel toepasbaar is op primitieve samenlevingen, maar dit is slechts schijn. Ten eerste zijn alle symbolische vormen, en dus ook onze huidige samenleving, gegrondvest in de mythe.⁴⁷⁴ Ten tweede is de mythe, net als bijvoorbeeld het *es* en het *du*, een *functioneel* concept. De studie van de mythe is bij Cassirer niet de studie van de mythe omdat ze een specifiek onderwerp of gegeven object bestudeert, maar omdat ze haar “onderwerp” tot haar object *maakt*. Het zou dus in principe ook mogelijk moeten zijn om een modernere en/of complexere samenleving te karakteriseren op dezelfde manier als een primitieve, al is het binnen het bestek van deze thesis niet duidelijk hoe dit precies mogelijk zou kunnen.

Cassirers tweede deel van de *Philosophie der Symbolischen Formen*, en in iets mindere mate *Sprache und Mythos*, staan dus centraal in onze probleemstelling. De lezer wordt dan ook

⁴⁷³ Deze uitdrukking heeft nood aan een beetje nuancering. Zoals we verder zullen zien, is het studie-object van een transcendente menswetenschap zoals we die hier proberen ontwikkelen, niet de samenleving op zich, maar nog steeds het subject. Het doel is echter om dit subject in zijn geheel te kennen binnen samenlevingen die niet de onze zijn. Daarom is het belangrijk dat we, *gericht naar het subject*, een beeld krijgen van deze samenleving als geheel.

⁴⁷⁴ Zie bijvoorbeeld Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 92.

sterk aangeraden om in de bijlage de samenvatting van Cassirers werk over de mythe te lezen. Hier kunnen we volstaan met een korte karakterisering.⁴⁷⁵

Mythen worden vaak “verklaard” door ze te reduceren tot een nevenverschijnsel of een gevolg van iets anders, bijvoorbeeld taal, psychologische ontwikkeling, sociale of materiële omgeving. Cassirer wil niets van dit alles. In plaats van een extern criterium wil hij de mythe benaderen door middel van een intern criterium. Hij laat de vraag naar de concrete verwijzing van de mythische symbolen vallen, en gaat op zoek naar hun betekenis, die te vinden is in hun onderlinge relatie. Cassirer volgt hier in een sterke mate de methodologie van Husserl.⁴⁷⁶

Cassirer past vervolgens de principes toe die we hierboven toegelicht hebben. Ten eerste is zijn aanpak gericht op het *du*, dat wil zeggen, op de concrete betekenis van (mythische) symbolen voor het subject. Dit heeft twee concrete gevolgen. De filosofie der symbolische vormen is ten eerste (uiteraard) een filosofie van symbolen, in tegenstelling tot bijvoorbeeld een materiële filosofie als die van Marx. Dit wil niet zeggen dat Cassirer geen rekening houdt met materiële factoren. Hij doet dit wel degelijk, maar deze materiële factoren komen enkel maar aan de oppervlakte wanneer ze een ideële en symbolische betekenis hebben voor het subject. Materie en symbool zijn in de mythe nog sterk met elkaar verstrengeld. Het zijn twee kanten van dezelfde medaille, en Cassirer benadert de medaille van de symbolische kant. Aangezien hij er de nadruk op legt dat (ideeel) symbool en (materiële) verwijzing in het mythisch denken niet van elkaar kunnen gescheiden worden, kan men niet zeggen dat materiële factoren genegeerd worden. Het is echter wel zo dat deze materiële factoren behandeld worden aan de hand van een specifieke symbolische interesse.

Ten tweede vertrekt Cassirer altijd vanuit het subject, wat hem contrasteert met bijvoorbeeld de aanpak van Foucault. Bij Foucault zijn bepaalde structuren van en binnen de samenleving gegeven, en wordt het subject geconstrueerd aan de hand van die structuren. Cassirer daarentegen heeft het nooit rechtstreeks over de samenleving als geheel. Hij vertrekt vanuit het subject, maar op een speciale manier. Cassirers subject is geen essentialistisch subject, maar een historisch. Hij beschrijft hoe dit subject zelf geconstrueerd wordt. Dit resulteert opnieuw in een paradox die typisch is voor de filosofie van Cassirer. Enkel vanuit een

⁴⁷⁵ Voor uitgebreide paginaverwijzingen, zie de samenvatting in bijlage.

⁴⁷⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 16.

standpunt dat het subject op een bepaalde manier vooronderstelt, een standpunt zoals dat van de filosofie der symbolische vormen, kan men de constructie van het subject beschrijven. In feite vertrekt Cassirer van een soort subject *an sich*, een subject waarover in essentie niks kan gezegd worden, maar dat wel nodig is om de constructie van een historisch subject mogelijk te kunnen maken. Terwijl bij Kant het subject nog in zekere zin “gevuld” is, doordat de categorieën als eeuwige en universele eigenschappen (of toch tenminste mogelijkheden van eigenschappen) ervan gelden, is dit bij Cassirer niet meer het geval. Zijn subject als startpunt is volledig “leeg”, en wordt pas ingevuld in de geschiedenis zelf. Het feit *dat* er een dergelijk eeuwig subject *an sich* nodig is, blijft echter.

Cassirers methode methode is, naast gericht op het *du*, ook gebaseerd op het idee van het geheel, en in iets mindere mate op dat van het doel.⁴⁷⁷ Het geheel komt voortdurend terug in zijn filosofie. Het enige dat op een absolute manier over het subject kan gezegd worden, is dat het een geheel is. Cassirer verantwoordt dit niet. Het is één van zijn premissen, en het stelt hem in staat de veelheid van de menselijke cultuur op een transcendente manier te denken. Doordat we niet meer voortdurend onder druk staan om de eenheid van het subject te bewijzen, kunnen we de verscheidenheid op een andere manier behandelen. Als de eenheid van het subject een premisse is, moeten we immers enkel zoeken naar de mogelijksvoorwaarden die ervoor zorgen dat de veelheid in een eenheid gearticuleerd kan worden. Wanneer ze geen premisse is, moeten we haar telkens opnieuw bewijzen, bij voorkeur volgens een op voorhand vaststaande methode. In de menswetenschappen in het algemeen en in de mythologie nog meer dan ergens anders blijkt echter dat, vanaf het moment dat men dacht dat er een algemene “oergrond” voor de mythe geformuleerd was, er altijd particuliere mythes bleken op te duiken die niet in een dergelijk schema pasten, en dus moesten beschouwd worden als afwijkingen of perversies.⁴⁷⁸ In een transcendente mythologie kan dit niet het geval zijn.

Concreet behandelt Cassirer de mythe dus op de volgende manier: hij neemt de eenheid van het mythisch subject als premisse, en gaat op zoek naar de mogelijksvoorwaarden ervan. Die mogelijksvoorwaarden lopen voor een stuk parallel met de Kantiaanse categorieën, maar niet helemaal. Hij deelt ze op in drie deelgebieden: de mythe als denkvorm, als vorm

⁴⁷⁷ Voor de rol van het doel, cf. supra.

⁴⁷⁸ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 25-26.

van *Anschauung* en als levensvorm. We behandelen ze hier in dezelfde volgorde als Cassirer zelf.

4.7.1) Mythe als denkvorm

Cassirer heeft het eerst over het mythisch *object*. Dit verschilt van het wetenschappelijk object door zijn vluchtigheid en zijn intieme verbondenheid met symbool en taal. Voorstelling, rite, verwijzing en object zijn nog niet van elkaar te onderscheiden. Cassirer formuleert het op de volgende manier: “*Das Bild stelt “die Sache” nicht dar, es ist die Sache*”⁴⁷⁹ en “*Der Tanzer ist der Gott, wird zum Gott*”.⁴⁸⁰ Bovendien zijn mythische objecten nog niet vaststaand. Een object kan in het mythisch denken zonder problemen transformeren in een ander object, zonder dat er een gemeenschappelijke substantie (bijvoorbeeld atomen) moet verondersteld worden waaruit beide objecten zijn samengesteld. Diezelfde vaagheid geldt ook voor het onderscheid tussen eigenschap en substantie.

Het mythisch object verschilt dus op een fundamentele manier van het wetenschappelijk object. Hetzelfde geldt voor het mythisch causaliteitsbegrip. De werkelijkheid is in de mythe niet opgesplitst in verschillende “dingen” die oorzaak of effect kunnen zijn van elkaar. Ze wordt veel meer als een organisch geheel gezien, wat een veel vrijer causaliteitsbegrip met zich meebrengt. Alles kan in principe alles veroorzaken, en een principe als bijvoorbeeld opeenvolging in de tijd of nabijheid in de ruimte zijn niet altijd noodzakelijke voorwaarden.

Het verschil tussen de verschillende symbolische vormen zit volgens Cassirer niet zozeer in de categoriën die gebruikt worden (categoriën als ruimte en tijd bijvoorbeeld komen in elke symbolische vorm voor), maar wel in de manier waarop ze gebruikt worden. Cassirer noemt dit hun modaliteit (*Modalität*). In de wetenschap zorgen deze principes ervoor dat dingen ingebed worden in een netwerk van (meestal causale) relaties. In de mythe worden particularia “samengesmolten” in een aantal concrete beelden. Daardoor krijgen categorieën als hoeveelheid, kwaliteit en gelijkenis een essentieel andere invulling, met als rode draad de veel lossere en minder gestructureerde invulling van de mythische categorieën.

4.7.2) Mythe als vorm van *Anschauung*

⁴⁷⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 50.

⁴⁸⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 52.

Net zoals Kant analyseert Cassirer ook de mythe als vorm van intuïtie (*Anschauung*). Hij doet dit op basis van de categorieën ruimte, tijd en getal. Opnieuw zien we dezelfde algemene lijn terugkomen. De mythische tijds- getal en ruimtebegrippen zijn in minder strak afgelijnd, en substantiëler, minder ideëel dan hun wetenschappelijke tegenhangers.

Cassirer heeft echter nog een andere categorie van *Anschauung*, die, in tegenstelling tot de vorige, bij Kant in het geheel niet voorkomt, en die de absolute basis vormt voor het mythisch wereldbeeld. Het gaat hier om de zogenaamde grondtegenstelling tussen het Heilige en het Profane. Hij verwijst als illustratie naar het bekende begrip “mana” bij de polynesiërs. “Mana” is geen kracht, substantie of godheid, zoals men vroeger vaak dacht, maar verwijst naar een ervaring van het “ongewone”, het “heilige”. Soortgelijke begrippen vindt men overal ter wereld terug. Het is opvallend dat ze volstrekt neutraal zijn ten opzichte van een heel aantal ons bekende onderscheiden (het taalkundig onderscheid substantief-adjectief, wat ervoor zorgt dat het begrip quasi onvertaalbaar is). Volgens Cassirer is dit de meest oorspronkelijke en fundamentele vorm van mythische categorisering.

4.7.3) Mythe als levensvorm.

Dit is mijns inziens de interessantste van deze deelgebieden. Hierin wijkt Cassirer het verst af van Kants standpunt, en formuleert hij een aantal heel eigen principes. Het is ook binnen dit deelgebied dat Cassirer de constructie van het subject behandelt. Hij klaagt het feit aan dat binnen de studie van de mythe de ideeën van het ik en de ziel vaak worden voorondersteld. Volgens Cassirer worden deze echter gecreëerd door middel van symbolische vormen. Ziel en wereld, geest en materie bestaan weliswaar al in zekere zin in het mythisch bewustzijn, maar ze zijn nog vloeiend en lopen vaak in elkaar over. Zo wordt de ziel bijvoorbeeld vaak als iets materieel gezien, en materie als beziel. De ontwikkeling van werktuigen zal ervoor zorgen dat dit onderscheid scherper gesteld wordt. Hetzelfde geldt ook voor ziel en zelf. Het zelf valt niet altijd samen met die ziel zoals dat in het bewustzijn van de hedendaagse mens het geval is. De ziel is vaak onderverdeeld in verschillende sferen, waarvan er slechts één geassocieerd wordt met het zelf, en andere sferen een soort van vreemde invloed aanduiden die *intern* aanwezig is binnen het eigen zijn, bijvoorbeeld een demon of iets soortgelijks. Pas door de ontwikkeling van vaststaande en duidelijke godsbegrippen kan het zelf zich “vastzetten”, en na verloop van tijd samenvallen met de ziel.

Tot nu toe hebben we het vooral over het individu gehad. We mogen echter niet vergeten dat het individu, het vaststaand zelf als zodanig, iets is wat op de mythische samenleving niet echt toepasbaar is. Net als zovele andere onderscheiden is ook de dichotomie tussen individu en samenleving nog niet scherp afgesteld. Het individu valt in grote mate samen met de samenleving, wat uitgedrukt wordt in de principes van totemisme, cultus, rite en offer.

4.8) Cassirer en Wereldbeelden

We hopen dat uit de vorige pagina's duidelijk is geworden dat de cultuurfilosofie van Ernst Cassirer een basis kan vormen voor een transcendentale en/of fenomenologische menswetenschap. Nu moeten we nog aantonen wat dit met het begrip "wereldbeeld" te maken heeft, en waarom dit begrip zo essentieel is voor een dergelijke wetenschap. Het antwoord ligt in het thema dat bij Cassirer, en volgens Cassirer zelf ook bij Kant, centraal staat: het idee van het geheel.

Het lijkt op het eerste gezicht misschien wat vreemd om een filosoof als Cassirer te associëren met wereldbeelden. Cassirer heeft immers nooit het begrip zelf gethematiseerd of tot onderwerp van studie gemaakt, dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld Dilthey (*Weltanschauungslehre*) of Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen*). Toch is wat Cassirer geschreven heeft zeer relevant voor dit thema, misschien zelfs juist omwille van het feit dat hij het begrip *Weltanschauung* of *Weltbild* niet nadrukkelijk gethematiseerd heeft. Zoals we in de volgende hoofdstukken zullen zien, is het begrip "wereldbeeld" niet zomaar een neutrale term. Het concept kent een bewogen geschiedenis, het stond in het middelpunt van filosofische twisten. Toch, of misschien juist daardoor, is er nooit een min of meer aanvaarde definitie geweest. Iedere denker die de term gebruikte deed dat op zijn of haar specifieke manier, wat voor heel wat spraakverwarring gezorgd heeft. Jaspers is hier het voorbeeld bij uitstek van. Vanaf de publicatie van diens *Philosophie der Weltanschauungen* werd het quasi onmogelijk om het begrip "wereldbeeld" te gebruiken zonder zich meteen tot een bepaald filosofisch "kamp" te bekennen.

Ondertussen is er bijna een eeuw voorbij en heeft het begrip "wereldbeeld" ook in het Nederlands een behoorlijke evolutie ondergaan. Ondanks het feit dat het afkomstig was van het Duitse *Weltanschauung* heeft het toch over het algemeen een iets ander, meer cognitief en minder persoonlijk en emotioneel karakter. Het stemt dus meer overeen met zijn Duitse tegenhanger "*Weltbild*" dan met "*Weltanschauung*". Toch worden "wereldbeeld" en

“*Weltanschauung*” vaak als synoniemen gebruikt, wat de verwarring er niet minder op maakt. Over het algemeen kunnen we ook voor het Nederlandse taalgebied, misschien zelfs nog meer dan het Duitse, stellen dat het begrip “wereldbeeld” wel vrij vaak gebruikt wordt, niet alleen binnen de filosofie, maar dat er nog steeds geen “neutrale” definitie voorhanden is. Dit hoeft ook niet te verbazen. Als iemand als Leo Apostel het begrip “wereldbeeld” vooral als cognitief beschouwt, dan impliceert dat meteen dat volgens diezelfde Apostel een wereldbeeld in grote mate cognitief, rationeel en wetenschappelijk *moet zijn*. Een definitie van het begrip “wereldbeeld” heeft dus altijd ook een zekere morele component, wat ervoor zorgt dat iedere definitie ook meteen een bepaald standpunt met zich meebrengt, en het daarom moeilijk heeft om algemeen aanvaard te worden

Wat kan Cassirer nu bijdragen aan dit debat? Ten eerste is het feit dat hij de term zelf niet filosofisch thematiseert een voordeel, omdat hij niet onmiddellijk tot een “kamp” behoort en daarom toch een min of meer neutralere definitie mogelijk maakt. Die mogelijkheid wordt nog versterkt door de “breedte” van Cassirers theorie. Doordat hij het zowel over wetenschap, kunst, mythe en religie heeft, is er voor elk wat wils. Wie dat wil kan ook binnen het raamwerk van de *Philosophie der symbolischen Formen* nog een specifiek moreel standpunt innemen over wat een wereldbeeld zou moeten zijn; wetenschappelijk of emotioneel, religieus of kunstzinnig,.... Cassirers theorie biedt de mogelijkheid voor een interpretatie van een zekere progressie van mythe naar kunst en wetenschap, maar laat evengoed de ruimte om dat niet te doen en het tegenovergestelde te veronderstellen: een degeneratie van de oorspronkelijkheid van mythe of kunst.

Het kan misschien wel zo zijn dat Cassirer het begrip “wereldbeeld” zelf niet thematiseert, maar dat wil daarom niet zeggen dat hij het er niet over heeft. Dit is meteen ons tweede punt: Cassirer heeft het in feite voortdurend over wereldbeelden. Het is geen toeval dat hij het begrip (in de vorm *Weltbild* of *Weltansicht*) vrij vaak gebruikt, zonder er echter dieper op in te gaan. Dit feit op zich is al een aanwijzing dat de problematiek rond wereldbeelden zeer sterk aanwezig is in Cassirers filosofie. De reden hiervoor is, zoals we al opgemerkt hebben, het centrale belang van het geheel binnen de filosofie van Kant en het Neokantianisme, in het bijzonder de filosofie der symbolische vormen. Cassirer legt keer op keer weer, in de meest uiteenlopende gevallen, de nadruk op het belang van het beschouwen van de dingen als geheel. Het hele punt van het idee van de menselijke symbolisatie is de mogelijkheid om het zijnde als een geheel te beschouwen, niet als een optelsom van ervaringen, maar als een

betekenisvolle eenheid, kortom als een *wereld*. Carl Hamburg schrijft in “*The Philosophy of Ernst Cassirer*” iets gelijkaardig:

“*We suggest, therefore, that whereas the import of symbolic media for the intelligibility of reality is certainly not a new discovery, the thesis that a symbolic relation obtains for any possible (culturally encounterable) context in which we perceive or observe a “world”, expresses what is most distinctive in Cassirer’s conception of philosophy.*”⁴⁸¹

Ook Nelson Goodman, die een eigen theorie ontwikkelde die hij voor het overgrote deel op Cassirer gebaseerd heeft, associeert het gebruik van symbolen zonder meer met de constructie van werelden.⁴⁸²

De manier waarop deze wereld geconstrueerd wordt vormt de kern van Cassirers filosofische antropologie. Hij baseert zich hiervoor opnieuw op Kant. De mens ontsnapt aan het onmiddellijke, aan het hier en nu, door de *Anschauung* van ruimte en tijd. Door het symbool, het teken, de zintuiglijke “stolling” van de onmiddellijke beleving, krijgt een dergelijke directe ervaring een uitgebreidheid in de tijd: ze wordt doorgegeven, en de ervaring kan opnieuw gecreëerd worden, op een radicaal nieuwe, ideële manier. Hetzelfde geldt voor de ruimte. Door de ruimtelijke relaties opent de wereld zich, de kosmos wordt uitgebreid tot voorbij het eigen gezichtsveld. Cassirer beschrijft de verdere uitbouw van de “wereld” aan de hand van een mengeling van concepten die afkomstig zijn van Kant (causaliteit, het *es* en het *du*) en concepten die specifiek zijn aan de mythe (de grondtegenstelling tussen het heilige en het profane, de constructie van het zelf,...).

Kort samengevat combineert de filosofie van Cassirer een aantal voordelen. Ze behandelt bij uitstek het thema waarover we het hebben, maar doet dit op een manier die breed en neutraal genoeg is om toch een kans te hebben min of meer algemeen aanvaard te worden. In de volgende hoofdstukken zullen we verschillende theorieën over en rond wereldbeelden van dichterbij bekijken, en nagaan hoe de *Philosophie der symbolischen Formen* hier een bijdrage kan toe leveren.

⁴⁸¹ Hamburg, Carl, *Cassirer’s Conception of Philosophy*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers Inc, Evanston, Illinois, 1949, p 81.

⁴⁸² cf. infra.

5) Het Concept Wereldbeeld

5.1) Ontstaan en Historische context

5.1.1) De Term

Zowel het Nederlandse “wereldbeeld” als het Engelse “*world view*” (of “*worldview*”) zijn ontstaan als vertalingen van het Duitse woord “*Weltanschauung*”. De term *Weltanschauung* werd vrij terloops voor het eerst gebruikt door Kant in de zesentwintigste paragraaf van de *Kritik der Urteilskraft*, in de volgende context:

*Das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der **Weltanschauung**, als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellektuellen Größenschätzung unter einem Begriffe ganz zusammengefaßt, obzwar es in der mathematischen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann.*⁴⁸³

Kant gebruikt de term in kwestie naar verluidt maar één keer in zijn hele oeuvre. Toch werd ze vrij snel opgepikt en ging ze al even snel een eigen leven leiden. De uitdrukking werd vrijwel direct overgenomen door Fichte en later ook door Schelling, bij wie ze een meer intellectuele en conceptuele connotatie kreeg dan bij Kant het geval was. *Weltanschauung* verwees nu niet langer naar perceptie in het algemeen, maar naar *intellectuele* perceptie.⁴⁸⁴ Het idee vond in de negentiende eeuw snel ingang bij onder andere Schlegel, Novalis, Hegel, Görres en Goethe, maar ook bij mensen als Ranke, Wagner, Feuerbach, Alexander Von Humboldt, en vooral diens broer Wilhelm von Humboldt, op wie Cassirer een groot deel van zijn taal filosofie heeft gebaseerd. Naar het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw toe werd de term *Weltanschauung* zeer populair. Ze ging geleidelijk aan deel uitmaken van het standaardvocabularium van elke Duitse intellectueel.⁴⁸⁵ Tussen 1902 en

⁴⁸³ Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*. Herausg. von Wilhelm Weischedel, in: Immanuel Kant Werkausgabe X, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, p 177.

⁴⁸⁴ Cobern, William, *World View Theory and Science Education Research*, NARST Monograph, number three, 1991, s.n., s.l., pp 14-15

⁴⁸⁵ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 60-62.

1908 verschenen er in Duitsland een twaalftal boeken met het woord *Weltanschauung* in de titel.⁴⁸⁶

De term begon vanaf toen ook stilaan op te duiken in andere taalgebieden. In Engeland werd het Duitse *Weltanschauung* voor het eerst gebruikt door William James. De term “*world view*” ontstond als synoniem hiervoor. Opvallend is dat deze Engelse versie zich weliswaar zeer snel verspreidde en zeer breed ingang vond, maar dat er quasi nooit filosofische discussies over de betekenis ontstonden.⁴⁸⁷

5.1.2) Het Concept

Hegel was de eerste die de term *Weltanschauung* gebruikte met min meer dezelfde connotatie als die van vandaag, het analyseren van verschillende al dan niet conceptuele systemen, algemene “theorieën” over het universum, verschillende “manieren van zien en denken”,... Hij werkte dit het meest uit in *Phänomenologie des Geistes*. In de *Philosophie der Geschichte* suggereerde hij het bestaan van zowel individuele als nationale *Weltanschauungen*, terwijl hij in de *Vorlesungen über die Ästhetik* stelde dat een kunstwerk de uitdrukking is van een *Weltanschauung*. Samengevat zijn wereldbeelden of *Weltanschauungen* voor Hegel de particuliere manieren waarop de *Geist* zich manifesteert. Belangrijk is bovendien dat deze moeten onderscheiden worden van de filosofie. Een filosofisch systeem of religie is geen wereldbeeld, en vice versa.⁴⁸⁸

Na Hegel werd de term *Weltanschauung* zelf meer en meer het onderwerp van controverse. *Weltanschauung* werd in het begin van de twintigste eeuw, vooral door toedoen van Dilthey en Jaspers, bijna synoniem met skepticisme en anti-wetenschappelijke tendensen.

Diltheys behandeling van het begrip *Weltanschauung* was een deel van diens algemeen project om een objectieve epistemologie van de menswetenschappen op te bouwen. Volgens Dilthey ontstaat een *Weltanschauung* altijd uit het leven zelf (de *Lebenswelt*), uit een ondervragende instelling ten opzichte van de menselijke existentie. Hij gebruikte dit concept om niet in de val van de traditionele metafysica te trappen. Dat was nodig omdat het

⁴⁸⁶ Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 8.

⁴⁸⁷ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 64-66.

⁴⁸⁸ *Ibid.* p 73.

historisch bewustzijn dat in zijn tijd ontwaakte had aangetoond dat vele zogenaamd universele metafysische systemen in feite sterk historisch-maatschappelijk contingent waren, en dat de geschiedenis van de metafysica in feite een geschiedenis van filosofische mislukkingen was.⁴⁸⁹ Wat Dilthey wou doen was een metafilosofie opzetten, een *Weltanschauungslehre*. Dit project werd door latere filosofen echter geïnterpreteerd als een vrij verregaand relativisme. In de angelsaksische wereld had William James een soortgelijke filosofische agenda.⁴⁹⁰

De controverse kwam pas echt goed op gang met de publicatie (in 1919) van Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*, dat later als de basis voor de Duitse *Existenzphilosophie* zou worden beschouwd.⁴⁹¹ *Weltanschauung* werd vanaf toen definitief gezien als een term uit het kamp van existentialisten en relativisten, waarvan verondersteld werd dat ze radicaal tégen de wetenschap filosofeerden. Onder andere Heidegger en Husserl, en in hun spoor vele andere filosofen die er een erezaak van maakten wetenschap hoog in het vaandel te dragen, wezen de term *Weltanschauung* bijgevolg vrij snel af.

Husserl was in *Philosophie als Strenge Wissenschaft* zonder meer vijandig ten opzichte van *Weltanschauung* en alles wat ermee geassocieerd was. Hij verwierp zowel het skepticisme en historicisme van een filosofie der *Weltanschauungen* als het dogmatisch naturalisme en presenteerde de fenomenologie als derde weg, zonder trouwens het belang van een historisch bewustzijn te minimaliseren. Husserls doel was eerst en vooral het vestigen van de filosofie als strenge, rigoreuze wetenschap, wat tot dan toe nooit gebeurd was. Alleen op die manier zou het volgens Husserl mogelijk zijn om aan filosofie te doen in plaats van aan filosofieën. Alle filosofieën die tot Husserls tijd waren uitgedacht, waren volgens deze laatste niet meer dan *Weltanschauung*-filosofieën, en dus onbelangrijk.⁴⁹² Toenadering tussen *Weltanschauung* en filosofie als strenge wetenschap leidden volgens hem tot niet meer dan een verzwakking van het streng-wetenschappelijk karakter van de filosofie en dus een verdeling van de filosofische energie in een reeks verschillende, van elkaar losstaande privé-filosofiën. Husserl nam dit zeer serieus. Hij was sterk gekant tegen de toen opkomende existentialistische filosofie, die volgens hem de toekomst van de filosofie in gevaar bracht. Een theorie van

⁴⁸⁹ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 82-84.

⁴⁹⁰ Zie James, William, *A Pluralistic Universe*, in: James, William, *Writings 1902-1910*, The Library of America, New York, pp 625-821.

⁴⁹¹ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, p 129.

⁴⁹² *Ibid.* pp 113-114.

Weltanschauungen zag hij als onderdeel daarvan. Een *Weltanschauung* was volgens hem niet meer dan soort persoonlijk religieus getint geloof. Husserls oplossing voor de uitdagingen van existentialisme en *Weltanschauung*-filosofie was overigens de introductie van het begrip *Lebenswelt* als a priori gegeven fundament voor de ontwikkeling van wetenschappelijke kennis. Belangrijk is dat deze leefwereld niet zonder meer chaotisch is. Ze heeft wel degelijk een zekere basisstructuur.⁴⁹³

Ook Martin Heidegger, van wie men dat op het eerste zicht misschien iets minder zou verwachten, reageerde fel, in *Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen*. Belangrijk voor onze probleemstelling is dat hij onder meer kritiek gaf op Jaspers' te gemakkelijke aanvaarding van de scheiding tussen subject en object. Net als zijn leermeester Husserl vond ook Heidegger dat *Weltanschauung*-filosofie een authentieke metafysica van het *Dasein* in gevaar bracht, en ook hij stelde een wetenschappelijke ontologie tegenover een aanpak door middel van *Weltanschauungen*.⁴⁹⁴

Bij dit alles kwam nog dat *Weltanschauung*, ook weer onder invloed van Dilthey, ook meer en meer gebruikt werd als synoniem voor dogmatische metafysica. Een *Weltanschauung* zou dus een willekeurig systeem van veronderstellingen zijn die als gids en houvast fungeren in het dagelijks leven. Als gevolg hiervan wezen opnieuw Heidegger en ook Freud, die beiden juist op de onmogelijkheid van een dergelijke standvastige gids de nadruk legden, *Weltanschauung* af.

Volgens Heidegger waren *Weltanschauung* en filosofie vroeger synoniemen. Door de ontwikkelingen in de moderne wetenschappen is de filosofie zich echter meer en meer gaan richten op de *onmogelijkheid* van de mens om tot een *Weltanschauung* te komen. Het begrip “*Weltanschauung*” is volgens Heidegger in essentie onfilosofisch, *Weltanschauung*-filosofie is niet meer dan een *contradictio in terminis*.⁴⁹⁵ De (wetenschappelijke) fenomenologie is volgens hem juist het tegengestelde van *Weltanschauungen*. Merk op dat ook Heidegger *Weltanschauung* hier ziet als bijna synoniem voor dogmatische metafysica. Een *Weltanschauung* is volgens hem niet meer dan een soort gids in het *Dasein*. Of die gids nu

⁴⁹³ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 115-119.

⁴⁹⁴ *Ibid.* pp 129-133.

⁴⁹⁵ *Ibid.* p 134.

bijgeloof heet of op wetenschap gefundeerd is, het maakt allemaal niet uit. Filosofie daarentegen focust volgens Heidegger op het *Sein*.

Heidegger gaf overigens een vergelijkbare kritiek op Cassirers tweede volume van de *Philosophie der Symbolische Formen*. Volgens Heidegger hield Cassirer te weinig rekening met het originele in-de-wereld-zijn van de mens, van de perplexiteit die hij ervaart bij het zien en voelen van de overdondering van taken en gevoelens in de wereld. Cassirer verstopt volgens Heidegger de behoeftige en zoekende mens achter de symbolische vormen.⁴⁹⁶

Sigmund Freud was zonder meer tegen het wetenschappelijk of filosofisch gebruik van de term *Weltanschauung*, om min of meer dezelfde redenen als Heidegger. Hij zag *Weltanschauung* als een synoniem voor dogmatische metafysica en/of religie. Hij definieert de term als volgt:

*“In my opinion, then, a Weltanschauung is an intellectual construction which solves all the problems of our existence uniformly on the basis of one overriding hypothesis, which, accordingly, leaves no question unanswered and in which everything that interests us finds its fixed place.”*⁴⁹⁷

Als de psychoanalyse al een bepaalde *Weltanschauung* uitdrukte, dan was dit de wetenschappelijke.⁴⁹⁸ Freud is, althans in dit korte essay, een notoire sciëntist en geloofde sterk in de naïeve kopietheorie. De wetenschap, waar de psychoanalyse een belangrijk deel van is, correspondeert volgens Freud met de werkelijkheid, en het is deze correspondentie die we waarheid noemen.⁴⁹⁹ De psychoanalyse heeft volgens Freud aan het licht gebracht dat de nood aan een dergelijk idee enkel gebaseerd is op emotionele gronden. Het kan dus nooit

⁴⁹⁶ Kaufmann, Fritz, *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, in: Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, pp 833-834. Voor een antwoord op deze kritiek, cf infra.

⁴⁹⁷ Freud, Sigmund, *The Question of a Weltanschauung*, in: Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey, vol. 22, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London, 1964, p 158.

⁴⁹⁸ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 213-214.

⁴⁹⁹ Freud, Sigmund, *The Question of a Weltanschauung*, in: Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey, vol. 22, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London, 1964, p 170.

meer dan een illusie zijn waarvoor in de wetenschap geen plaats is.⁵⁰⁰ *Weltanschauungen*, en religie in het bijzonder (het grootste deel van dit artikel is een echte aanval op het geloof) moeten dus zorgvuldig buiten de wetenschap gehouden worden en kunnen onmogelijk als waarheid beschouwd worden. Freud formuleert dit nogal autoritair:

“*It is simply a fact that the truth cannot be tolerant*”⁵⁰¹

Iets verderop, wanneer hij het over de rol van religie in de samenleving heeft, zegt hij zelfs:

“*Our best hope for the future is that intellect – the scientific spirit, reason – in process of time establish a dictatorship in the mental life of man.*”⁵⁰²

Hij geeft overigens geen verantwoording waarom dit “feit” wel degelijk een feit is. Zoals we later bij de theorie van Nelson Goodman zullen zien, is dit zeker niet zo evident als Freud dacht.⁵⁰³ Het valt overigens te bezien of dit essay wel representatief is voor Freuds denken in het algemeen. In elk geval zegt Freuds vrij harde toon ons niet in de eerste plaats iets over zijn eigen theorie als geheel (daar is dit artikel een veel te marginaal werk voor), maar wel over de emotionele lading van de term *Weltanschauung* in Freuds tijd. Freuds nogal crue, emotioneel getinte en soms ronduit bitsige formuleringen tonen aan dat “*Weltanschauung*” verre van een neutraal begrip was, maar integendeel makkelijk vrij emotionele en misschien zelfs ondoordachte reacties op kon roepen.

De psychoanalytische therapeutische praktijk lijkt een andere zienswijze te impliceren dan diegene die Freud verdedigde.⁵⁰⁴ Onder meer Carl Gustav Jung speelde hierop in. Volgens Jung diende men in een therapie altijd rekening te houden met de patiënt als mens met diens levensvisie als geheel.⁵⁰⁵ Hoe meer “psychologisch” een bepaalde aandoening is, hoe meer ze

⁵⁰⁰ Freud, Sigmund, *The Question of a Weltanschauung*, in: Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey, vol. 22, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London, 1964, p 159 & 162-164.

⁵⁰¹ Ibid. p 160.

⁵⁰² Ibid. p 171.

⁵⁰³ Cf. infra.

⁵⁰⁴ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, p 216.

⁵⁰⁵ Ibid. p 219.

te maken heeft met de patiënt in zijn of haar totaliteit.⁵⁰⁶ Het idee van de mens als geheel is overigens in het algemeen een centraal concept bij Jung. Dit geheel heeft volgens hem twee kenmerken. Aan de ene kant is er de fysiologische basis, aan de andere kant de ideeën, die we niet kunnen reduceren tot fysiologische kenmerken en die we benaderen door middel van *Weltanschauungen*.⁵⁰⁷ Wereldbeelden komen vooral naar boven in de dialectiek tussen patiënt en hulpverlener. De therapeut moet er op voorbereid zijn dat de patiënt hem altijd maar verder om verantwoording zal vragen, en hij moet bereid zijn die verantwoording te geven. Wanneer de therapeut zijn eigen *Weltanschauung* wil verdedigen door in de tegenaanval te gaan of de vragen van de patiënt af te wijzen, begaat hij een cruciale fout. Een goede psychotherapeut moet daarom volgens Jung daarom altijd ook een beetje filosoof zijn, zijn eigen *Weltanschauung* durven ondervragen en ook toelaten dat anderen dat doen.⁵⁰⁸

5.1.3) “Wereldbeeld” in de Naoorlogse Filosofie

Tot nu toe is gebleken dat de filosofische mogelijkheden van het begrip *Weltanschauung* in het begin van de twintigste eeuw, ondanks de populariteit van de term, vrij beperkt waren. Het begrip was immers te geladen, te partijdig en te ongrijpbaar. In de tweede helft van de twintigste eeuw kwam er een nieuwe dynamiek, waarbij het begrip “wereldbeeld” meer en meer ingang vond in de Engelstalige wereld.⁵⁰⁹

De eerste die het idee “wereldbeeld” op een nieuwe manier gebruikte, los van de *Weltanschauung*-controverse, was Ludwig Wittgenstein. Zeer belangrijk is dat Wittgenstein, net als Cassirer, voornamelijk het begrip *Weltbild* gebruikt in plaats van *Weltanschauung*. *Weltbild* was een term die al filosofisch uitgewerkt was door Dilthey, maar we kunnen veronderstellen dat de redenen waarom Wittgenstein deze term gebruikt in plaats van *Weltanschauung* vooral te maken hebben met het vermijden van onnodige controverse en indrukken van partijdigheid, om zo opnieuw zuurstof aan het begrip te kunnen geven. Sander Griffioen merkt op dat er tussen het gebruik van *Weltbild* en *Weltanschauung* toch bepaalde verschillen zijn (of zijn ontstaan). Iemand die *Weltanschauung* gebruikt, heeft het meestal

⁵⁰⁶ Jung, Carl Gustav, *Psychotherapy and a Philosophy of Life*, in: Jung, Carl Gustav, *The Practice of Psychotherapy*, The collected Works of C. G. Jung volume 16, Translated by R. F. C. Hull, Routledge & Kegan Paul, London & Henley, 1966, p 76.

⁵⁰⁷ Naugle, David, Worldview. *The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, p 219.

⁵⁰⁸ Jung, Carl Gustav, *Psychotherapy and a Philosophy of Life*, in: Jung, Carl Gustav, *The Practice of Psychotherapy*, The collected Works of C. G. Jung volume 16, Translated by R. F. C. Hull, Routledge & Kegan Paul, London & Henley, 1966, p 78.

⁵⁰⁹ We maken hierbij gemakshalve even abstractie van William James.

over een individueel fenomeen, dat vooral te maken heeft het dagelijks leven, en nauw verwant is aan het begrip “ideologie”. Het begrip *Weltbild* is iets objectiever, is verbonden met een bepaalde gemeenschap, en wordt niet echt geconstrueerd door individuen, maar het is aanwezig in maatschappijen.⁵¹⁰ Er is een sterk verband tussen de term *Weltbild* en wat Michel Foucault *episteme* noemt.

Weltbild duikt bij Wittgenstein voor het eerst op in de *Philosophische Untersuchungen*. Levensvormen en taalspelen zijn volgens Wittgenstein uitdrukkingen van een bepaald *Weltbild*. Hij ontwikkelde dit begrip verder in *Über Gewissheit* (gepubliceerd in 1969). Volgens Wittgenstein bestaan er *Weltbild*-feiten, die de basis vormen voor onze acties, taal, gedachten en oordelen. Deze feiten kunnen niet betwijfeld worden, omdat net zij definiëren wat twijfelen is. Een *Weltbild* is dus niet verifieerbaar; het wordt niet onderzocht, gekozen of bewezen. Andere feiten worden als waar gezien wanneer ze corresponderen met een onderliggend *Weltbild*. Het doorgeven van *Weltbild*en aan andere mensen gebeurt door overtuigen. *Weltbild*en worden dus niet aanvaard, ze worden *geloofd*.⁵¹¹

In de Angelsaksische (wetenschaps)filosofie werd het denken in termen van wereldbeelden belangrijk via Michael Polanyi en vooral Thomas Kuhn, die zich voor een groot deel op Polanyi baseerde. Polanyi reageerde vooral tegen de wijd verspreide opvatting dat wetenschappelijke kennis zoveel mogelijk abstractie dient te maken van persoonlijke betrokkenheid. Kennis is volgens hem altijd persoonlijk, of dient ze dit toch zoveel mogelijk te zijn. Daarbovenop is het ook zo dat we ons onbewust zijn van het grootste deel van onze kennis. Dit deel van onze kennis noemt Polanyi de *tacit dimension*.⁵¹² De manier waarop we deze kennis ervaren, is te vergelijken met het bewustzijn van een pianist of een golfer. We beschikken wel over de kennis, ze stelt ons in staat om bepaalde dingen te doen of te denken, maar toch “verschijnt” ze niet als mentale focus, ze komt niet “in” het bewustzijn, om het zo te zeggen. In feite is het opportuener om dergelijke kennis te beschouwen als een verlengstuk van het lichaam, ze vormen een manier waarop het zelf de wereld interpreteert. Omdat ze een deel van het zelf zijn, vereisen ze ook een act van *geloof*. Polanyi haalde zijn inspiratie voor

⁵¹⁰ Griffioen, Sander, *The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 85.

⁵¹¹ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 156-161.

⁵¹² *Ibid.* p 189.

dit laatste bij de kennistheorie van Augustinus. Het doorgeven van dergelijke kennis gebeurt zoals een ambacht of een kunst: zonder expliciete regels, zonder “handleiding”.

Zoals gezegd vond deze manier van denken algemeen ingang in de filosofische wereld via Thomas Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* (1962). Kuhn bracht niet zozeer nieuwe ideeën aan (hij borduurde vooral verder op onder andere Polanyi, Koyré, Kant en het neokantianisme, misschien zelfs op Husserl) maar het enorme succes van zijn boek (vertaald in negentien talen en ongeveer 750 000 verkochte exemplaren van alleen al de Engelstalige versie) zorgde er voor dat, na *Weltanschauung*, opnieuw een werelbeeld-achtig concept (paradigma) algemeen filosofisch gebruiksgoed werd, ditmaal met het zwaartepunt in de Angelsaksische wereld.⁵¹³ Op basis van Kuhns boek vond er in de wetenschapsfilosofie een omslag plaats van logisch positivisme en logicisme naar een aanpak die veel meer aandacht schonk aan de wetenschappelijke praktijk, en bijgevolg ook aan historische contexten en wereldbeelden.⁵¹⁴ Sander Griffioen spreekt zelfs van een *Kuhnian Revolution*.

De grootste kritiek binnen de wetenschapsfilosofie kwam er op de manier waarop Kuhn paradigmawissels beschreef. Hij is hier immers niet erg duidelijk. Het lijkt alsof rationaliteit geen enkele rol speelt bij wetenschappelijke revoluties en dat de “keuze” tussen paradigma’s louter afhangt van de toevallige voorkeuren van de wetenschappelijke gemeenschap.⁵¹⁵ Rationaliteit lijkt dan triviaal: ofwel is iedereen rationeel (want voor elk paradigma kunnen goede redenen gevonden worden), ofwel niemand (want voor elk goed argument kan een tegenargument gevonden worden). Het relativisme dat hiermee gepaard leek te gaan, vond zeer moeilijk ingang binnen de wetenschapsfilosofie. Kuhn nuanceerde dan ook in een later boek (*The essential Tension*) zijn standpunt. Volgens hem waren er wel degelijk criteria voor de keuze tussen concurrerende wetenschappelijke theorieën en paradigma’s. Hij noemt empirische accuraatheid en empirische “scope”, consistentie, eenvoud en “vruchtbaarheid”. Het enige dat Kuhn naar eigen zeggen wilde aantonen was dat er geen definitief *algoritme* kon gevonden worden waarop keuzes gebaseerd zijn, niet dat deze volledig willekeurig gebeuren.

⁵¹³ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, p 196.

⁵¹⁴ Thagard, Paul, *From the Descriptive to the Normative in Psychology and Logic*, in: *Philosophy of Science* 49, 1(Mar. 1982), p 25.

⁵¹⁵ Nola, Robert & Sankey, Howard (eds), *After Popper, Kuhn, and Feyerabend : recent Issues in Theories of scientific Method*, Kluwer academic, Dordrecht, 2000, pp 125-126.

Naast paradigmawissels was er nog een ander thema dat voor controversie zorgde. Dit thema is bovendien van bijzonder belang voor onze algemene probleemstelling. In het meest controversiële hoofdstuk van *The Structure of Scientific Revolutions (Revolutions as Change of Worldview)*, lijkt Kuhn te zeggen dat de wereld zélf verandert wanneer er een paradigmawissel optreedt. Wetenschappers binnen verschillende tradities praten soms zodanig naast elkaar dat het lijkt alsof ze elk in een verschillende wereld werken. Het is voor deze situatie dat Kuhn zich bediende van de term “*incommensurability*”. Kuhn gebruikte in de oorspronkelijke editie het klassieke voorbeeld van de Necker-kubus en voorbeelden uit de Gestalt-psychologie als illustraties hiervan.. Later herformuleerde hij dit naar voorbeelden over taal en taalgemeenschappen, die binnen de filosofie populairder waren.⁵¹⁶ Dit was misschien geen goed idee, het zorgde voor een aantal misverstanden.⁵¹⁷

Kuhn's concepten en manier van denken zijn op hun beurt ook weer een eigen leven gaan leiden. Volgens Kuhn was er enkel in de natuurwetenschappen sprake van paradigma's. Al de rest (de menswetenschappen, maar ook religie, kunst,) was volgens hem preparadigmatisch. Desalniettemin werd het begrip “paradigma” gemeengoed in de sociale wetenschappen. Het werd bovendien meer en meer gebruikt als een goed klinkend synoniem voor “wereldbeeld”, en minder en minder in de oorspronkelijke betekenis uit *The Structure of scientific Revolutions*.⁵¹⁸

5.1.4) “World view” in de Menswetenschappen

Het begrip “*world view*” vond in de twintigste eeuw stilaan ook zijn weg in de menswetenschappen, vooral in de culturele antropologie. Voor de Tweede Wereldoorlog gebeurde dit in een vrij beperkte mate. Mensen als Franz Boas, Ruth Benedict en Margaret Mead, die op zoek gingen naar manieren om culturele diversiteit te beschrijven als een overkoepelend betekenisgevend ideëel systeem, waren veeleer uitzondering dan regel.⁵¹⁹

Tussen 1955 en 1960 veranderden de sociale wetenschappen echter op een radicale manier. Voor 1955 was het behaviourisme zonder meer dominant. Op het einde van de jaren '50 kwam het op de helling te staan. In de psychologie ontstonden er meer cognitieve visies op

⁵¹⁶ Grandy, Richard, *Kuhn's World Changes*, in: Nickles, Thomas (ed), *Thomas Kuhn*, Cambridge University Press, s.l., 2003, pp 256-257.

⁵¹⁷ Cf. infra.

⁵¹⁸ Rowe, William, *Society after the Subject, Philosophy after the Worldview*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 85.

⁵¹⁹ Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l, pp 25-30.

gedrag en leerprocessen. In de taalkunde toonde Noam Chomsky aan dat het behavioristische grammaticaconcept niet overeenstemde met de grammatica van natuurlijke talen, en in de culturele wetenschappen begonnen mensen als Geertz, Goodenough, Hall, Schneider en Wallace culturen te beschouwen als gecodeerde symbolische systemen, eerder dan als gestructureerde gedragingen. Volgens Roy D'Andrade is dit vooral te danken aan de opkomst van de computer. Men ging de mens op een manier benaderen die analoog was aan die waarmee men de werking van een computer beschreef. Het alternatief dat in de culturele wetenschappen uitgewerkt werd beschouwde cultuur als een vorm van kennis, volgens Goodenough op basis van regels die vergelijkbaar zijn met die van een computerprogramma. Zoals een computer ageert door middel van een computerprogramma, zo zou een mens moeten handelen door middel van een soort "cultureel programma". Dit leidde tot de ontwikkeling van min of meer formele beslissingsmodellen, waarbij men probeerde door middel van een klein aantal regels een zo verscheiden mogelijke *output* te genereren.⁵²⁰ Een van de concepten die daarvoor gebruikt werden, was "world view".⁵²¹ Opvallend was dat de term nog altijd zeer vaag bleef, en misschien net daarom toch vrij populair was.⁵²²

In de antropologie werd de term "world view" of wereldbeeld vooral gebruikt in discussies rond de zogenaamde Sapir-Whorf-hypothese over linguïstische relativiteit. In de etnosemantiek, die toen als min of meer nieuwe discipline ontstond, probeerde men culturen te karakteriseren door hun taal, en dan vooral de manier waarop ze namen geven, te bestuderen.⁵²³

Deze discussie gaat terug tot het werk van Wilhelm von Humboldt, en had in de antropologie vooral invloed via Franz Boas en Robert Redfield.⁵²⁴ Opvallend is dat de meeste aanhangers ervan wereldbeeld enkel met taal verbonden, niet met conceptuele systemen. Men was er

⁵²⁰ D'Andrade, Roy, *Cultural Meaning Systems*, in: Richard A. Shweder and Robert A. Levine (ed), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp 88-89.

⁵²¹ Zelfs Michael Kearney gebruikt in zijn invloedrijk boek over het concept "world view" nog software als metafoor voor *world view universals*. Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l., 1984, p 43.

⁵²² Griffioen, Sander, *The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 83 & 93.

⁵²³ Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l, p 32.

⁵²⁴ Griffioen, Sander, *The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, pp 91-92.

algemeen van overtuigd dat wetenschap zich op een soort meta-niveau bevond, dat niet beïnvloed werd door iets als wereldbeelden.⁵²⁵

Naast de vaagheid, of misschien deels ook daardoor, was er nog een ander probleem met het gebruik van “*world views*”. Er ontstond stilaan een onoverbrugbare kloof tussen culturele “input” en “output”, tussen de regels en de werking van het “computerprogramma”. Het begrip “cultuur”, en in zijn spoor “wereldbeeld”, werd meer en meer ideeël, een kwestie van overtuigingen, opvattingen en ideeën van een geabstraheerd individueel subject dat niets meer met de fysische wereld of de sociale omgeving te maken had. Het concept “wereldbeeld” werd op den duur een synoniem voor kosmologie en/of ethos⁵²⁶, een geheel van proposities, waarbij het niet meer belangrijk was of men deze in een betekenisvol geheel kon plaatsen.

Vanaf ongeveer 1970 kwam ook deze visie onder druk te staan. De cognitieve, subjectivistische visie op cultuur kreeg al van bij haar ontstaan kritiek van culturele evolutionisten, die cultuur beschouwden als sociaal doorgegeven middelen waarmee gemeenschappen zich aanpasten aan hun materiële omgeving⁵²⁷, maar vanaf de jaren zeventig kwam er een meer algemene en relevante kritiek op, die vooral het gevolg was van de te grote abstractie van het concrete individu. Wereldbeelden werden zoals gezegd minder en minder gezien als gegrond in de concrete leefwereld, en meer en meer als abstract beschouwd. De cultuurwetenschappen in het algemeen en de antropologie in het bijzonder vervreemdden dus van hun onderzoeksobject, de concrete mens. Onder andere Clifford Geertz, John Searle en Donald Davidson gaven hier kritiek op. Geertz schreef onder andere het volgende:

“Nothing has done more, I think, to discredit cultural analysis than the construction of impeccable depictions of formal order in whose actual existence nobody can quite believe.”

“To set forth symmetrical crystals of significance, purified of the material complexity in which they were located, and then attribute their existence to autogenous principles of order ,

⁵²⁵ Griffioen, Sander, *The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 99.

⁵²⁶ Kearney, Michael, *World View Theory and Study*, in: *Annual Review of Anthropology* 4 (1975), p 248.

⁵²⁷ D’Andrade, Roy, *Cultural Meaning Systems*, in: Richard A. Shweder and Robert A. Levine (ed), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p 110.

*universal properties of the human mind, or vast, a priori weltanschauungen, is to pretend a science that does not exist and imagine a reality that cannot be found.*⁵²⁸

Geertz gaf een voorbeeld dat paradigmatisch zou worden voor de kritiek op dergelijke achterliggende conceptuele schema's. Hij doet dit door een beschrijving te geven van een strijkkwartet. Wat we cultuur noemen, en wat we dus bestuderen in de cultuurwetenschappen, is de concreet gespeelde muziek zelf, niet de achterliggende gedachten, de partituur, de vaardigheid,... die nodig zijn om te kunnen spelen.⁵²⁹ John Searle gaf een ander voorbeeld. Trouwen als activiteit is niet hetzelfde als alles weten wat er te weten valt over trouwen als culturele instelling.⁵³⁰ Searle ontwikkelde overigens als alternatief een theorie die cultuur niet meer ziet als onderdeel van het subject, maar als entiteiten in de wereld. Een culturele "regel" creëert volgens Searle een object, ze stelt vast dat bepaalde dingen gelden als entiteit. Cultuur bestaat dus volgens Searle uit *constitutive rules*. De parallel met Cassirers filosofie der symbolische vormen en het neokantianisme in het algemeen is duidelijk. Het verschil is dat in de filosofie der symbolische vormen elk object het resultaat is van een dergelijke symbolische activiteit. Naast Searle ontwikkelden ook anderen, onder andere David Schneider, soortgelijke theorieën.⁵³¹ Cassirer werd echter zelden of nooit geciteerd.

5.1.5)"Folklore Study"

Clifford Geertz ergerde zich dus aan de in zijn ogen overdreven afstandelijkheid en abstractie in de antropologie, en weet dit aan het gebruik van *Weltanschauungen* of aanverwante concepten. Het is opvallend dat de situatie in de zogenaamde *folklore study* anders was. Linda Dégh formuleert het op de volgende manier:

"Folklorists are more specific in their interpretation of worldview expressed in the confines of folklore utterances than anthropologists, whose description of worldview is more encompassing and inconcrete, sometimes overlapping with culture, ethos, behaviour, cognition, magic thinking, etc. Worldview for folklorists is not an organizing factor but rather the contextualizing, localizing, concretising element that turns the global into local, the empty formula into meaningful reality, and the traditional episode into a familiar occurrence. That

⁵²⁸ Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p 20.

⁵²⁹ Ibid. pp 11-12.

⁵³⁰ D'Andrade, Roy, *Cultural Meaning Systems*, in: Richard A. Shweder and Robert A. Levine (ed), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp 90-91.

⁵³¹ Ibid. pp 93-96.

*is to say, worldview is not an abstraction but part of an active and persuasive elaboration of traditional material, the framing of the folklore text by its ad hoc formulator who fits it into the cultural-conceptual scheme of its audience”.*⁵³²

Een *world view* is dus geen overkoepelend conceptueel schema (zoals dat waar ook Davidson kritiek op heeft, zie verder), maar staat veel dichterbij het Wittgensteiniaanse begrip levensvorm. In de late jaren '60 distantieerde de *folklore study* zich van het begrip *world view*, om over te gaan naar geünificeerde conceptuele systemen en ideaaltypische formuleringen in de hoop om een binnen de discipline algemeen aanvaarde methodologische canon te formuleren. Pogingen hiertoe mislukten, en er kwam een terugkeer naar de diversiteit van het veldwerk zelf, en met die terugkeer verscheen ook het concept *world view* terug op het toneel, hoewel de specifieke term niet altijd gebruikt werd.⁵³³ In feite is dit hetzelfde idee als wat Cassirer voorstelt. Cassirer wou vermijden de diversiteit van de menselijke cultuurproductie in een vooraf opgesteld keurslijf te steken, in plaats daarvan vertrekken van de diversiteit en pas nadien nagaan hoe deze diversiteit in een betekenisvol geheel gearticuleerd kan worden.⁵³⁴

In deze discipline was dus exact het tegengestelde gaande van wat Geertz beweerde. Het begrip wereldbeeld zorgt in de *Folklore Study* juist voor een terugkeer naar de concrete leefwereld in plaats van een abstractie ervan.

5.2) Inhoudelijke Analyse

Nadat we in het vorige hoofdstuk de historische en sociologische context van het concept “wereldbeeld” hebben proberen duidelijk maken, kunnen we in dit hoofdstuk overgaan naar een meer inhoudelijke behandeling. De twee hoofdstukken die we hier vernoemd hebben lopen vanzelfsprekend gedeeltelijk door elkaar. Een heel aantal namen uit het meer historische hoofdstuk komen nu terug, en daarnaast is ook dit inhoudelijk hoofdstuk in een beperkte mate historisch gestructureerd. We beginnen dan ook met de vader van de wereldbeeldentheorie, Wilhelm Dilthey.

⁵³² Dégh, Linda, *The Worldview Approach to Worldview in Folk Narrative Study*, in: *Western Folklore*, 53, 3 (Jul. 1994), p 247.

⁵³³ Ibid. p 246.

⁵³⁴ cf. supra.

5.2.1. Dilthey

Volgens Dilthey zijn *Weltanschauungen* interpretaties van de realiteit, uitdrukkingen van de betekenis van de wereld. Een *Weltanschauung* functioneert als algemeen perspectief op het leven vanwege een persoon.⁵³⁵ Haar doel is het beschouwen van het geheel. Ze brengt eenheid in de ervaring en actie van de mens, en heeft als dusdanig *macht*.

Een *Weltanschauung* bestaat volgens Dilthey uit drie verschillende delen: een *Weltbild*, een *Lebenswürdigung* (waardering van het leven) een *Lebensführung* (ethos, manier waarop het leven geleid wordt). Van deze drie delen is het *Weltbild* de belangrijkste.⁵³⁶ Verschillen in *Weltanschauung* kunnen volgens Dilthey teruggevoerd worden tot een verschil in *Weltbild*. De reden waarom Dilthey dan niet simpelweg alleen over *Weltbild* spreekt en niet over *Weltanschauung* is dat een *Weltbild* volgens Dilthey een abstractie is, en een *Weltanschauung* enkel kan bestaan in de concrete leefwereld van de mens. Een *Weltbild* mag dan wel de basis zijn, maar het kan zich enkel uitdrukken via kunst, religie of filosofie⁵³⁷, via een concrete *Lebensführung* of *Lebenswürdigung*. Voor onze algemene probleemstelling is dit echter een probleem te veel. We hebben er immers voor gekozen om wereldbeeld als transcendentiaal concept te beschouwen, en dat brengt met zich mee dat het asoluut geen probleem is om wereldbeelden als gedeeltelijk losstaand van de concrete ervaring te zien. Een wereldbeeld is in dit opzicht immers de *vorm* van onze ervaring, en behoort dus noodzakelijkerwijze zelf niet tot deze ervaring. Het is dus voldoende om ons concept wereldbeeld gelijk te stellen met Dilthey's *Weltbild*, en *Weltanschauung* te laten voor wat het is.

Naast "*Weltanschauung*" en de verschillende delen waaruit dit concept bestaat, onderscheidt Dilthey ook *Lebensstimmungen*, die hier volledig los van staan. Het is niet echt heel duidelijk wat hij hiermee bedoelt. Vermoedelijk gaat het over algemene houdingen ten opzichte van het leven zoals optimisme of pessimisme die niet binnen het *Weltanschauung*-schema passen. Het valt overigens op dat Dilthey over het algemeen niet erg duidelijk is wat hij met de termen rond *Weltanschauung* bedoelt. Hij gebruikt ze op een nogal vrijblijvende manier. Rudolf Makkreel noemt de *Weltanschauungslehre* dan ook het zwakste deel van Dilthey's filosofisch

⁵³⁵ Makkreel, Rudolf A., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, pp 345-346.

⁵³⁶ Makkreel, Rudolf A., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, p 351.

⁵³⁷ *Niet* via wetenschap. Dit is een belangrijke nuance in Dilthey's zogenaamd relativisme. Dilthey zag *Weltanschauungen* als uitdrukkingen van de menselijke cultuur, van het menselijk subjectief leven, en wetenschap was daar volgens hem geen deel van.

systeem.⁵³⁸ Hier valt inderdaad iets voor te zeggen. Zijn theorie is in feite een nog niet gesystematiseerd amalgaam van thema's die door latere auteurs meer uitgewerkt en gedefinieerd zullen worden. Zo zegt Dilthey onder andere dat *Weltanschauungen* ook te maken hebben met ultieme levensvragen, zonder daar echt specifiek op in te gaan. Daarnaast kan een claim tot een bepaald wereldbeeld niet bewezen worden door filosofie of wetenschap. De filosofie zélf hangt vast aan een wereldbeeld. In de moderne tijd is er een pluraliteit van concurrerende *Weltanschauungen*, een “*streit der Weltanschauungen*”. In historisch perspectief zijn deze allemaal relatief, maar bekeken vanuit een interesse voor de “mysterie van het universum” zijn ze allemaal waar.⁵³⁹

Het spreekt vanzelf dat deze laatste formulering de problemen ietwat omzeilt. Dilthey werkte de filosofisch implicaties hiervan niet echt uit, en werd door de onduidelijkheden binnen zijn *Weltanschauungslehre* niet echt consistent geïnterpreteerd door zijn tijdgenoten en door latere filosofen. Dilthey is dus vooral belangrijk omdat via hem een aantal begrippen (*Weltanschauung* en *Weltbild*) ingang hebben gevonden, eerder dan omwille van zijn filosofische positie.

5.2.2) Wereldbeelden als Therapie en Oplossingen voor Existentiële Problemen

Zoals we zojuist gezien hebben, was Dilthey al van mening dat *Weltanschauungen* sterk verbonden zijn met zogenaamde “levensvragen”. Dit gaf aanleiding tot een visie op wereldbeelden als een soort probleemoplossende algemene systemen, zelfs op een bepaalde manier als therapie. Karl Jaspers ging hier vrij ver in, en had ook het meeste invloed op dit vlak.

Karl Jaspers

Jaspers beschouwt wereldbeelden als manieren om met existentiële problemen om te gaan. Hij definieert in “*Psychologie der Weltanschauungen*” *Weltanschauung* als het samengaan van een zekere attitude (*Einstellung*) en een *Weltbild*, een objectieve representatie van de wereld als geheel. *Einstellung* en *Weltbild* zijn bovendien beiden gegrond in één gemeenschappelijk principe, dat Jaspers *Das Leben des Geistes* noemt. Dit “geestesleven” is

⁵³⁸ Makkreel, Rudolf A., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, p 345.

⁵³⁹ Griffioen, Sander, *The Worldview Approach to Social Theory: Hazards and Benefits*, in: Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, p 87.

bepalend voor de manier waarop de mens reageert op conflicten, lijden, schuld en de dood, dingen die Jaspers in één begrip verenigt met de term *Grenzsituationen*. Het geestesleven zoekt bij *Grenzsituationen* naar houvast en vindt dit op verschillende manieren, die door Jaspers geïdentificeerd worden met verschillende types van *Das Leben des Geistes*.

De mens kan via het geestesleven bijvoorbeeld zijn houvast vinden in skepticisme of nihilisme aan de ene kant, of in een ervaring van het oneindige aan de andere kant. Daarnaast zal hij ook zeer vaak op zoek gaan naar een houvast in bepaalde grenzen, die door Jaspers “schelpen” worden genoemd. Deze schelpen worden vernietigd door het optreden van *Grenzsituationen*. De mens kan echter niet zonder schelpen, en zal altijd op zoek gaan naar nieuwe als de oude ten onder gegaan zijn. Uit de confrontaties van het *Leben des Geistes* met *Grenzsituationen* ontstaan volgens Jaspers objectivaties van de krachten van datzelfde geestesleven. Deze objectivaties zijn wat Jaspers *Weltbildern* noemt. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen een mythologisch-demonisch en een filosofisch *Weltbild*. Een *Einstellung* aan de andere kant is een subjectivatie van *das Leben des Geistes*, en de motivatie en de motor van het menselijk handelen.⁵⁴⁰

Het probleem met een dergelijk interpretatie van een wereldbeeld als oplossing voor existentiële problemen is er opnieuw een van vooronderstellingen. Als een wereldbeeld een gevolg is van existentiële problemen, waar komen die problemen dan vandaan? Waarom zijn *Grenzsituationen* eigenlijk *Grenzsituationen*? Een grenservaring lijkt iets te zijn dat de manier van denken en voelen van een persoon grondig door elkaar schudt, maar wie of wat bepaalt er wanneer een situatie een grenssituatie is? Het lijkt aannemelijk dat iemand van wereldbeeld *verandert* na een traumatische ervaring, na iets dat op een of andere manier niet in zijn of haar wereldbeeld past. Er is echter een verborgen probleem. Hoe kan men iets identificeren dat niet in een wereldbeeld past? Hoe kan men het onnoembare benoemen? Dit kan enkel gebeuren vanuit een ander wereldbeeld, een ander conceptueel systeem, maar een dergelijk systeem is enkel na de grenservaring aanwezig, wanneer de persoon in kwestie zich heeft “bekeerd” tot dit ander wereldbeeld. Men kan dus pas achteraf van een grenservaring zeggen dat het een grenservaring was. In plaats van te zeggen dat wereldbeelden een gevolg zijn van grenservaring of existentiële problemen, lijkt het omgekeerde aannemelijker: dat grenservaringen en existentiële problemen geconstrueerd worden door en vanuit

⁵⁴⁰ Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K., 2002, pp 124-126.

wereldbeelden. Een “theorie” over bijvoorbeeld het leven na de dood ontstaat niet als gevolg van de vraag ernaar vanuit een wetenschap, maar de vraag ernaar ontstaat door de reflectie op de “theorie”.

Op dezelfde manier kunnen we ook een antwoord geven op Heideggers kritiek.⁵⁴¹ Volgens Heidegger verstopte Cassirer de zoekende en behoeftige mens achter de symbolische vormen. Net zoals bij Jaspers, lijkt het tegenovergestelde echter veel aannemelijker. De verbazing over de wereld, de twijfel en de behoefte ontstaan juist *dankzij* de symbolische vormen.

Leo Apostel en de vzw Worldviews

Ook Leo Apostel zag wereldbeelden in essentie als probleemoplossend. Het verschil met iemand als Jaspers bestaat erin dat het hier niet om enkel maar een beschrijving van wereldbeelden gaat, maar om een toekomstgericht project met een sterke ethische inslag. De interdisciplinaire vzw Worldviews die onder impuls van Apostel werd opgericht, stelt zich het opstellen van een wereldbeeld tot doel. Vanzelfsprekend is er ook een sterke beschrijvende factor (men moet immers weten wat men nu eigenlijk aan het opstellen is), maar deze staat louter in functie van de ethische doelstelling. Apostel vertrekt van de vaststelling dat we ten eerste meer dan ooit in een pluralistische samenleving leven, die langzaam aan meer gefragmenteerd wordt en waarin het voor het individu steeds moeilijker wordt richting en identiteit te vinden. Daarbij komt nog dat de moderne wetenschap hem of haar hierbij niet kan helpen, wegens te versnipperd, te professioneel, te veel vakjargon, te uitgebreid,...⁵⁴² Het doel dat Apostel en de vzw Worldviews stellen is in feite min of meer therapeutisch: het opnieuw aanreiken van een beeld van het geheel, ervoor zorgen dat het individu zich opnieuw thuis kan voelen in de wereld. Bovendien willen ze dit doen op basis van resultaten uit de wetenschap (zonder wereldbeelden echter tot wetenschap te reduceren) en op een zo coherent mogelijke manier.⁵⁴³

⁵⁴¹ cf supra.-

⁵⁴² Apostel, Leo & Van der Veken, Jan, *Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*, Uitgeverij Pelckmans, s.l., 1991 p 8 & 17.

⁵⁴³ Ibid. p 22-25.

Concreet stelt de consensustekst van de vzw Worldviews (“*Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*”) dat wereldbeelden een antwoord moeten geven op de volgende zeven existentiële vragen:⁵⁴⁴

- 1) Hoe zit de wereld in essentie in elkaar?
- 2) Welke algemene verklarende principes zijn er? Waarom is de wereld zoals ze is? Waarom is er iets en niet niets?
- 3) Hoe waarderen wij de globale werkelijkheid? Waarom is iets goed of kwaad, mooi of lelijk?
- 4) Welke toekomstmogelijkheden zijn er? Waar gaat de mensheid, het leven, het zijnde naartoe? Wat is de zin van dood?
- 5) Wat beïnvloedt onze voorstelling van de werkelijkheid? Hoe verwerven we kennis?
- 6) Wat kunnen of moeten wij met de wereld doen? Welk effect kunnen of moeten geneeskunde, toegepaste wetenschappen, politiek,.. hebben?
- 7) Wat zijn de alternatieve antwoorden? Hoe kunnen deze in ons wereldbeeld geïncorporeerd worden?

Op het eerste zicht heeft deze lijst met “levensvragen” hetzelfde probleem als Jaspers “grenservaringen”. Waarom zijn deze problemen eigenlijk problemen? Ook Apostel lijkt het probleem om te draaien. Existentiële problemen komen niet zomaar uit de lucht gevallen, ze zijn zelf het product van een bepaalde manier van leven of zijn, van een wereldbeeld op zich. De mens kon zich bijvoorbeeld maar vragen beginnen stellen over de toekomst na de ontwikkeling van toekomstgerichte ideologieën als Zoroastrisme, Jodendom, Christendom en Marxisme. Het leven na de dood is pas een probleem geworden *nadat* het gethematiseerd werd door een godsdienst, niet ervoor.

Toch hebben deze categorieën een zekere waarde. Ze zijn een samenvatting van mogelijke existentiële problemen uit de Westerse ideeëngeschiedenis, en ze passen daarom in het project van de vzw Worldviews. Diens eerste bekommernis is immers, zoals we gezien hebben, het opstellen van een nieuw wereldbeeld voor de Westerse mens. Of dit eigenlijk wel mogelijk is, is een andere zaak, maar deze zeven thema’s lijken een vrij adequate weergave van de noden waaraan een dergelijk nieuw wereldbeeld moet voldoen. Er is echter een nuance. Vanwege de

⁵⁴⁴ Apostel, Leo & Van der Veken, Jan, *Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*, Uitgeverij Pelckmans, s.l., 1991, pp 29-55.

culturele bepaaldheid van deze existentiële problemen, kunnen deze enkel een leidraad zijn voor de *toekomstige* constructie van een wereldbeeld, en dan nog enkel binnen de Westerse wereld. Als methode om het wereldbeeld van anderen (of de Ander) te begrijpen, zijn ze zonder enige twijfel ongeschikt. In tegenstelling tot wat Apostel zelf voorstelt⁵⁴⁵, kan er dus geen sprake van zijn deze lijst met existentiële problemen te gebruiken als methodologie voor antropologisch onderzoek.

5.2.3) Zijn wereldbeelden in proposities formuleerbaar?

De onmogelijkheid van de formulering van wereldbeelden als antwoorden op existentiële vragen brengt grote consequenties met zich mee. Zoals we gezien hebben, kunnen we er niet van uitgaan dat wereldbeelden een antwoord zijn op een probleem, omdat het net een wereldbeeld is dat bepaalt dat een probleem een probleem is. We kunnen ons de vraag stellen of dit niet geldt voor alle pogingen om wereldbeelden te formuleren als proposities die zelf wereldbeeld-onafhankelijk zijn. Deze manier van denken is binnen de antropologie vrij breed verspreid. Onder meer Michael Kearney, die zeer veel invloed gehad heeft, definieert een wereldbeeld als een samenhangende verzameling onderliggende vooronderstellingen, die bij voorkeur geformaliseerd zijn. Kearney zet echter ook al een stap in de (naar onze mening) goede richting door te stellen dat ten eerste proposities in verband met wereldbeelden “*as if-statements*” zijn, in die zin dat gedrag verklaard wordt *alsof* het geregeld wordt door dergelijke principes. Bovendien zegt Kearney dat de basisprincipes van een wereldbeeld (ruimte, tijd, causaliteit,...) meestal niet formuleerbaar zijn door de “eigenaars” van het wereldbeeld in kwestie.⁵⁴⁶

Ook William Jones, die de basistekst schreef voor een conferentie voor voornamelijk antropologen rond het thema *world view* uit 1968⁵⁴⁷, stelt iets dergelijks voor. Jones herformuleert de problematiek van het concept “world view” in termen van impliciete overtuigingen (“unformulated beliefs”⁵⁴⁸). Een wereldbeeld is volgens hem niet meer dan een verzameling impliciete overtuigingen die op een zo breed mogelijk gebied van de menselijke leefwereld van toepassing zijn. Hij stelt die overtuigingen voor als vectoren, waarbij de specifieke positie die een persoon inneemt met betrekking tot een bepaald thema, als een punt

⁵⁴⁵ Apostel, Leo & Van der Veken, Jan, *Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*, Uitgeverij Pelckmans, s.l., 1991, p 55.

⁵⁴⁶ Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l., 1984, p 36 & 46-47.

⁵⁴⁷ “*Conference on World Views, Their Nature and their Role in Culture*”

⁵⁴⁸ Jones, W.T., *World views: their Nature and their Function*, in: *Current Anthropology* 13 (1), p 80.

op deze vector voorgesteld wordt. Als we een vector hebben die van “eenvoud” naar “complexiteit” loopt, dan zal een persoon of cultuur die duidelijkheid en eenvoud hoog in het vaandel draagt, afgebeeld worden als een punt aan de “eenvoud”-kant van de vector. Jones zelf onderscheidt zelf zes verschillende “vectoren”: een tussen *eenvoud* en *complexiteit*, tussen *statisch* en *dynamisch*, tussen *continuïteit* en *onderbrokenheid*, tussen *onmiddellijkheid* en *bemiddeling*, tussen *scherpte* en *vaagheid* en tussen *spontaniëteit* en *dwang*. Hij geeft zelf toe dat de keuze vrijblijvend is, en dat is meteen ook het grootste probleem ervan. Het is niet duidelijk waarom deze “vectoren” zijn wat ze zijn. Waarom deze zes en geen andere? Bovendien lijken ze elkaar ook nogal sterk te overlappen, wat in een context van wereldbeelden een groot probleem is. Wanneer twee basisstellingen elkaar overlappen, wil dat zeggen dat ze ergens nog iets gemeenschappelijks hebben, en dat ze dus geen echte basisstellingen in de letterlijke zin van het woord zijn. Dergelijke basisstellingen zijn echter juist dat waar we naar op zoek zijn wanneer we het over wereldbeelden hebben.

Daarnaast stelt ook het begrip coherentie ons voor problemen. Hoe bepalen we of iets coherent is? Normaal gezien door het te toetsen aan een verzameling principes waarvan we uitgaan dat ze universeel zijn, of toch tenminste universeler dan de principes die getoetst worden. Maar hoe kan het eigenlijk dat dergelijke principes universeel zijn? Hier hebben we twee mogelijkheden. Ofwel leiden we deze principes af uit domeinen waarvan we als onderzoeker denken dat ze universeel zijn (bijvoorbeeld wiskunde of fysica). In dat geval schieten we ons doel voorbij, want wat we dan aan het doen zijn is het wereldbeeld dat we willen bestuderen herformuleren in termen van ons eigen wereldbeeld, en het hele punt van een aanpak door middel van wereldbeelden is net om dit te vermijden. Als tweede mogelijkheid zouden we dergelijke principes kunnen afleiden uit bijvoorbeeld cross-culturele antropologische observatie. Dit is al helemaal geen optie, omdat empirische observatie juist het doel van een methodologie op basis van wereldbeelden is, en niet het startpunt ervan. Moest dit wel het geval zijn, zouden we eerst aan observatie moeten doen zonder wereldbeelden te gebruiken, om daarna te observeren door middel van wereldbeelden.

5.2.4) Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein was zich bewust van dergelijke problemen rond het begrip wereldbeeld en formuleerde er een antwoord op in een reeks notities die in 1969 postuum werden uitgebracht onder de titel *Über Gewissheit*. Wittgenstein reageerde met deze verzameling aforismen op een stelling van George Moore, die verdedigde dat er een aantal waarheden en

zekerheden zijn die we zeker weten, niet op basis van argumentatie, maar als gevolg van *common sense* (in de artikels “*A Defense of Common Sense*” en “*Proof of an external World*”).⁵⁴⁹ Wittgenstein valt dit standpunt aan op basis van zijn theorie uit de *Philosophische Untersuchungen*. Hij geeft aan Moore toe dat er inderdaad een aantal “waarheden” zijn die we niet kunnen missen (bijvoorbeeld dat het universum ouder is dan onze eigen leeftijd), die we vooronderstellen wanneer we leven en deelnemen aan taalspellen en die we als kind aangeleerd hebben. Het is echter niet zo dat deze vooronderstellingen als kennis gelden. Ze passen immers niet in het taalspel dat met “weten” is geassocieerd. Het heeft geen enkele zin om te zeggen “ik weet dat de aarde ouder is dan 25 jaar” of “ik weet dat deze stoel echt bestaat”. Er is immers geen enkele reden waarom we dat zouden doen. Iemand die deze dingen aangeleerd heeft als kind, heeft geen enkele behoefte om ze als “waarheid” te horen verkondigen door iemand anders. Een wereldbeeld wordt, in tegenstelling tot bijvoorbeeld een hypothese, nooit uitgesproken.⁵⁵⁰ Een wereldbeeld is dus geen hypothese, en bijgevolg ook niet falsifieerbaar. Dit brengt met zich mee dat het ook geen enkele zin heeft om “wereldbeeldenproposities”, zo deze al zouden kunnen bestaan, te proberen formuleren.

Iemand bij wie onze “wereldbeeld-vooronderstellingen” niet aanwezig zijn, kunnen we enkel *overtuigen* op dezelfde manier als we een kind de vooronderstellingen aanleren. De persoon in kwestie slikt ze of slikt ze niet. Als hij dat niet doet, moeten we op een bepaald moment stoppen met proberen overtuigen.⁵⁵¹ Het enige dat we dan nog kunnen doen is de ander voor nar of ketter uitmaken. Rationele argumentatie komt er in dit geval niet aan te pas, we proberen de ander te overtuigen door middel van slagzinnen en slogans.⁵⁵²

De “waarheid” van dergelijke zinnen wordt altijd geaccepteerd omdat het tegendeel onvoorstelbaar is. Wittgenstein linkt dit aan het begrip “*Weltbild*” in de paragrafen 93 tot 97, die de basis vormen van Wittgensteins definitie van het begrip “wereldbeeld”.⁵⁵³

93 *De zinnen die weergeven wat Moore “weet” zien er allemaal zo uit, dat je je moeilijk kan voorstellen waarom iemand het tegendeel zou geloven. Bij voorbeeld de zin, dat Moore zijn hele leven op korte afstand van de aarde is gebleven. – Weer kan ik hier over mezelf in plaats*

⁵⁴⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Over Zekerheid*, Vertaald door Sybe Terwee, Boom Meppel, Amsterdam, 1977, pp 8-10.

⁵⁵⁰ Ibid. § 167, pp 62-63.

⁵⁵¹ Ibid. § 238, pp 72.

⁵⁵² Ibid., § 610, p 136.

⁵⁵³ Ibid. pp 49-50.

van Moore spreken. Wat zou me ertoe kunnen brengen, het tegendeel daarvan te geloven? Ofwel een herinnering, ofwel dat het me gezegd werd. – Alles wat ik gezien of gehoord heb, geeft me de overtuiging dat geen mens zich ooit ver van de aarde heeft verwijderd. Niets in mijn wereldbeeld spreekt voor het tegendeel.

94 Maar mijn wereldbeeld houd ik er niet op na, omdat ik me van de juistheid ervan heb overtuigd; ook niet omdat ik van de juistheid overtuigd ben. Nee, het is de overgeleverde achtergrond, waartegen ik tussen waar en onwaar onderscheid.

95 De zinnen die dit wereldbeeld beschrijven zouden tot een soort mythologie kunnen behoren. En hun rol lijkt op die van spelregels, en het spel kan je ook zuiver in de praktijk leren, zonder uitgesproken regels.

96 Je zou je kunnen voorstellen dat bepaalde zinnen die de vorm van ervaringszinnen hebben, verstard waren en als bedding voor de niet gestolde, vloeibare ervaringszinnen fungeerden; en dat deze verhouding met de tijd veranderde, doordat vloeibare zinnen stolden en vaste vloeistoffen werden.

97 De mythologie kan weer vloeibaar worden, de rivierbedding van de gedachten zich weer verleggen. Maar ik maak onderscheid tussen de beweging van het water in de rivierbedding en het zich verleggen van de bedding; hoewel er geen scherpe scheiding is tussen het een en het ander.

Wittgensteins formuleringen doen sterk aan Cassirer denken, omwille van verschillende redenen. Net als bij Cassirer zijn ook bij Wittgenstein de structurerende principes van de fenomenale wereld immanent. Ze bevinden zich niet op een overkoepelend niveau, maar ontstaan door het “stollen” van bepaalde ervaringen (hoewel Wittgenstein het enkel bij zinnen⁵⁵⁴ houdt) uit de flux. Dit staat in tegenstelling tot bijvoorbeeld de *world-view* traditie in

⁵⁵⁴ Men zou daarom kunnen denken dat bij Wittgenstein wereldbeelden dus wel degelijk in proposities formuleerbaar zijn. Toch is dit mijns inziens niet het geval. Wereldbeelden zijn bij Wittgenstein immers niet formuleerbaar, ze zijn *geformuleerd*. Dit is een belangrijk verschil. Het heeft geen nut om dergelijke gestolde zinnen toch te proberen formuleren. Ze vormen immers geen kennis, ze behoren niet tot het taalspel dat met “weten” is geassocieerd. Wat we mijns inziens wel kunnen doen, is de *vorm* van dergelijke zinnen bepalen. Door het bestuderen van de structuur van gestolde en vloeibare zinnen, kunnen we toch tot een zekere vorm van relevante kennis van de gestolde zinnen komen.

de culturele antropologie, waarbij dergelijke principes meestal als achter- of bovenliggend, of toch in ieder geval op een duidelijk ander niveau, worden voorgesteld.

Net als Wittgenstein is het ook bij Cassirer onmogelijk om de basisstructuren zelf, of anders geformuleerd de symbolische vormen in hun geheel, in vraag te stellen. Wie aan alles wil twijfelen komt volgens Wittgenstein nooit aan twijfel toe. Twijfelen gebeurt altijd tegen een achtergrond van zekerheid.⁵⁵⁵ We kunnen weliswaar doorgaan met twijfelen tot we niet meer verder kunnen en op een soort basisniveau terecht komen. Op dit basisniveau treffen we echter geen elementaire waarheden aan, maar enkel ons handelen zelf als puur handelen.⁵⁵⁶ Dit is ook niet meer dan logisch. We leren een kind immers niet dat er boeken zijn of dat er stoelen zijn, maar we leren het boeken *halen*, op stoelen *zitten*,...⁵⁵⁷

Wittgenstein legt ook, net als Cassirer, de nadruk op het feit dat deze basisveronderstellingen een geheel vormen. “*Wanneer we iets beginnen te geloven, dan is dat niet een enkele zin, maar een heel systeem van zinnen*”.⁵⁵⁸

Tot slot noemt Wittgenstein een dergelijke structuur niet toevallig een “mythologie”. Ook bij Cassirer is de mythologie de basis van het gehele symbolisch leven van de mens. Het feit dat Wittgenstein in deze context het begrip “mythologie” gebruikt, is een bevestiging van onze beslissing om Cassirers studie over de mythe als basis te nemen voor de constructie van wereldbeelden.

5.2.5) Stephen Pepper

Stephen Pepper heeft een theorie die enigszins doet denken aan die van Wittgenstein. Wereldbeelden (*World Hypothesis*) ontstaan volgens hem uit “*Root Metaphors*”. Pepper omschrijft deze als volgt: “*The method in principle seems to be this: A man desiring to understand the world looks about for a clue to its comprehension. He pitches upon some area commonsense facts and tries if he cannot understand other areas in terms of this one. This original area becomes then his basic analogy or root metaphor.*”⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Over Zekerheid*, Vertaald door Sybe Terwee, Boom Meppel, Amsterdam, 1977, § 115, p 54.

⁵⁵⁶ Ibid. § 204, p 68.

⁵⁵⁷ Ibid. § 476, p 113.

⁵⁵⁸ Ibid. § 141, p 58.

⁵⁵⁹ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, p 91.

We zien opnieuw hetzelfde principe aan het werk als bij Husserl en Wittgenstein. Bepaalde “overtuigingen” uit de common sense-leefwereld worden als het ware “opengebrouwen”, en gebruikt om een zeker geheel te creëren. Het is opvallend dat dit bij Pepper gebeurt aan de hand van analogieën en metaforen. Dat brengt een scherpe kritiek op iedere vorm van literalisme met zich mee. Iedere verwijzing die we letterlijk zouden kunnen noemen, bijvoorbeeld verwijzingen naar wetenschappelijke objecten, zijn in de grond gebaseerd op metaforen, op correlaties zonder directe verwijzing. Er zijn uiteraard grote verschillen tussen de visies van Wittgenstein, Husserl en Pepper, maar het principe blijft, althans op dit vlak, wel hetzelfde.

5.3) Kritiek & Wereldbeelden in de Angelsaksische Filosofie

Ondanks filosofen als Wittgenstein bleef het idee van een wereldbeeld als verzameling achterliggende proposities of als conceptueel raamwerk waarmee de werkelijkheid geïnterpreteerd wordt vrij populair. Zoals reeds gezegd was dit vooral het geval in de menswetenschappen in het algemeen en de antropologie in het bijzonder. We hebben ook reeds gezien dat hier binnen de antropologie zelf reactie op kwam, vooral op basis van ervaringen met concreet veldwerk.⁵⁶⁰ Ook vanuit de analytische filosofie kwam er een reactie, die een interne, meer filosofische kritiek probeerde geven. Ze pretendeerde het principe zelf van een conceptueel schema aan te vallen. Het waren vooral Quine en Davidson die hier een rol in speelden. We zullen hier proberen aantonen dat hun kritiek weliswaar terecht is, maar dat een kritiek op een dergelijk conceptueel schema niet uitbreidbaar is naar een kritiek op het gebruik van wereldbeelden in het algemeen. Dit laatste blijkt uit de theorie van Nelson Goodman. Goodman bouwde een theorie op op basis van de filosofie van Cassirer, maar formuleert deze in termen die gangbaarder zijn in de analytische filosofie. Het is daarom dat Goodmans theorie mijns inziens beter bruikbaar is als antwoord op Davidson en Quine dan die van Cassirer zelf.

5.3.1) Quine

Quine verdedigt in “*On What there is*” het standpunt dat ontologie primitief is ten opzichte van conceptuele schema’s. Hij beargumenteert dit door te verwijzen naar de anomalieën die ontstaan wanneer we ervan uitgaan dat er een apart “rijk” van (taalkundige en dus conceptuele) betekenissen bestaat zonder dat er een zekere vorm van ontologie aan de basis

⁵⁶⁰ Cf. supra.

ligt. Opvallend is dat Quine's formulering een beetje aan die van Wittgenstein doet denken: “*One's ontology is basic to the conceptual scheme by which he interprets al experiences...*” en “*...an ontological statement goes without saying, standing in need of no separate justification at all.*”.⁵⁶¹ Ook voor Quine heeft een mens dus een soort basishouding die niet afhankelijk is van een conceptueel schema. Bij Wittgenstein bestaat deze houding enkel uit wat men *geleerd* heeft, terwijl er bij Quine een iets meer realistisch getinte ontologie lijkt te zijn.⁵⁶² Dit verschil is hier echter niet zozeer van belang. Wat wel belangrijk is, is dat er bij beide filosofen een niet-conceptuele manier van in het leven staan primitief is aan conceptvorming, in tegenstelling tot wat in de antropologie vaak gedacht werd en nog soms wordt.

Ook in Quine's “*Two Dogma's of Empiricism*” komt hetzelfde thema terug. Het is geen toeval dat Davidson zijn “*On the very Idea of a conceptual Scheme*” zag als een verlengstuk van Quine's artikel.⁵⁶³ Deze laatste valt hierin twee vermeende dogma's van het empirisme aan. Het eerste dogma, dat van het bestaan van zuiver analytische waarheden, is sterk verbonden met wat hij heeft geschreven in “*On What There is*”. Quine valt opnieuw het idee aan dat in een specifiek geval, namelijk zogezegde analytische uitspraken, een taal of aan conceptueel schema prioritair kan zijn aan een ervaringswereld. Hij bespreekt een aantal manieren waarop men analytische uitspraken kan bekijken (op basis van definities, onderlinge inwisselbaarheid van termen *salva veritate* en zogenaamde semantische regels) en komt tot de conclusie dat het niet mogelijk is om een analytische uitspraak analytisch te noemen zonder te verwijzen naar iets externs, een andere taal, een wereld,...⁵⁶⁴ Het tweede dogma is dat van het reductionisme, de stelling dat iedere bewering analyseerbaar is in enkelvoudige beweringen over onmiddellijke (zintuiglijke) ervaringen en dat aan de hand van deze ervaringen kan beslist worden over de waar- of valsheid van een dergelijke propositie. Opnieuw argumenteert Quine dat dergelijke vermeende enkelvoudige beweringen niet houdbaar zijn zonder verwijzing naar iets extern. Dit tweede dogma is in dit opzicht eigenlijk hetzelfde als het eerste.⁵⁶⁵ Beide wijzen op het belang van het kaderen van enkelvoudige uitspraken in een groter geheel, een (al of niet externe) wereld. In die zin steunen ze een aanpak door middel

⁵⁶¹ Quine, William Van Orman, *On What There Is*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.) 1971, p 10

⁵⁶² zie bijvoorbeeld Quine, William Van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.) 1971, p 44

⁵⁶³ Cf. infra.

⁵⁶⁴ Quine, William Van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.), 1971 pp 24-37.

⁵⁶⁵ Ibid. p 41.

van wereldbeelden. Ze zijn, zoals reeds gezegd, enkel een kritiek op een specifieke manier waarop het begrip “wereldbeeld” gebruikt werd, namelijk het idee dat er zoiets als een bovenliggend, *conceptueel* schema dat onze ervaring structureert. Op visies als die van Cassirer en Wittgenstein, waarbij de structurerende principes immanent zijn aan de concrete en geleefde wereld, is een dergelijke kritiek niet toepasbaar. Quine’s artikels zijn hier veel meer een ondersteuning dan een aanval.

5.3.2) Davidsons “*On the very Idea of a conceptual Scheme*”

Donald Davidson baseerde zich onder andere op het werk van Quine om een kritiek te formuleren op het idee op zich van een conceptueel schema. De context ervan hebben we hierboven al duidelijk gemaakt. Een van de gevolgen van de conceptualiserende aanpak op basis van wereldbeelden was dat er binnen de menswetenschappen een sterkere scheiding tussen subject en object, tussen brute materie en een organiserende geest kwam. Bovendien bracht dit een vrij verregaand cultureel relativisme met zich mee. Het is tegen deze twee punten dat Donald Davidson in 1974 reageerde met “*On the very Idea of a conceptual Scheme*”. Davidson pretendeert het principe zelf van conceptuele schema’s, die vorm geven aan de manier waarop wij sense-data organiseren, aan te vallen, maar in feite heeft hij het vooral gemunt op de te abstracte en afstandelijke voorstelling van conceptuele schema’s. Davidson verbindt conceptuele schema’s ook met cultureel relativisme, en hij gaat ervan uit dat een kritiek op conceptuele schema’s er automatisch ook een is op cultureel relativisme. Zoals we zullen zien is dit niet het geval.

Een visie die van een veelheid aan conceptuele schema’s uitgaat, zoals die van Kuhn, wordt volgens Davidson zelf beschreven vanuit één conceptueel schema.⁵⁶⁶ Davidson gaat ervan uit dat dit een probleem is, maar hij legt niet uit waarom. Voor Quine bijvoorbeeld is dat niet zo.⁵⁶⁷ Zoals we bij Cassirer gezien hebben en zoals verder bij Goodman duidelijk zal worden, hoeft een dergelijk probleem er immers zeker niet te zijn. De verbondenheid van een theorie over conceptuele schema’s aan een conceptueel schema is enkel een probleem wanneer men ervan uitgaat op zoek te zijn naar een overkoepelend, exclusief standpunt, een absolute waarheid die concept-onafhankelijk is. Noch Quine, noch Cassirer, noch Goodman zijn hiernaar op zoek.

⁵⁶⁶ Davidson, Donald, *On the very Idea of a conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp 183-184.

⁵⁶⁷ Quine, William Van Orman, *On What There Is*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.), 1971, p 16.

Davidson heeft het vooral gemunt op wat hij, geïnspireerd door Quine, het *third dogma of empiricism* noemt.⁵⁶⁸ Het gaat hier om een dualisme tussen organiserend systeem en het onbestemd iets dat georganiseerd wordt. Dat laatste kan niet het onderwerp zijn van de taal waarmee het geconceptualiseerd wordt, wil het dualisme als echt dualisme, met twee van elkaar onafhankelijke entiteiten, behouden blijven. Als dit wel zo zou zijn, zouden ze ofwel toch op een bepaalde manier van elkaar afhankelijk zijn, ofwel zouden we op zoek moeten gaan naar een bepaalde relatie tussen de twee en zouden we gedwongen worden een kunstmatige derde soort entiteit moeten creëren om de relatie te karakteriseren.

Davidson draait de situatie om, door te vertrekken van de taal zelf in plaats een onbestemde materie. Hij gaat ervan uit dat een zin (een bepaalde conceptuele structuur dus) waar of vals is wanneer ze wel of niet past (*fits*) in onze concrete ervaringen. Een conceptueel schema is dus des te meer of minder waar wanneer het meer of minder past in onze ervaringen. Davidson leidt daaruit af dat het zoeken naar een realiteit die theorie-neutraal is en geconceptualiseerd wordt door conceptuele schema's, simpelweg overbodig is.⁵⁶⁹ We hebben volgens Davidson geen argumenten om te zeggen dat mensen verschillende conceptuele schema's hanteren, omdat we geen redenen hebben om een aan alle mensen gemeenschappelijk ding an sich te veronderstellen dat door diezelfde conceptuele schema's geïnterpreteerd wordt.⁵⁷⁰

Het probleem met Davidsons opvattingen over waarheid is vrij evident. Het is niet zo onschuldig om zomaar te zeggen dat een conceptueel schema met onze ervaring kan passen of niet passen. Iets kan maar overeenstemmen met iets anders, in iets anders passen, wanneer beiden een structuur hebben. Dat we een taal of een conceptueel schema construeren op basis van een structuur in onze zintuiglijke ervaring klinkt op het eerste zicht aannemelijk, tot we ons afvragen waar die structuur van onze zintuigen vandaan komt. Als we, zoals Cassirer, ervan uitgaan dat onze ervaring op zich een totale flux is, vervalt deze metafoor. In feite is Davidsons punt hetzelfde als dat van Cassirer, met het belangrijke verschil dat Davidson een gestructureerde ervaring vooronderstelt, wat op zijn beurt weer een sterk afgelijnd subject

⁵⁶⁸ Davidson, Donald, *On the very Idea of a conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p 189. Quine gaat trouwens niet akkoord met Davidson over het bestaan van een dergelijk dogma, zie Quine, William Van Orman, *On the very Idea of a third Dogma*, in: Quine, William Van Orman, *Theories and Things*.: Belknap press of Harvard university press, Cambridge (Mass.), 1981, .219 p.

⁵⁶⁹ Davidson, Donald, *On the very Idea of a conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp 193-195.

⁵⁷⁰ *Ibid.* p 198.

impliceert. Bij Cassirer zijn, zoals we gezien hebben, geen van beide vooronderstellingen aanwezig.

Davidsons kritiek op de te gratuite scheiding tussen gedrag en *Weltanschauung*, tussen materie en conceptueel schema en tussen kennend subject en object loopt in belangrijke mate parallel met die van Clifford Geertz over het gebruik van achter-of bovenliggende conceptuele schema's. Net zoals bij Geertz het geval is, moeten we dit dus in zijn wetenschapshistorische context bekijken. Davidsons kritiek is niet gericht op het concept "wereldbeeld" of het principe van een achterliggend conceptueel schema op zich, maar op één bepaalde interpretatie ervan. Ze was daarentegen vooral gericht op het gebruik van conceptuele schema's zoals dat door een aantal wetenschappers in de jaren '50, '60 en '70 gebeurde, met name in de antropologie. Davidson verwijst bijvoorbeeld vaak naar het werk van Thomas Kuhn, maar wat hij precies bekritiseert (de dualismen conceptueel schema-materie en subject-object) zijn standpunten die in Kuhns werk niet echt terug te vinden zijn, maar interpretaties van Kuhn's werk door menswetenschappers, vooral antropologen. Dergelijke interpretaties waren, zoals we gezien hebben, vrij algemeen verspreid. Het is hiertegen dat Davidson reageert, en het is ook door de bril van deze interpretaties dat hij Thomas Kuhn en diens *The Structure of scientific Revolutions* ziet.. Hij geeft bijvoorbeeld het volgende citaat

"...*successive theories are thus, we say, incommensurable*" en concludeert dan nogal kort door de bocht: "*'Incommensurable' is, of course, Kuhn and Feyerabend's word for 'not intertranslatable'*".⁵⁷¹ Davidsons verdere argumentatie bestaat erin het concept onvertaalbaarheid aan te vallen. Uiteraard betekent "*incommensurable*" niet hetzelfde als "*not intertranslatable*" Wat Davidson doet is dus het begrip "conceptueel schema" reduceren tot het begrip "taal". Dit brengt een aantal fundamentele problemen met zich mee. Ten eerste is het begrip "conceptueel schema" veel breder dan taal (we kunnen bijvoorbeeld ook kunst als een conceptueel schema beschouwen). Ten tweede is het probleem van onvertaalbaarheid misleidend. Vertaalbaarheid verwijst naar vertaling van een taal naar een andere, terwijl de talen als het ware naast elkaar staan. We hebben niet de neiging om een uiting in één taal als juister te beschouwen dan een vergelijkbare uiting in een andere taal. Bij wetenschappelijke theorieën is dit anders. Wat Kuhn bedoelt met het woord "*incommensurable*" is niet de

⁵⁷¹ Davidson, Donald, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p 190.

onmogelijkheid van een beschrijving van één wetenschappelijke theorie in termen van een andere, maar wel de onmogelijkheid van een overkoepelend perspectief dat kan oordelen of wetenschappelijke theorieën in hun geheel juist of fout zijn. De meest voor de hand liggende conclusie hieruit lijkt een radicaal relativisme te zijn, maar we zullen verder bij Goodman zien dat dit niet het geval is (vanwege de mogelijkheid van waarheid zonder exclusiviteit), en dat Davidson zich in zijn aanval op het radicaal perspectivisme en relativisme van vijand heeft vergist.

5.3.3) Nelson Goodman

Nelson Goodman publiceerde een jaar voor Davidsons artikel een essay (*Words, Works, Worlds*) dat een perfect antwoord is op diens bezwaren. Goodmans theorie is in zeer grote mate gebaseerd op die van Cassirer, maar hij formuleert een aantal dingen explicieter en op een manier die meer aansluit bij de Angelsaksische traditie waar Davidson deel van uitmaakt. Dit is dan ook de voornaamste reden waarom we hier het in dit deel over Goodman hebben en niet over Cassirer.

Volgens Goodman bestaan er vele werelden, allen afhankelijk van onze conceptuele schema's. In feite "is" de wereld in zekere zin onze beschrijving ervan. Er zijn dus vele verschillende werelden, in die zin dat er vele van elkaar onafhankelijke beschrijvingen zijn. Een eenheid dient dus volgens Goodman, die hier strikt Cassirer volgt, gezocht te worden in een bepaalde organisatie ervan, eerder dan in het reduceren van alle beschrijvingen tot één enkele, zoals bijvoorbeeld gebeurt door fysicalisme en materialisme. (Goodman heeft trouwens niets tegen het principe van reductie op zich, dit kan immers een zeer waardevol wetenschappelijk procédé zijn. Een totale reductie van één beschrijving tot een andere is echter in de praktijk quasi nooit mogelijk.).⁵⁷²

Belangrijk voor Davidsons probleem is dat Goodman er de nadruk op legt dat er geen "common stuff" is waar al deze werelden van gemaakt zijn. Werelden worden altijd "gemaakt" uit andere werelden. Dit is in overeenstemming met wat Davidson zegt over de scheiding tussen conceptueel systeem en onbestemde materie, en doet bovendien ook denken aan Husserls opvatting van de leefwereld (die geen passieve wereld is die op ons ligt te wachten, maar een wereld waarin geleefd en dus ook geïnterpreteerd en betekenis gegeven

⁵⁷² Goodman, Nelson, *Words, Works, Worlds*, in: *Erkenntnis*, 9 (1975), herdrukt in: Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, pp 1-5 & 20.

wordt) als fundament voor de wetenschap.⁵⁷³ Ook bij Husserl is wetenschap dus geen interpretatie van een niet-geïnterpreteerd onbestemd iets, maar een specifieke manier van betekenisgeving, die in zekere zin binnen de taal zelf blijft. Davidson zelf formuleert iets gelijkaardig: “*Of course truth of sentences remains relative to language, but that is as objective as can be*”.⁵⁷⁴ Ook Stephen Pepper is iets dergelijks van mening: “*There is no reliable cognitive appeal beyond an adequate world theory*”.⁵⁷⁵ Bij Pepper is dit zelfs een bij uitstek positief kenmerk omdat het ons behoedt voor dogmatisme.

Waar het Davidson vooral om te doen lijkt, is een antwoord te bieden op radicaal perspectivisme.⁵⁷⁶ Een theorie over conceptuele schema's als die van Cassirer of Goodman leidt daar echter helemaal niet toe. Goodman beschrijft dit in *Ways of Worldmaking* (1978).⁵⁷⁷ Aannemen dat feiten en werelden geconstrueerd worden wil daarom nog niet zeggen dat “*anything goes*”. Werelden worden niet geconstrueerd door lukraak een aantal symbolen op een hoop te gooien, net zomin als een meubelmaker lukraak een hoop hout op elkaar gooit.⁵⁷⁸ Het “maken” van werelden gebeurt volgens een aantal welomschreven procedures. Goodman geeft een niet uitputtende lijst, bestaande uit compositie/decompositie, afweging (wat is belangrijker dan wat?), ordening/meting, negeren/toevoegen⁵⁷⁹ en vervorming. Het zijn dergelijke technieken die ervoor zorgen dat we überhaupt iets als waar of vals kunnen beschouwen. De werelden die er *zijn*, zijn simpelweg waar. Misverstanden ontstaan door een verkeerd beeld van wat waarheid is.

Waarheid

Goodman maakt een onderscheid tussen werelden die letterlijk, verwijzend en verbaal zijn (zoals wetenschap), en werelden die bijvoorbeeld perceptueel of picturaal zijn. Wat we in

⁵⁷³ Cf supra.

⁵⁷⁴ Davidson, Donald *On the very Idea of a conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p 198.

⁵⁷⁵ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, p 86.

⁵⁷⁶ Zie bijvoorbeeld: Davidson, Donald *On the very Idea of a conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2001, pp 197-198.

⁵⁷⁷ Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, 148 p.

⁵⁷⁸ Ibid. p 94.

⁵⁷⁹ Goodman geeft een aantal voorbeelden. Een thermometer negeert bijvoorbeeld alle toestanden tussen 90 en 90,1 graden, muziekschrift negeert de mogelijkheden tussen do en do kruis. Als voorbeeld van toevoeging geeft hij een psychologisch experiment: wanneer we een spot kort laten flitsen op een muur, en dezelfde spot tussen 15 en 40 milliseconden later op een andere plaats op diezelfde muur, dan zien we geen twee lichtvlekken, maar één bewegende vlek. We voegen als het ware de categorie “beweging” toe. Zie: Goodman, Nelson, *Words, Works, Worlds*, in: *Erkenntnis*, 9 (1975), herdrukt in: Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, pp 11-17.

feite bedoelen door te zeggen dat een wetenschappelijke hypothese vals is, is dat er (bijvoorbeeld) geen verwijzing voor is, en een wetenschappelijke bewering waar geen verwijzing voor is, beschouwen we als nutteloos. Toch kunnen ook niet-verwijzende werelden in zekere zin waar zijn. Goodman geeft het voorbeeld van Don Quichote, die geen verwijzing heeft in de strikte zin (er is of was geen persoon genaamd Don Quichote die de dingen heeft gedaan die in de desbetreffende roman beschreven worden) maar wel op een andere manier, door bijvoorbeeld te verwijzen naar aspecten van Don Quichote die in ieder van ons aanwezig zijn.⁵⁸⁰ Iets analoog geldt voor muziek en abstracte kunst. We kunnen ook de werelden die door deze symbolische vormen geschapen worden als waar beschouwen, in die zin dat ze, op dezelfde manier als bijvoorbeeld Cervantes, bepaalde kenmerken uitvergrooten en vervormen, en andere negeren.

Een tweede misverstand in verband met waarheid heeft te maken met het begrip exclusiviteit. Goodman geeft het voorbeeld van de Griekse natuurfilosofen. Thales was bijvoorbeeld van mening dat alles in essentie water was omdat alle elementen schijnbaar in water getransformeerd kunnen worden. Empedokles ging van hetzelfde uit, maar leidde uit het feit dat alles op een bepaalde manier tot water gereduceerd kan worden niet af dat alles water *is*. Zijn theorie van de vier elementen komt eigenlijk op hetzelfde neer als die van Thales. Men zou kunnen zeggen dat dit twee versies zijn van één waarheid, maar, en dit is ook wat Davidson argumenteert, zo'n veronderstelling van een buitenconceptuele wereld is niet nodig en levert niets dan filosofische problemen op. Het is veel vanzelfsprekender om ervan uit te gaan dat beide theorieën waar zijn. De fout van de presocratici na Thales bestond erin dat ze ervan uitgaan dat, aangezien er geen enkele theorie *exclusief* waar is, ze allemaal automatisch fout zijn. Volgens Goodman hoeft exclusiviteit helemaal geen eigenschap van een ware bewering te zijn.⁵⁸¹ In dit licht kunnen we ook Kuhns begrip "*incommensurability*" interpreteren. Als we de exclusiviteitseis laten vallen hoeft het ontbreken van een overkoepelend perspectief helemaal geen relativisme met zich mee te brengen. We kunnen bepaalde theorieën dan als waar beschouwen (bijvoorbeeld kunst of mythe), zonder dat dit automatisch de onwaarheid van andere theorieën (zoals wetenschap) impliceert. Op het vlak van conceptuele schema's is de een zijn dood niet automatisch de ander zijn brood, en vice versa.

⁵⁸⁰ Goodman, Nelson, *Words, Works, Worlds*, in: *Erkenntnis*, 9 (1975), herdrukt in: Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, pp 94-102.

⁵⁸¹ *Ibid.* pp 95-97.

Op het eerste zicht lijkt Goodmans theorie, vanwege de mogelijkheid van een “dubbele waarheid” toch weer relativisme met zich mee te brengen. Goodman lost dit op door de introductie van het begrip “*rightness*”. Hij laat de vraag naar waarheid en verwijzing links liggen. Idealisme en realisme zijn volgens hem slechts het resultaat van conventies, twee kanten van dezelfde medaille. In de praktijk komen beiden immers veelvuldig voor, en lopen ze zonder problemen in elkaar over. Daarnaast wijst de ervaring dat waarheden kunnen conflicteren erop dat waarheid niet het enige criterium is dat we gebruiken wanneer we kiezen tussen “werelden”. Goodman plaatst waarheid onder het algemenere concept “*rightness*”, samen met de begrippen “*validity*” (geldigheid van (logische) inferenties) en categorisatie, die beiden op zich niets met waarheid te maken hebben. Het idee is dat we niet op basis van één exclusief criteria kiezen tussen werelden, maar wel door een mengeling van een heel aantal criteria die los van elkaar staan, en waarvan geen enkel op zich beslissend is.⁵⁸² Dit algemenere concept is dan de standaard die we nodig hebben. Door deze conceptuele uitbreiding slaagt Goodman erin om de verbanden tussen bijvoorbeeld kunst en wetenschap duidelijk te maken, zonder daarom te vervallen in een relativisme. Waarheid is immers nog steeds een criterium, zij het niet het enige. Naast waarheid kiezen we nog steeds versies op basis van hun “gepastheid” (ook Goodman gebruikt het werkwoord *to fit*) met andere werelden waarin we leven.

Met de vergelijking van de theorie van Davidson met die van Goodman, hebben we willen aantonen dat Davidson zich van vijand vergist heeft. Een dualisme tussen onbestemde materie en conceptueel schema was in de jaren '50, '60 en '70 wel degelijk vaak een gevolg van het filosofisch gebruik van wereldbeelden en aanverwante concepten, maar dat hoeft niet noodzakelijk zo te zijn. Bij Cassirer is een dergelijk dualisme al afwezig, en Goodman, die zich voor het overgrote deel op Cassirer baseert, wijst dit dualisme zelfs expliciet af. Ondanks het feit dat conceptuele schema's, of symbolische vormen, de basis zijn voor zijn theorie, is Goodman op dit punt volledig akkoord met Davidson. Ook voor wat zijn opvattingen over waarheid betreft, stemmen Goodman en Davidson quasi perfect overeen. Beide filosofen zien waarheid als afhankelijk van ten eerste taal, en ten tweede een zekere “gepastheid” met onze ‘ervaring’. Enkel op dit laatste punt is er een klein verschil. Davidson ziet deze “ervaring” als

⁵⁸² Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, pp 109-125.

gegeven, terwijl volgens Goodman ook onze “ervaring” een zekere symbolische structuur heeft.⁵⁸³

Naast het dualisme tussen materie en conceptueel schema, het “*third dogma of empiricism*”, heeft Davidson het ook gemunt op het radicaal relativisme. Mutatis mutandis geldt hetzelfde als hierboven. Wereldbeelden hebben in de intellectuele geschiedenis van de twintigste eeuw vaak relativisme met zich mee gebracht, maar dit hoeft niet noodzakelijk altijd zo te zijn. Binnen een theorie als die van Goodman is de wetenschap nog steeds absoluut en objectief “waar”, aangezien wetenschap net gebouwd is op het concept “waarheid” (in plaats van andersom). Andere symbolische vormen kunnen evengoed als “waar” beschouwd worden, maar dat wil niet zeggen dat ze dezelfde status hebben als wetenschap. De “waarheid” van die andere systemen is van een andere orde. Dit lijkt op relativisme aan te sturen, maar dat is niet zo. Wanneer we ons, op een *wetenschappelijke* manier, afvragen of een dergelijke theorie waar is, kunnen we perfect concluderen dat dat niet zo is. Vanuit een strikt wetenschappelijk standpunt zijn de meeste proposities die een resultaat zijn van andere symbolische vormen vals of betekenisloos. Een mens leeft echter niet van wetenschap alleen, en in een iets andere context kan het opportuun zijn om ook proposities in andere symbolische vormen als “waar” te beschouwen, niet omdat ze in de wetenschappelijke zin waar zijn, maar omdat ze een zekere *rightness* bezitten, ze hebben een bepaalde relevantie voor ons als mens in zijn geheel.

5.4) Thomas Kuhn: Wereldbeelden, Paradigma's en Wetenschap

Thomas Kuhns boek “*The Structure of scientific Revolutions*” is vooral belangrijk vanwege zijn invloed op een meer sociologisch vlak. Het is via het werk van Kuhn dat denken in termen van wereldbeelden onder (mens)wetenschappers vanaf de jaren '60 terug populair is geworden. Opvallend is dat dit op zich weinig met de specifieke inhoud van zijn boek te maken had. Ten eerste bevat het boek geen uitgewerkte theorie over wat wereldbeelden zijn of zouden kunnen zijn. Daarnaast is ook het concept paradigma, dat essentieel is voor Kuhns theorie en voor de theorieën die daarop gebaseerd zijn, niet echt heel duidelijk uitgewerkt. Toch zijn er een aantal punten die ook op puur theoretisch vlak voor ons interessant zijn.

⁵⁸³ Deze conclusie vereist een beetje interpretatie. Volgens Goodman “maken” we onze werelden op basis van andere werelden, en dus niet letterlijk op basis van ervaring. Aangezien heel ons leven zich echter afspeelt binnen bepaalde symbolische systemen, menen we dat het hier terecht is om “andere symbolische systemen” hier te interpreteren als “ervaring”. In theorie is er een verschil, maar wanneer men van dichtbij gaat kijken wat die “ervaring” of die “andere symbolische systemen” eigenlijk zijn, wordt het verschil kleiner.

Het begrip “paradigma” staat centraal bij Kuhn. Een paradigma is niet iets abstracts als een achterliggend schema of een algemeen begrips- of referentiekader, maar een heel concrete wetenschappelijke prestatie. Een wetenschappelijke verwezenlijking die door de leden van een wetenschappelijke gemeenschap als voldoende weergaloos wordt ervaren, kan een paradigma worden. Dit betekent dat ze als model gaat dienen voor toekomstig onderzoek, dat alle wetenschappelijke activiteit zichzelf kan en moet legitimeren door naar overeenkomsten met de paradigmatische prestatie te verwijzen. Het is daarom belangrijk dat de paradigmatische prestatie ook een aantal problemen open laat, door bijvoorbeeld niet geheel duidelijk gedefinieerde termen te gebruiken, die dan door verder onderzoek geëxpliciteerd kunnen worden.⁵⁸⁴ Kuhn noemt een dergelijke situatie “*normal science*”.⁵⁸⁵ De belangrijkste functie van een dergelijke normale wetenschap is het *negeren* van feiten, het bepalen van welk onderzoek als ongehoord of onwetenschappelijk beschouwd zal worden. Kuhn vermeldt overigens dat paradigma’s niet op een rationele manier aanvaard, maar wel *aangeleerd*, op een autoritaire manier. Kuhn verwijst hier ook, niet toevallig, naar Wittgenstein.⁵⁸⁶

Nieuwe paradigma’s, of paradigmawissels ontstaan bijna altijd door een crisis of een anomalie binnen een bepaalde paradigmatische wetenschappelijke traditie. Eerst zal al het mogelijke gedaan worden om het paradigma aan de anomalie aan te passen (of de anomalie aan het paradigma). Pas wanneer er ten eerste blijvende problemen zijn, en ten tweede er een valabele tegenkandidaat opduikt om als paradigma te fungeren, kan er een paradigmawissel plaatsvinden.⁵⁸⁷ Kuhn spreekt zich jammer genoeg niet uit over *waarom* anomalieën anomalieën zijn en waar nieuwe paradigma’s vandaan zouden kunnen komen. Zijn bedoeling was immers enkel om een beschrijving te geven van de geschiedenis van de wetenschap, niet om er een theoretische verklaring voor te zoeken. Dat is jammer, omdat het voortdurend lijkt alsof er iets aan het werk is dat primitief is ten opzichte van paradigma’s. Kuhn zelf gaf een aantal impressies in zijn tiende hoofdstuk, “*Revolutions as Changes of World View*”, zonder dat hij dit systematisch uitwerkte. Juist daarom is dit interessant, aangezien deze opmerkingen ontstaan zijn uit een omgang met historische observaties, zonder druk om ze in een algemeen kader te doen passen.

⁵⁸⁴ Kuhn, Thomas, *The Structure of scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, London & Chicago, 1996, pp 23-43.

⁵⁸⁵ Ibid. p 10.

⁵⁸⁶ Ibid. p 45.

⁵⁸⁷ Ibid. pp 52-92.

Na een wetenschappelijke revolutie lijkt het volgens Kuhn vaak alsof de hele wetenschappelijke gemeenschap opeens naar een andere planeet is getransporteerd. Wetenschappers staan plots met een heel andere wereld in contact, het lijkt wel alsof de revolutie niet de wetenschappers maar de wereld heeft veranderd. De wetenschapper ziet niet enkel een aantal aspecten van de wereld anders, hij ziet de wereld *op zichzelf* anders, hij ziet een andere *Gestalt*.⁵⁸⁸ Kuhn vergelijkt deze verandering dan ook onder andere met voorbeelden uit de *Gestalt*-psychologie.

In de wetenschap vinden we echter nooit een verslag van een dergelijke ommekeer in wereldbeeld. De oorzaak daarvan is het ontbreken van een objectief referentiepunt dat boven paradigma's staat en van waaruit men een dergelijk verslag zou kunnen maken. Na een paradigmawissel zien onderzoekers opeens ook de nieuwe observaties met de oude instrumenten, alsof ze daar al altijd voor het grijpen lagen. Kuhn behandelt als voorbeelden onder andere de veranderingen in de astronomie, de elektriciteitstheorie, en de slingertheorie (van het paradigma van Aristoteles naar dat van Galileo).

Toch zou men kunnen zeggen dat als de wereld geen subject-onafhankelijk bestaan leidt, dan toch de wetenschappelijke metingen en observaties *bestaan*, dat ze er *zijn*, en dat enkel de interpretatie ervan verschilt. Een dergelijke visie past perfect in het traditionele moderne kennisparadigma, dat echter in de linguïstiek, de psychologie, de filosofie en zelfs de kunstgeschiedenis niet haalbaar bleek. Wat voorvalt tijdens een wetenschappelijke revolutie is nooit volledig te reduceren tot een herinterpretatie van stabiele gegevens. Gegevens zijn ten eerste immers nooit ondubbelzinnig stabiel, bij de formuleringen van feiten komt altijd een theoretisch aspect kijken. Bovendien heeft wat men hier met "interpretatie" bedoelt, niets te maken met de functie van de term "interpretatie" in het dagelijkse taalgebruik. Een wetenschapper is geen tolk, en het zien van een *Gestalt* heeft op zich niets te maken met interpretatie.

Als voorbeeld geeft Kuhn de historische discussie tussen Proust en Berthollet, over de vraag of alle chemische reacties in constante hoeveelheden plaatsvinden. Hoewel beide onderzoekers het over dezelfde zintuiglijke waarneembare fenomenen hadden, is deze controverse nooit opgelost, niet door gebrek aan zintuiglijk waarneembaar bewijs, maar wel

⁵⁸⁸ Kuhn, Thomas, *The Structure of scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, London & Chicago, 1996, pp 111-114.

door wederzijds onbegrip; Proust en Berthollet praatten volledig naast elkaar.⁵⁸⁹ Kuhn lijkt hier overigens op hetzelfde punt uit te komen als Goodman: het is nergens goed voor om een neutrale wereld te vooronderstellen die volledig onafhankelijk is van het subject. Het zorgt simpelweg voor minder problemen om ervan uit te gaan dat met iedere nieuwe wetenschap (en bij uitbreiding symbolische vorm) een andere wereld is geassocieerd.

Er zijn twee dingen die opvallend zijn aan Kuhns beschrijving vergeleken met de andere filosofen die we besproken hebben of nog zullen bespreken. Ten eerste is het begrip “paradigma”, zeker in vergelijking met “wereldbeeld”, opvallend concreet. Een paradigma is iets observeerbaar, een concrete prestatie. Het is materieel vereeuwigd in bijvoorbeeld een boek, meestal van een concrete figuur. Kuhn kan dit principe zo concreet maken omdat hij ervan uitgaat dat een verandering van paradigma samenvalt met een verandering van wereldbeeld, en die verandering van wereldbeeld lijkt dan weer wel zeer ideëel te zijn. Het bijzondere is dat Kuhn er wel vanuit gaat dat er iets dergelijks aan het werk *is*, maar hij spreekt zich niet uit over hoe dat mogelijk zou kunnen zijn. Het lijkt er sterk op alsof dit iets niet-conceptueel is, aangezien het onze wetenschappelijke conceptuele omgang met de wereld bepaalt.

John Wisdom deed een poging om dit iets toch te identificeren. Wetenschap bestaat volgens hem uit drie verschillende componenten, waarvan twee nauwelijks erkend worden. Datgene wat wel universeel aanvaard wordt als deel van wetenschap, noemt Wisdom *empirical content*. Dit is ook het gedeelte dat verifieerbaar is door middel van zintuiglijke ervaring en waarneming.⁵⁹⁰

Naast de empirische inhoud bevat een wetenschappelijke theorie ook een *embedded ontology*, die niet falsifieerbaar is door observatie. Wisdom behandelt als voorbeeld de wet van behoud van energie.⁵⁹¹ Als een bepaalde behoudswet niet met de observaties blijkt te kloppen, wordt er een nieuwe wet opgesteld, door bijvoorbeeld een nieuwe vorm van energie te beschouwen of het concept energie anders te formuleren. De *algemene* wet van behoud van energie, namelijk de veronderstelling dat er zoiets als energie bestaat, en dat deze altijd bestaan heeft

⁵⁸⁹ Kuhn, Thomas, *The Structure of scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, London & Chicago, 1996, pp 133-135.

⁵⁹⁰ Wisdom, John O., *Scientific Theory, Empirical Content, embedded Ontology and Weltanschauung*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 33(1) 1972, pp 63-64.

⁵⁹¹ *Ibid.* pp 64-65

en altijd zal bestaan, dat er dus geen energie verdwijnt of bijkomt, is veel moeilijker, misschien zelfs onmogelijk te weerleggen. Een andere ontologische vooronderstelling is de mening dat alle lichamelijke veranderingen een fysieke oorzaak hebben. Indien we een verandering vinden waar geen fysieke oorzaak voor te vinden is, dan weerlegt dat de ontologie niet. We gaan er dan immers bijna automatisch van uit dat deze er wel is en ooit nog wel zal ontdekt worden. Er is immers geen manier waarop we zouden kunnen aantonen dat een dergelijke oorzaak niet kan gevonden worden.

Daarnaast is er nog een derde aspect, dat voor onze probleemstelling het interessantste is. Dit derde deel is namelijk in een sterke mate ethisch van aard, het schrijft voor wat goede wetenschap is en wat niet. Wisdom noemt dit *Weltanschauung*. Uit een dergelijke *Weltanschauung* kunnen ontologische vooronderstelling ontstaan die niet noodzakelijk, maar wel op een contingente manier verbonden zijn met wetenschappelijke theorieën. Dit duidt op een verschil met Kuhn. Daar waar bij Thomas Kuhn het programmatische aspect sterk gelinkt is aan het “beschouwende” (doordat iedere theorie zichzelf moet verbinden met een in essentie beschrijvende paradigmatische theorie), is dat bij Wisdom niet het geval. Bij Kuhn is het programmatische nog een gevolg van de wetenschap zelf, bij Wisdom wordt ze een autonome kracht, die vanuit haarzelf een invloed uitoefent op de wetenschap, terwijl ze zelf geen wetenschap is. Met een beetje goede wil kunnen we hier een parallel zien met de theorieën van Cassirer, Wittgenstein en Husserl, waarbij wetenschap noodzakelijkerwijs gebaseerd is op een bepaalde niet-wetenschappelijke instelling van de mens. De vraag blijft natuurlijk waar dan die niet-wetenschappelijke instelling vandaan komt. We zouden een dergelijke voorwetenschappelijke instelling kunnen identificeren met het bevredigen van bepaalde behoeften of interesses, maar het is niet duidelijk hoe de wetenschap zoals ze nu is kan ontstaan zijn uit concrete behoeftes. Volgens Cassirer is de essentie van wetenschap juist dat ze zoveel mogelijk idealiseert. Wetenschappelijke kennis schijnt zich, in tegenstelling tot technologie, veeleer los te maken van concrete behoeftes.⁵⁹² Het is dus mijns inziens opportuener om een dergelijke niet-wetenschappelijke instelling te beschouwen als een mythologie zoals Cassirer ze beschrijft. Een dergelijke aanpak heeft als voordeel dat ze niet preconceptueel is, maar toch voorwetenschappelijk, en ons dus twee voordelen biedt. Aan de ene kant kunnen we die voorwetenschappelijke toestand toch op een filosofische manier

⁵⁹² voor het verschil tussen wetenschap en technologie, zie bijvoorbeeld Skolimowski, Henryk, *The Structure of Thinking in Technology*, in: Mitcham, Carl & Mackey, Robert (eds), *Philosophy and Technology. Readings in the philosophical Problems of Technology*, The Free Press, New York, 1972, pp 42-49.

analyseren (aangezien ze alleszins gedeeltelijk conceptueel is), en aan de andere kant kan deze een werkelijke fundering voor de wetenschap zijn, aangezien ze zelf niet wetenschappelijk is.

Samengevat kunnen we dus zeggen dat er ook in de wetenschapsfilosofie van Kuhn nood is aan een bepaald ideëel principe waarop de wetenschap gestoeld is. Dit principe mag zelf niet wetenschappelijk zijn, aangezien het net bepaalt wat wetenschap is. Hier duikt een probleem op. Kan men een dergelijk principe op een wetenschappelijke manier benaderen zonder in een cirkelredenering te vervallen? Kan de wetenschap (of de filosofie) zich met andere woorden op haar eigen oorsprong terugkoppelen? Naar onze mening is dit wel degelijk mogelijk, dankzij de filosofie der symbolische vormen en het principe van transcendentale geschiedenis.⁵⁹³

5.5) Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we proberen na te gaan wat ten eerste de historisch betekenisveld is waarin de term “wereldbeeld” zich heeft bewogen, en ten tweede hoe we deze term op een zo consequent mogelijke manier kunnen interpreteren. Hieruit blijken er een aantal principes op te duiken die we ook al in de filosofie der symbolische vormen hebben ontmoet. Ten eerste beweegt het concept “wereldbeeld” zich tussen het ideële en het immanente. We zien dit heel duidelijk bij Thomas Kuhn, die in feite een dubbel wereldbeeldbegrip heeft: het paradigma als immanent principe aan de ene kant en *world view* als ideëel principe aan de andere kant. Ook John Wisdom gaat op zoek naar ideële en immanente principes die hij met elkaar probeert te verzoenen.

De meeste kritieken op het begrip situeren zich dan ook in deze hoek. Een wereldbeeld zou ofwel niet immanent genoeg zijn (volgens Geertz), ofwel niet ideëel genoeg (volgens Husserl en Heidegger, voor wie een *Weltanschauung* (als gids binnen het *Dasein*) juist teveel in plaats van te weinig met het persoonlijk leven te maken had). Zoals we al gezien hebben, is de filosofie der symbolische vormen de methode bij uitstek die immanentie en het ideële met elkaar te verbinden. We beschouwen een wereldbeeld hier immers als de *vorm* van de menselijke ervaring, die ervoor zorgt dat onze ervaring verschijnt zoals ze verschijnt (dat wil

⁵⁹³ Cf. supra.

zeggen: als geheel). Deze formulering stemt overeen met die van Wittgenstein, hoewel deze laatste minder nadruk legt op het belang van dit geheel.

Ook de bezwaren van Davidson kunnen we weerleggen met behulp van de filosofie der symbolische vormen. Een van de essenties van Cassirers systeem is immers juist dat objecten bepaald worden door symbolisaties vanuit het subject, en dat er dus geen *common stuff* is waaruit de wereld is opgebouwd. Dit laatste is net de opvatting die Davidson bekritiseert. Ook deze kritiek is als kritiek op het gebruik van het begrip “wereldbeelden” niet meer geldig, integendeel zelfs.

We hebben dus, met Cassirer, tot nu toe geargumenteed dat er in de menswetenschappen nood is aan een aparte methodologie die gebaseerd is op het idee van het geheel en het *du*. Deze twee principes kunnen we samenvatten in het begrip “wereldbeeld”. Vervolgens hebben we proberen aantonen dat dit transcendentaal gebruik van de term “wereldbeeld” gelegitimeerd is en dat de kritieken die gegeven zijn op het gebruik van de term vervallen wanneer we deze interpreteren vanuit de filosofie der symbolische vormen. In de volgende hoofdstukken zullen we nu proberen overgaan naar een iets concretere behandeling van een transcendentale menswetenschap. Vrij snel zal blijken dat we nu wel op een interne tegenstelling botsen die fundamenteel is, en niet onmiddellijk oplosbaar. Op zich is dit echter geen groot probleem. Het betekent enkel dat er in een transcendentale menswetenschap altijd een zekere paradox aanwezig zal zijn. In het zevende hoofdstuk tenslotte proberen we een aanzet te geven tot een vorm van concrete methodologie.

6) Wereldbeelden en maatschappij

Tot nu toe hebben we het voornamelijk gehad over wereldbeelden als eenheidsbrengend principe binnen het subject. Een individueel subject staat echter altijd binnen een maatschappij. Het subject construeert zichzelf door middel van symbolische vormen, en die symbolische vormen ontstaan altijd binnen een maatschappij. In zekere zin zijn ze er zelfs synoniem mee. In een mogelijke transcendentale menswetenschap moeten we dus ook zoveel mogelijk rekening proberen houden met de maatschappij als geheel en deze niet reduceren tot een optelsom van individuen. We doen dit in eerste instantie (op een vrij uitgebreide manier) aan de hand van de theorie van de antropologe Mary Douglas, die een aanpak heeft ontwikkeld die op het eerste zicht vrij goed combineerbaar lijkt met die van Ernst Cassirer. Op basis van haar resultaten zou al gedeeltelijk duidelijk moeten worden welke verdienste een transcendentale menswetenschap zou kunnen hebben. Douglas' theorie gaat in de richting van een dergelijke aanpak, maar doet dit op een eerder intuïtieve en vrij onsystematische manier. We behandelen haat theorie hier vrij uitgebreid omdat Douglas' aanpak een van de enige is waarbij duidelijk wordt hoe principes die ook in filosofische vormen aanwezig zijn zouden kunnen toegepast worden op empirisch materiaal.

Net als Cassirer probeert Douglas iets te zeggen over mens en maatschappij, enkel aan de hand van de *vorm* van symbolisaties, zonder specifieke verwijzing naar de inhoud. Ook Douglas doet dus in zekere zin aan fenomenologie. Haar aandacht voor de zuivere structuur van symbolische vormen en communicatiesystemen stelt haar in staat de wereld zoals de moderne mens die kent en ervaart buiten haakjes te zetten. We zullen echter ook zien dat deze aanpak niet zomaar complementair is met de filosofie der symbolische vormen, en dat ze lijkt te wijzen op een fundamentele tegenstelling binnen de transcendentale filosofie. Dit wordt duidelijk doordat er in Douglas' theorie een aantal onduidelijkheden zitten die, wanneer we ze verder analyseren, niet zomaar onduidelijkheden zijn maar lijken te wijzen op een paradox die inherent is aan het historiserend transcendentaal denken in het algemeen. Dit denken lijkt voor de keuze te staan tussen een transcendentale vorm van het subject en een van het object. Ernst Cassirer koos voor de eerste optie, Michel Foucault, die we verder kort zullen bespreken, voor de tweede.

6.1) Mary Douglas

Mary Douglas is een antropologe die in de traditie van Durkheim en het Frans structuralisme heeft gewerkt. Vooral haar “*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*” uit 1966 en het in 1970 gepubliceerde “*Natural Symbols: Explorations in Cosmology*” hebben veel invloed gehad, in het bijzonder op het terrein van de *world view study* in de antropologie.⁵⁹⁴ *Natural Symbols* is niet toevallig in het Nederlands vertaald onder de titel “Wereldbeelden”.⁵⁹⁵ Wat vooral interessant is, is dat haar methode sterke overeenkomsten vertoont met die van Cassirer. Net als Cassirer is ze van mening dat de functie van mythische symbolen niet wordt bepaald door de specifieke inhoud ervan, maar wel door hun onderlinge samenhang en hun algemene structuur, waardoor ze de grenzen van het zelf, de samenleving en de natuur vastleggen. In *Natural Symbols* werkt ze dit het verst uit. Het bijzondere is dat ze op basis van de *vorm* van symbolische systemen een typologie van wereldbeelden, kosmologieën en maatschappelijke structuren ontwikkelt. Dit laatste (een analyse van maatschappelijke structuren) is iets dat bij Cassirer ontbreekt.

6.1.1) Rituelen en Secularisatie

Volgens Douglas wordt de Westerse godsdienstgeschiedenis vaak geanalyseerd door middel van een combinatie van populaire (en grotendeels foute) lezingen van Freud en Weber.⁵⁹⁶ Een religie zou beginnen als een sektarische beweging met een groot en onmiddellijk appél, gebaseerd op het persoonlijk charisma van de leider, die inspeelt op de nood aan psychologisch evenwicht en zingeving. Na verloop van tijd evolueert ze naar een hiërarchisch gestructureerde en sterk geritualiseerd systeem, dat overkomt als willekeurig, onbuigzaam en vervreemd van het alledaagse leven. De geïnstitutionaliseerde religie zou op die manier het contact met de gewone man verliezen en als onderdrukkend en beperkend worden ervaren. Vervolgens duikt er een nieuwe sekteleider/profeet/magiër op die een hoop volgelingen achter zich schaaft, waarna het hele proces opnieuw begint. Maarten Luther wordt, gezien zijn afkeer voor de “lege” rituelen van de Katholieke Kerk, beschouwd als het voorbeeld bij uitstek.

Douglas is het hier niet mee eens. Ze argumenteert dit door te verwijzen naar haar eigen veldwerk. Ze heeft een studie gemaakt van de zogenaamde Bog-Irishmen, Ierse laag opgeleide immigranten die in Londen in gesloten gemeenschappen leven en daar een

⁵⁹⁴ Kearney, Michael, *World View Theory and Study*, in: *Annual Review of Anthropology* 4 (1975), pp 251-255.

⁵⁹⁵ Douglas, Mary, *Wereldbeelden*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 234 p.

⁵⁹⁶ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 23.

specifieke culturele identiteit hebben opgebouwd. In het zelfbeeld van deze sociale groep speelt de vrijdagonthouding een cruciale rol.⁵⁹⁷ Dit schijnbaar leeg en onbelangrijk ritueel is in hun geloof van levensbelang, belangrijker dan het verbod op diefstal, moord,... Het is ook de enige zonde die ze in de biecht vermelden en de enige misstap waarvoor ze verwachten in het paradijs of op het einde der tijden veroordeeld te worden. Deze situatie spreekt de hierboven vermelde theorie tegen. Het gaat hier om een van de laagste sociale klassen die zich vastklampt aan een geïnstitutionaliseerd ritueel, tegen de wensen van het klerikale establishment in. Datzelfde establishment ijvert voor een meer innerlijke geloofsbeleving, wat in flagrante tegenspraak is met de populaire Freud-Weber theorie. Douglas beschouwt deze dan ook als gefalsifieerd.

Het is dus niet zo dat rituelen en schijnbaar willekeurige “regels” niets te maken hebben met de alledaagse samenleving. De samenleving is juist afhankelijk van dergelijke symbolen. Douglas gaat niet zover als Cassirer, die ervan overtuigd was dat de samenleving niet alleen steunde op symbolen, maar er zelfs door geconstrueerd werd. De invloed van het Durkheimiaanse structuralisme, waarin de samenleving als een gegevenheid, een basisfenomeen beschouwd wordt, is daar waarschijnlijk niet vreemd aan. Naast de samenleving, behandelt Douglas ook de houding ten opzichte van het lichaam als verbonden met de structuur (en niet de inhoud) van het symbolisch systeem in een bepaalde maatschappij.⁵⁹⁸ Ze ontwierp ook een specifieke typologie, die op dit moment iets minder belangrijk is.⁵⁹⁹ Het essentiële is dát er een correlatie is, en dat deze niet inhoudelijk, maar *structureel* is.

⁵⁹⁷ Ibid. pp 22-24.

⁵⁹⁸ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, pp 11-15.

⁵⁹⁹ De reden waarom de typologie niet in de hoofdtekst vermeld wordt, is dat het niet onmiddellijk duidelijk is hoe deze met Douglas theorie over samenlevingstypen en soorten kosmologie, die in haar theorie belangrijker is, in verband kan gebracht worden. Een te strak vasthouden aan beide typologieën (lichaam en samenleving) zou een goed begrip van haar algemene theorie in de weg kunnen staan. Vandaar dat de typologie van de houding tot het lichaam hier in een voetnoot vermeldt wordt. Douglas onderscheidt vier types:

-Het lichaam als communicatiemiddel, waarbij het doeltreffend functioneren van dat lichaam centraal staat. Culturele en politieke metaforen als de controle van het hoofd op de ledematen, het vloeien van bloed in de aders, het behouden van gezondheid en kracht, komen hier overvloedig voor.

-Het lichaam wordt als kwetsbaar gezien, niet zozeer door gevaren van buitenaf of gebrek aan controle, maar met een speciale nadruk op lichaamssappen en een teveel of te weinig daarvan. De vrees voor vergiftiging en onreinheid, en een afkeur voor lichamelijke afvalproducten zijn uitermate belangrijk. Deze visie voorspekt ook een medische praktijken die gebaseerd is op purgeren, aderlaten, etc.

-Het lichaam als praktisch instrument. In tegenstelling tot de kwetsbare visie, krijgen lichamelijke afvalproducten geen specifieke aandacht. Daarnaast wordt er ook geen onderscheid gemaakt tussen het leven in een lichaam en het lichaam dat verondersteld wordt dat leven te dragen.

-Het lichaam als ballast. Het lichaam wordt hier niet gezien als drager van het leven, maar eerder als een soort noodzakelijke ballast, of zelfs een noodzakelijk kwaad. Materie is in deze visie irrelevant, en er zal een neiging

Douglas heeft dus aangetoond dat de hedendaagse afkeer voor alles wat met rituelen te maken heeft geen universeel menselijk gevoel is, maar het gevolg van een specifiek wereldbeeld. Ze probeert vervolgens de mogelijkhedenvoorwaarden te achterhalen die ervoor zorgt dat de specifieke houding binnen een bepaald wereldbeeld ten opzichte van symbolen, kan ontstaan. Ze gebruikt de veronderstelling dat strakke groepsregels correleren met ritualisme, en lossere structuren met een inperking van rituelen. Douglas illustreert dit met antropologisch veldwerk. De samenleving van de Navajo (indianen uit het westen van Noord-Amerika) is bijvoorbeeld in een zeer sterke mate formeel en geritualiseerd. Toch bestaat er een minderheid die een religie aanhangen die gebaseerd is op het eten van Peyote, een doornloze cactus die mescaline bevat en voor psychedelische effecten zorgt. De Peyote-eters waarderen, in tegenstelling tot de mainstream Navajo cultuur, een persoonlijke geloofsbeleving, spontaniteit in hun gebeden, en een afkeer voor vaste patronen.⁶⁰⁰ Douglas verwijst ook naar de Pygmeeën uit het Ituri-regenwoud (in het noordoosten van Congo). Deze leven in kleine, zeer losse gemeenschappen, waar iedereen komt en gaat zoals het hem of haar belieft. Douglas beschrijft de situatie als een “*continual flux*”. De Ituri zitten dus zeer dicht bij de oorspronkelijke mythische houding zoals Cassirer die beschrijft. Ze beschikken nauwelijks over rituelen en symbolen, in die mate zelfs dat men lang dacht dat ze geen religie en geen cultuur hadden. Bovendien lachen ze de dichtbij wonende Bantu uit omwille van hun serieuze en vastliggende rituelen en hun geloof in magie. Toch blijken ook de Ituri een zekere religieuze overtuiging te hebben, die volledig gebaseerd is op hun interpretatie van het begrip “vreugde”, dat overal aanwezig is. Het woud wordt gezien als een “humeur” en kan op dezelfde manier beïnvloed worden als het gemoed van de pygmeeën zelf, onder andere door muziek. Deze manier van denken doet denken aan het begrip “mana” bij de Polynesiërs en de grondtegenstelling van de mythe als vorm van intuïtie zoals Cassirer die beschrijft.

Secularisatie (in de zin van: internalisatie van religieuze overtuigingen en afwijzing van rituelen, traditie en instituten) is dus geen typisch modern verschijnsel is, maar een “*age-old cosmological type*”. Bovendien blijkt het niet zo te zijn dat de primitieve mens per definitie diep godsdienstig is.⁶⁰¹ Een interessant gevolg is dat “metafysische” vraagstukken die voor

bestaan om personen te zien als in de greep van een sociaal systeem waarvoor ze niet gekozen hebben en dat buiten henzelf staat.

⁶⁰⁰ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 31.

⁶⁰¹ Hier is een vertaalprobleem. Douglas schrijft: “*the idea that primitive man is by nature religious is nonsense*” .”Religious” in het Engels betekent echter niet hetzelfde als “religieus” in het Nederlands. In het Nederlandse

een bepaalde cultuur van levensbelang zijn, voor een andere cultuur volstrekt irrelevant kunnen zijn, meer bepaald wanneer de metafysische “theorie” in kwestie niet overeenstemt met de sociale organisatie en de houding ten opzichte van het lichaam van een bepaalde maatschappij.⁶⁰²

Rituelen zijn dus volgens Douglas een “code” die de identiteit van een bepaalde sociale groep behelst. Elke samenleving beschikt over een code voorzover deze code parallel loopt met haar specifieke sociale interesses. Deze code fungeert als legitimatie voor de machtsverhoudingen. Douglas giet dit in een schema op basis van de termen “*grid*” en “*group*”. Een *grid* is een classificatiesysteem dat individuen in staat stelt te communiceren met elkaar, en dat dus een gevolg is van de sociale relaties die ze met elkaar aangaan. Douglas volgt hierin strikt Durkheim en de structuralistische traditie.⁶⁰³ Het probleem hierbij is uiteraard dat de sociale situatie als gegeven beschouwd wordt. Michael Kearney merkt op dat het misschien beter is om te veronderstellen dat sociaal systeem en classificatiesysteem zich zij aan zij ontwikkelen en elkaar wederzijds beïnvloeden.⁶⁰⁴ In feite neigt Douglas zelf ook eerder naar een dergelijke positie, zoals op het einde van het boek duidelijk wordt.⁶⁰⁵ Een dergelijk systeem kan consistent zijn of inconsistent, het kan slechts toepasbaar zijn op een klein stukje van de realiteit of een alles verklarende visie bieden, het kan rigide of vloeiende classificaties bevatten,.... Dit alles is, op zich niet echt essentieel, centraal staat immers de complexiteit van de classificaties, niet de concrete inhoud ervan.

Het nulpunt op de *grid*-as staat voor een totale verwarring en tegelijkertijd een volstrekte eenheid van het zijn. Het zou kunnen staan voor de extase van de mysticus of het bewustzijn van een pasgeboren kind. We kunnen ook een onderscheid maken tussen publiek, en privaat classificatiesysteem. Een zeer complex maar ook zeer privé systeem zou communicatie onmogelijk maken en waarschijnlijk leiden tot een bepaalde vorm van krankzinnigheid. Douglas is niet echt duidelijk over wat ze nu precies met *grid* bedoelt. Soms lijkt ze het over

taalgebied wordt vaak een onderscheid gemaakt tussen religie en godsdienst, een onderscheid dat in het Engels niet bestaat. Omdat Douglas het bijvoorbeeld voor wat betreft de Ituri-Pygeëen het duidelijk over een (in onze termen) religieuze overtuiging heeft, heb ik ervoor gekozen om “religion” in de Engelse tekst als “godsdienstig” te interpreteren. In deze interpretatie zijn volgens Douglas alle primitieve volkeren wél religieus, maar niet noodzakelijk godsdienstig. In de Nederlandse vertaling door Anna Van Dijk (*Wereldbeelden*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 234 p) wordt “religious” als “religieus” vertaald, wat de betekenis van de tekst grondig wijzigt.

⁶⁰² Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 39.

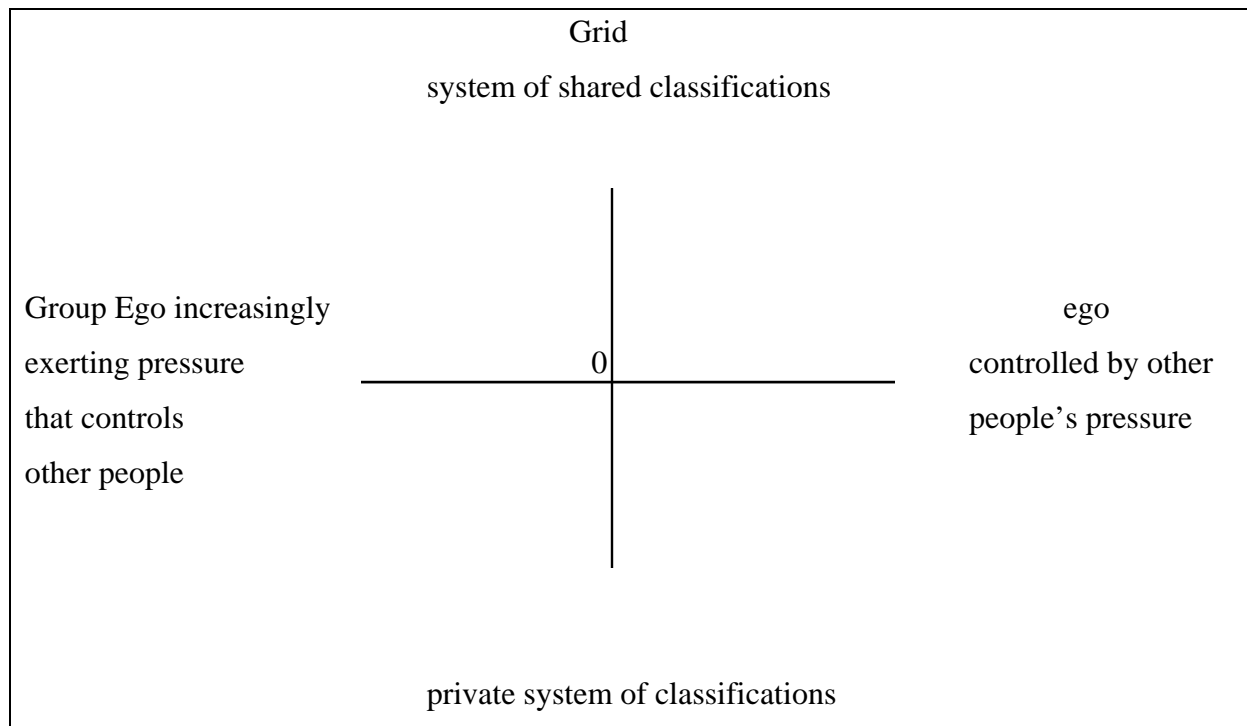
⁶⁰³ Ibid. pp 80-82.

⁶⁰⁴ Kearney, Michael, *World View Theory and Study*, Annual Review of Anthropology 4 (1975), p 252.

⁶⁰⁵ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 173 & p 190.

de complexiteit van het symbolisch systeem te hebben, en soms over de manier waarop het symbolisch systeem beleefd wordt. Vermoedelijk gaat het om een combinatie van de twee.

Loodrecht op de *grid*-as stelt Douglas de *group*-as. Deze as is op zich vrij vanzelfsprekend. Ze staat voor de mate waarin iemand door de sociale groep waartoe hij of zij behoort gecontroleerd wordt. Aan de ene kant vinden we opnieuw het pasgeboren kind, dat volledig door ouders overheerst wordt, aan de andere kant de kluizenaar, die zich volledig van de maatschappij afsluit. Onder het nulpunt zien we de situatie waarin een individu controle uitoefent over de groep in plaats van omgekeerd. Als we deze twee assen bij elkaar zetten, resulteert dat in het volgende schema:⁶⁰⁶



Het gebruik van het begrip “ego” is vanzelfsprekend niet zomaar neutraal. We hebben reeds bij Cassirer gezien dat zowel het ego als het subject geconstrueerd worden door middel van symbolische vormen. Wanneer we het hier over het ego hebben, projecteren we ons eigen, vaststaand ik-concept op een andere samenleving. In principe is dit geen probleem, gezien het principe van transcendentale geschiedenis (cf. supra). We moeten ons er echter van bewust zijn dat we formuleringen als “het ego oefent macht uit” of “het ego wordt gecontroleerd” niet zomaar gratis kunnen aanvaarden. Zoals we verder bij Foucault zullen zien, kunnen we

⁶⁰⁶ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 84.

macht niet zomaar zien als iets dat uitgeoefend of ontvangen wordt. Daarnaast lijken *grid* en *group* alleszins gedeeltelijk van elkaar afhankelijk, en moeten we ook hier uitkijken of er geen beter afgebakende formuleringen mogelijk zijn. Toch blijft Douglas' schema, wanneer we rekening houden met deze nuances, zeer bruikbaar. Het geeft ons immers de mogelijkheid om op basis van de *vorm* van de symbolen van een cultuur een typologie van maatschappijen op te stellen. Of deze classificatie ook effectief blijkt te kloppen, is op dit moment van iets minder belang. Ten eerste volgt uit het principe van transcendentale geschiedenis dat de concepten die we gebruiken (“ego”, “groep”) subjectief bepaald zijn door de onderzoeker, en dus zonder problemen kunnen veranderen wanneer het kennend subject dat ook doet. We kunnen, indien dat nodig zou blijken, zonder problemen ons classificatiesysteem aanpassen (bijvoorbeeld door een andere invulling van machtsuitoefening). Ten tweede is het hier niet de bedoeling om een volledig afgewerkte schets te geven van een transcendentale menswetenschap. We kunnen ons dus tevreden stellen met het feit dat uit Douglas schema blijkt *dat* een dergelijke classificatie mogelijk zou kunnen zijn. Als illustratie van hoe iets dergelijks in zijn werk zou kunnen gaan, geven we hier Douglas' eigen onderverdeling.

Het is belangrijk om in te zien dat dit niet simpelweg een typologie is met in ieder compartiment één bepaald type maatschappij. Het is veeleer zo dat complexe maatschappijen uitgesmeerd zijn over het hele schema. Dit diagram lijkt eerder opgesteld met als doel het plaatsen van individuen binnen een maatschappij, niet van volledige maatschappijen op zich. Toch kunnen we aan de hand hiervan ook volledige samenlevingen typeren. Strikt genomen is het eigenlijk niet altijd duidelijk of Douglas het nu over samenlevingen of individuen heeft.

Douglas verwijst naar de Tallensi (uit het noorden van Ghana) als voorbeeld van een samenleving met een sterke *grid*. Ieder lid van de Tallensi krijgt een volledige identiteit door het gangbare systeem van rechten en plichten. Een maatschappij waar een dergelijke sterke *grid* met een sterke *group* gecombineerd wordt, neigt volgens Douglas naar een routineuze trouw ten aanzien van autoriteit en de daarmee gepaard gaande symboliek.⁶⁰⁷

Een tweede type wordt door Douglas *small group* genoemd. Ze geeft de stammen rond het Nyasa-meer in Centraal Afrika als voorbeeld. De sociale structuren werden hier grotendeels vernietigd door Arabische slavenhandelaars, vandaar hun veel minder coherente en

⁶⁰⁷ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 87.

ingewikkelde classificatiesysteem, dat op de koop toe nog behoorlijk inconsistent is ook. Dit is een interessante situatie, omdat we al gezien hebben dat inconsistentie iets is dat moeilijk, en misschien zelfs onmogelijk te bepalen is wanneer men binnen een bepaald symbolisch systeem blijft (en dus niet vanuit de consistentie-eisen van één symbolisch systeem). In dit geval lijkt het er echter op dat zelfs binnen deze cultuur inconsistentie ervaren wordt. De cultuur van deze volkeren houdt hun leden immers voortdurend tegenstrijdige beloningen en onvervulbare doelen voor. Ze geloven dat trouw en gehoorzaamheid de belangrijkste deugden zijn, maar tegelijkertijd ook dat iedereen de ambitie zou moeten hebben om zo hoog mogelijk in de hiërarchie op te klimmen, met als gevolg dat men elkaar onder immense druk zet en dat persoonlijke netwerken essentieel zijn. Opvallend is nog dat politieke rivalen elkaar uitschakelen door middel van beschuldigingen van tovenarij. Douglas zal hier verder in haar boek nog op terug komen.

De vorige twee types zijn beperkt tot één enkel deel van Douglas' schema (meer bepaald het kwadrant aan de rechterbovenkant). De derde soort is anders. De leiders van de maatschappijen van het tweede type zitten midden in hun gemeenschap, en ervaren dezelfde beperkingen en dezelfde regels. Dit is echter niet altijd het geval. Er zijn immers uiteraard ook samenlevingen waarin de leiders echt leiders zijn, die een volledige controle op hun onderdanen uitoefenen. In de maatschappijen van het derde type is de classificatie sterk, net zoals bij het eerste type, maar zijn de leiders onafhankelijk van de groep. Ze zijn onaantastbare, bijna goddelijke wezens, centra van alle macht, die zelden of nooit gezien worden.

Net zoals Douglas' eerste en derde type met elkaar gelinkt zijn, zo vallen ook het tweede en het vierde type te vergelijken. In dit vierde type is, net zoals in het tweede, de classificatie van een laag niveau, maar kunnen er uit de menigte toch mensen opstaan die de macht naar zich toe trekken. Douglas noemt dit het Big Man-systeem, naar een praktijk uit Nieuw-Guinea. Ook dit model ontdekken we over de hele wereld, onder andere in Indonesië en Arizona, maar ook in onze eigen geschiedenis. Het is de sfeer die uit de Angelsaksische literatuur (Beowulf) en uit de Noorse sagen spreekt.⁶⁰⁸

⁶⁰⁸ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 91.

Wat Douglas nu beweert, is dat met elk van deze sociaal-economische prototypes een specifieke kosmologie geassocieerd is.⁶⁰⁹ Bij de eerste vallen moraal en gemeenschap samen. Moraliteit heeft altijd te maken met groepsbelang, religieuze zonden zijn altijd zonden tegen de groep, en het goddelijke is almachtig: het universum wordt gezien als principieel goed, en wie iets slechts overkomt heeft dat te danken aan zijn/haar overtredingen tegen de morele wet. “Zijn” en “moeten” vallen volledig samen. Bovendien impliceert een bezoedeling van een individu ook meteen de bezoedeling van de gehele gemeenschap. In het tweede model (de *small group*) is dit niet zo. Een kosmologie van het tweede type is zuiver dualistisch: er is minder vertrouwen in de almacht van het goddelijke, dat continu in strijd is met demonen en dergelijke, die met het goddelijke op gelijke voet staan in plaats van er ondergeschikt aan te zijn. Zonde, of anders gezegd, overtredingen tegen de goddelijke structuur en rituelen, zijn niet echt een thema. De moraal in een dergelijke samenleving is veeleer gebaseerd op eer en schaamte dan op strikte morele regels, wat een gevolg zou zijn van het belang van persoonlijke netwerken. Tenslotte vermeldt Douglas ook dat bij een persoon die op beide assen posities rond het nulpunt inneemt, zich nog een ander soort typische kosmologie ontwikkelt, die onritualistisch en welwillend is.⁶¹⁰

6.1.2 Het Lichaam

De sociale structuur van een gemeenschap heeft niet alleen invloed op kosmologie en sociale ethiek, maar ook en vooral op de houding ten opzichte van het lichaam. Douglas plaatst zich in de traditie van Marcel Mauss, die op zoek ging naar een algemene sociologische theorie waarin lichaam en sociaal-culturele omgeving met elkaar in verband werden gebracht. Douglas zelf benadrukt dat “*the social body constrains the way the physical body is perceived*”.⁶¹¹ Haar bedoeling is tweevoudig: “*First, the drive to achieve consonance in all levels of experience produces concordance among the means of expression, so that the use of the body is co-ordinated with other media. Second, controls exerted from the social system place limits on the use of the body as medium*”. Douglas gebruikt een voorbeeld uit de retorica om dit eerste punt aan te tonen. Bij Cicero was de stijl van spreken verbonden aan het onderwerp waarover gesproken werd. Dit wil zeggen dat over nobele onderwerpen geëxalteerd gesproken moest worden, over een nederig onderwerp ook in een nederige stijl,... In het Christendom is het echter van groot belang dat alle vroegere waarden omgekeerd

⁶⁰⁹ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 91.

⁶¹⁰ Ibid. p 92.

⁶¹¹ Ibid. p 93.

werden (bij uitstek in de Bergrede). Augustinus werd dus gedwongen om met groot gewicht te spreken over nederige zaken, wat met de principes van Cicero onmogelijk was. Hij was dus gedwongen om een nieuwe theorie te ontwikkelen, wat hij ook deed. Augustinus stemde zijn manier van spreken af op het gewenste effect bij het publiek (zoals ook heden ten dage meestal nog het geval is). Voor wat het tweede deel van haar uiteenzetting betreft, wijst Douglas erop dat in meer “horizontale” analyses van cultuur en samenleving, die focussen op de relatie van een bepaald cultureel of sociaal verschijnsel, toch altijd elementen opduiken die verwijzen naar de lichamelijke belevingswereld. Voor Douglas is het vrij vanzelfsprekend dat een complexe en strikt geclassificeerde maatschappij een hoge graad van formaliteit vereist, en dat deze formaliteit op zijn beurt een hoge graad van lichaamsbeheersing met zich meebrengt.⁶¹² Communicatie in een dergelijke maatschappij gebeurt als het ware tussen “geesten”, niet tussen twee mensen met een lichaam. Als gevolg daarvan dienen alle lichamelijke kenmerken en functies die irrelevant zijn voor de communicatie onder controle gehouden te worden.

Meer algemeen zijn de mogelijkheidsvoorwaarden voor een geritualiseerde samenleving een sterk uitgewerkte classificatie en een grote groepscontrole en de veronderstelling dat interpersoonlijke relaties alleen kunnen voorkomen bij gratie van de samenleving. Dit resulteert dan in een rigide symbolisch systeem met een grote mate aan rituele differentiatie van rollen en situaties, een sterk geloof in de werking van magie, symbolische onderscheidingen tussen de maatschappij en alles wat daar niet toe behoort. De voorwaarden voor een niet-ritualistische samenleving zijn een zwakke controle door *grid* en *group*, weinig verschil tussen persoonlijke en publieke relaties, en over het algemeen geen differentiatie tussen zelf en maatschappij. Dit resulteert volgens Douglas in een diffuus geheel van symbolen, geen interesse en rituelen of magie, en een beperkte beheersing van het zelf. Ze past deze onderverdeling toe op het verschijnsel trance. Over het algemeen kan men vier verschillende manieren onderscheiden waarmee culturen met trance omgaan. Een persoon die in trance is kan bezeten worden door een geest, als medium dienen voor een geest, of hij of zij kan een geest onder controle brengen (sjamanisme). In uitzonderlijke gevallen (waar er nauwelijks gedifferentieerd sociaal leven is) kan er ook een positieve trance-cultus bestaan. Douglas verwacht dat in samenlevingen waar *grid* en *group* zeer sterk zijn, er

⁶¹² Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, pp 96-100.

gespecialiseerde soorten trance zullen zijn met specifieke doelen, en dat trance over het algemeen ook als gevaarlijker wordt beschouwd.⁶¹³

De gelijkstelling tussen de symbolische representatie van lichaam en sociale omgeving die in het vorige hoofdstuk besproken werd, leidt tot een nieuwe visie op zogenaamde *revisialist movements*. Een verzetsbeweging waarin seksuele promiscuïteit als positief beschouwd wordt is geen reactie op seksuele onderdrukking, maar veeleer een gevolg van een gebrek aan symbolische structuren. Men zou in deze zin kunnen zeggen dat seksuele promiscuïteit juist een gevolg is van te weinig in plaats van te veel “onderdrukking”. Dit gaat in tegen de klassieke visie, die zegt dat subversieve cultussen ontstaan onder de onderdrukten. Douglas haalt twee voorbeelde aan die dit ondergraven en pleiten voor haar theorie. Ten eerste zijn er de Bog Irish, die duidelijk onderdrukt worden in alle betekenissen van het woord, maar geen subversieve cultus op basis van “echtheid”, “persoonlijke beleving” en “oorspronkelijkheid” hebben ontwikkeld, laat staan één waarin seksuele promiscuïteit een rol speelt. Daarnaast is er het feit dat in vele subversieve bewegingen vrouwen een rol speelden, ondanks het feit dat vrouwen in veel gevallen lang niet in dezelfde mate onderdrukt werden als bijvoorbeeld het industrieel proletariaat. Ze werden wel gecontroleerd, maar niet op een erg geraffineerde en gestructureerde manier. Bovendien werden ze verre van materieel onderdrukt. De clou ligt dus volgens Douglas niet in de arbeidsverdelingen, zoals in de klassieke Marxistisch geïnspireerde verklaringen, maar wel in de geraffineerdheid en het “gewicht” van sociale relaties. Vrouwen, en ook bijvoorbeeld slaven, zijn niet of weinig geïntegreerd in de sociale structuur van de maatschappij, en zijn dus ook veel minder gebonden aan de symbolische en ethische representatie van het lichaam die daarmee gepaard gaan. Subversieve bewegingen ontstaan dus niet in de buik van de samenleving, zoals vaak verondersteld wordt, maar in de marge ervan, waar men sociale conventies niet geïnternaliseerd heeft.. Profeten zijn meestal ongekamd.⁶¹⁴

Douglas past deze hypothese vervolgens toe op twee volkeren uit het zuiden van Sudan: de Nuer en de Dinka. De vergelijking is interessant omdat beide volkeren in bijna identiek dezelfde materiële omstandigheden leven, maar toch een sterk verschillende sociale structuur hebben. De maatschappij van de Nuer is in een veel grotere mate gestructureerd dan die van de Dinka (ondanks het feit dat de Dinka vier keer zo talrijk zijn), en dat heeft een aantal

⁶¹³ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, pp 108-109.

⁶¹⁴ Ibid. pp 114-120.

gevolgen. Zo staan de Nuer aanmerkelijk negatiever ten opzichte van trance dan de Dinka. Veel belangrijker en representatiever zijn de profeten en magiërs die in beide culturen voorkomen. De profeten bij de Nuer zien er zonder uitzondering vreemd uit (of worden door hun stamgenoten ervaren als er vreemd uitziend), hun moraal wijkt af van de gevestigde Nuer-orde, en de trance die ze ervaren maakt deel uit van een perifere cultuur. Dit lijkt misschien op het eerste zicht in tegenspraak met de stelling dat in geritualiseerde maatschappijen meer geloof gehecht wordt aan magie, maar toch is dat niet zo. Dit geldt alleen voor de magie die met de rituelen geassocieerd is, en niet voor de ongebonden magie van deze profeten. In feite heeft dit meer met een geloof in de waarde van de individuele persoonlijkheid te maken dan met magie. De magiërs van de Dinka (de *spearmasters*) staan binnenin de gevestigde maatschappij. Trance wordt bij hen niet a priori afgekeurd. Er zijn echter twee soorten trance: een die als veilig en controleerbaar wordt ervaren en waarbij men uitgaat van een bezetenheid door een van de belangrijkste godheden, en een andere die als gevaarlijk en veroorzaakt door mindere (marginalere) godheden wordt beschouwd. Opnieuw zien we ook een verschil in kosmologie. De Nuer zijn geobsedeerd door taboes en reinheid, en zien een strakke orde in het universum, terwijl de Dinka in het geheel niet verwachten dat het universum in zekere mate rationeel zou zijn.⁶¹⁵

6.1.3) Het Kwade

We hernemen hier een thema waar we het al eerder over gehad hebben, de verantwoording van het kwade. Waar de sociale controle zwak is, kan men kort zijn: het kwade hoeft geen rechtvaardiging, het is er gewoon, en meer valt daarover niet te zeggen. In feite kan men er van uitgaan dat er bij dergelijke individuen (het is bij een zwakke groepscontrole waarschijnlijk zinvoller over individuen te spreken dan over maatschappijen) niet zoiets als een concept “het kwade” bestaat. Ook voor wat betreft gemeenschappen met een sterke groepscontrole en een uitgebreid gemeenschappelijk classificatiesysteem valt er niet zo veel te vertellen. Het kwade wordt gekoppeld aan de morele wet. Ziekte, ongeluk en dergelijke zijn het gevolg van schendingen tegen de wet, geluk is een gevolg van het respecteren en bevestigen van de sociale wet en orde. In de *small groups* is de situatie enigszins anders. De gemeenschap wordt hier beschouwd als een kleine groep in een gevaarlijke wereld. Er is een strenge scheiding tussen binnen en buiten de groep, wat resulteert in frequente

⁶¹⁵ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p 130.

beschuldigingen van hekserij/tovenarij (*witchcraft*).⁶¹⁶ Beschuldigingen van deze aard worden door de leden van de groep gebruikt om rivalen uit te schakelen.

Naast deze samenlevingen zijn er ook maatschappijen waar een dergelijk onderscheid ontbreekt, waar ieder wordt geacht zijn eigen positie in de maatschappij te verwerven. Goed en kwaad zijn er niet gestructureerd, maar als het ware lukraak over het universum uitgesmeerd. De Garia uit Nieuw Guinea zijn een voorbeeld van een dergelijke maatschappij. Volgens de Garia is de wereld er om de mens plezier te bezorgen, religie is een technologie om problemen op te lossen, niets meer, en hun kosmos is in principe amoreel. De Are'are op het eiland Malaita en de Siuai (beiden levend op de Solomon-eilanden) vormen dan weer een typisch voorbeeld van het Big Man-systeem. Goed en kwaad zijn hier niet duidelijk verspreid, maar liggen voor het grijpen voor iedereen die er gebruik van wil maken. “*anyone can reach out of the sky any Excalibur sword he is big enough to wield*”⁶¹⁷ Het doel heiligt de middelen, en intelligentie, ambitie en kracht zijn de kardinale deugden.

Ook iets dichterbij huis zien we dezelfde mechanismen. In de Teutoonse maatschappij en bij de Noormannen staat het begrip “geluk” (*luck*, niet *happiness*), dat gezien wordt als een “eigenschap” die van vader op zoon wordt doorgegeven, centraal. Ook onze moderne Westerse maatschappij neigt naar dit type.⁶¹⁸ In een dergelijke *cosmology of succes* wordt de wereld door haar leiders als rationeel en onderworpen aan regels gezien. Het onderscheid tussen goed en kwaad is niet belangrijk, wel dat tussen weten en niet-weten. Bij de onderdanen zal de situatie meestal anders zijn. Het is goed mogelijk dat zij de wereld juist niet als rationeel of eerlijk ervaren, gezien het feit dat de machtsuitoefening van de leiders vanuit hun standpunt als willekeurig ervaren wordt. Het is echter ook mogelijk dat een dergelijke visie teveel uitgaat van onze hedendaagse opvattingen over rationaliteit of eerlijkheid. Ook hier zou concreet onderzoek dat erop gericht is te achterhalen hoe de onderdanen in een dergelijke maatschappij het zijnde ervaren, eventueel uitsluitel kunnen bieden.

6.1.4) Conclusie

Het is hier niet de bedoeling om de onderverdelingen die Douglas maakt zomaar over te nemen. Er valt nogal wat kritiek te geven op een aantal concepten die ze gebruikt (cf. supra).

⁶¹⁶ Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, pp 136-149.

⁶¹⁷ Ibid. p 157.

⁶¹⁸ Ibid. pp 160-161.

Bovendien is ze zelf niet altijd even duidelijk over wat ze nu precies bedoelt.⁶¹⁹ Op zich is dit geen probleem. We hebben immers reeds gezien dat in een transcendentale menswetenschap dergelijke concepten en principes per definitie flexibel zijn en kunnen veranderen. Wat echter wel overeind blijft staan is de algemene methodologie. Douglas bestudeert maatschappijen aan de hand van de *vorm*, en niet de inhoud, van hun symbolisch systeem. Haar theorie is niet gewoon een theorie over een correlatie tussen kosmologieën en sociale relaties, maar een beschrijving van een maatschappij als geheel, gebaseerd op een zuivere ideële vorm, die dan haar invloed heeft op concrete manifestaties binnen kosmologie, sociale omgeving, houding ten opzichte van het lichaam,... Het is dit punt dat van haar theorie eigenlijk al een transcendentale menswetenschap *avant la lettre* maakt. Het middel dat ze hiervoor gebruikt is het beschouwen van symbolische systemen als zuiver ideëel, als een *vorm* van concrete dingen als sociale relaties en kosmologieën. Het is hierdoor dat het mogelijk wordt een principe te vinden dat tegelijkertijd immanent is (want het is een vorm van symbolische systemen die in de concrete leefwereld aanwezig zijn) en toch alles overkoepelt. Aangezien het zelf niet in de wereld thuishoort, kunnen we het als eenheidsgevend principe beschouwen, zonder dat we de concrete symbolische vormen reduceren tot iets dat buiten hen ligt.

Het centrale principe van een transcendentale menswetenschap is, zoals gezegd, de visie op de maatschappij of het subject als betekenisvol geheel. Via een theorie als die van Douglas lijkt het niet onmogelijk om beiden (subject en maatschappij) te combineren. Bij nader inzien is dit echter niet zo. In Douglas' theorie zitten er namelijk een paar hiaten, die vooral te maken hebben met dezelfde relatie tussen subject en maatschappij. Het belangrijkste punt is dat niet duidelijk is welk van de twee juist het object van haar theorie is. Heeft Douglas het over maatschappijen of over individuen? Ze springt voortdurend heen en weer tussen beide, en het is nooit echt duidelijk welke van de twee ze nu als de basis voor de andere ziet. Ze plaatst zichzelf in de traditie van het Frans structuralisme, dat te allen tijde vertrok van de sociale structuur als basisgegeven. Na verloop van tijd stapt Douglas hiervan af, maar haar precieze positie hierin wordt nooit duidelijk. Haar algemeen schema behandelt in feite individuen en maatschappijenzonder al te veel onderscheid door elkaar. Dit is geen toeval. Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, is de tegenstelling tussen maatschappij en subject fundamenteel, en niet oplosbaar.

⁶¹⁹ Zie: Spickard, James V., *A Guide to Mary Douglas's three Versions of Grid/Group Theory*, in: *Sociological Analysis* 50/2 (1989), pp 151-170.

6.2) Michel Foucault

Het is misschien verassend dat we pas in dit hoofdstuk gebruik zullen maken van het werk van Michel Foucault. Er zijn immers duidelijke overeenkomsten tussen hem en het neokantianisme. Foucault zet zich, zeker in zijn beginperiode, immers nadrukkelijk op dezelfde lijn als Kant. Ook Foucault ging in zijn archeologische periode op zoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor (wetenschappelijke) kennis.⁶²⁰ Net als Cassirer wijkt hij af van de filosofie van Kant, in die zin dat hij diens methode wel overneemt, maar ze historiseert. Hij zoekt de mogelijkheidsvoorwaarden voor de moderne kennis niet op een boven- of achterliggend niveau, maar in de geschiedenis zelf. Het is hieruit dat Foucaults idee van het “historisch a priori” ontstaan is.⁶²¹ Net als Cassirer is ook Foucault gekant tegen een absoluut idee van het subject en brengt hij een subject naar voor dat in de geschiedenis zelf geconstrueerd wordt.⁶²²

Ook Foucaults iets concretere methodologie vertoont sterke overeenkomsten met die van Cassirer. Zo hanteert Foucault bijvoorbeeld het principe van *discontinuité*.⁶²³ Hij bedoelt hiermee dat het niet de bedoeling mag zijn om op zoek te gaan naar een allesomvattend geheel, maar dat we de verschillende vormen van het *discours* naast elkaar moeten zien, als verschijningen op zich, die niet gegrond zijn in een gemeenschappelijke bron of substantie. Dit doet denken aan Cassirers formulering over de symbolische vormen als geheel. Ook bij hem is het essentieel dat ze niet tot iets anders gereduceerd worden dan wat ze zelf zijn. Het principe *exteriorité* hangt hiermee samen. Volgens Foucault moeten we ten alle tijde zoeken naar de *uitwendige* vormen die het vertoog mogelijk maken, en ons niet laten verblinden door de inhoud ervan. Cassirer legt op een analoge manier de nadruk op de *vorm* van de menselijke symbolisatie, en niet op de concrete inhoud.⁶²⁴

Uiteraard zijn er ook belangrijke verschillen. Foucault bedoelt met “uitwendige voorwaarden” niet helemaal hetzelfde als Cassirer. Foucault gaat deze mogelijkheidsvoorwaarden zoeken in de maatschappij, meer bepaald in machtsrelaties en betekenisstructuren. Bij Cassirer is dit veel minder of zelfs niet het geval, de maatschappij is bij hem als thema bijna volledig afwezig. Daarnaast worden ook in de filosofie der symbolische vormen symbolische

⁶²⁰ Han, Béatrice, *Foucault's Critical Project. Between The Transcendental and the Historical*, Translated by Edward Pile, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, p 3.

⁶²¹ Ibid. pp 3-4.

⁶²² Ibid. p 6.

⁶²³ Foucault, Michel, *l'Ordre du Discours*, Editions Gallimard, s.l., 1971, p 54.

⁶²⁴ Ibid. pp 59-61.

objectvaties als uitgangspunt genomen. De nadruk ligt echter niet op het bestaan van de discours op zich en rol van het denkend subject *binnen* dat discours, maar net op het omgekeerde, op het bestaan van het discours, of in dit geval de symbolische vormen *binnen* het denkend subject. Dit is meteen het belangrijkste verschil tussen het historisch neokantianisme van Foucault en dat van Cassirer. Foucault zette zich af tegen de filosofie van Kant en die van Husserl omdat beide filosofen volgens hem van een te a-historisch en absoluut subject vertrokken.⁶²⁵ Foucault zelf doet het omgekeerde. Hij maakt het subject volstrekt relatief, door te vertrekken van de maatschappij en het subject te construeren aan de hand van de kennis- en machtsstructuren van die maatschappij. In Foucaults analyses is de maatschappij en de structuur (*grille*) ervan altijd gegeven. Ze wordt niet in vraag gesteld, ze komt als het ware uit de lucht vallen. Dat kan ook niet anders. Foucault laat immers het subject als startpunt vallen, en de maatschappij is de enige andere mogelijkheid die voor hem openstaat. Daarom kan hij ook macht op een manier beschrijven die boven individuen staat. Bij Foucault zijn er geen onderdrukkers of onderdrukten meer, maar bevindt elk individu zich op een in principe gelijke manier binnen een raamwerk van machtsrelaties.⁶²⁶ Wat Douglas dus zegt over onderdrukkers en onderdrukten blijkt dus incompatibel te zijn met het aanvaarden van de maatschappij als gegevenheid. Het is hierdoor dat de inherente spanning, die bij Douglas zeker aanwezig is, kon ontstaan. Diezelfde spanning zien we trouwens ook terug in het latere werk van Foucault (vooral *Histoire de la Sexualité*), waarin het subject opnieuw belangrijker wordt. Toch blijft Foucault ook in deze periode de structuur van het subject als gegevenheid beschouwen, en niet als mogelijkheidsvoorwaarde voor de eenheid ervan.

Hoewel ideeën als *episteme* (een soort geheel van veronderstellingen en structuren die kennis binnen een bepaalde maatschappij mogelijk maken) grote overeenkomsten lijken te vertonen met wereldbeelden, is er toch een essentieel verschil. Een *episteme* is, zoals Foucault het concept gebruikt, een eigenschap van een maatschappij. Een wereldbeeld, althans zoals we het hier behandeld hebben, behoort bij uitstek tot een individu. Men zou kunnen argumenteren dat in primitieve samenlevingen de maatschappij sowieso dominantier was dan het individu op zich, en dat het dus opportuener is om bij de studie van dergelijke maatschappijen uit te gaan van de maatschappij als premisse. Als antwoord kunnen we verwijzen naar de theorie van

⁶²⁵ Han, Béatrice, *Foucault's Critical Project. Between The Transcendental and the Historical*, Translated by Edward Pile, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, pp 4-6.

⁶²⁶ zie Rouse, Joseph, *Power/Knowledge*, in: Gutting, Gary (ed), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York, 2003, pp 95-122.

Mary Douglas, waaruit blijkt dat het absoluut geen constante is dat in primitievere samenlevingen het individu sowieso ondergeschikt is aan de maatschappij. Toch zijn er, ook volgens Douglas, een heel aantal samenlevingen waarin de groep wel degelijk belangrijker is dan het individu. Zou het dan niet relevanter zijn om deze te bestuderen met meer groepsgerichte vooronderstellingen? Dit kan inderdaad het geval zijn, maar we moeten er ook rekening mee houden dat in onze hedendaagse samenleving het individu steeds belangrijker wordt, en dat het voor ons dus interessanter kan zijn om mensen in een dergelijke groepsgerichte samenleving te bestuderen *als* individu, en niet als lid van een samenleving. Als verantwoording verwijzen we opnieuw naar het principe van transcendentale geschiedenis. Ondanks het feit dat een aanpak à la Foucault zeer relevant kan zijn, kiezen we hier voor een methode die, in navolging van de filosofie der symbolische vormen, gebaseerd is op het individu als vrij en actief construerend subject, natuurlijk met zoveel nuance als mogelijk is.

Het is omwille van deze redenen dat we Foucault hier vrij summier behandelen. Hoewel zijn methodologie grote overeenkomsten vertoont met die van Cassirer (de zoektocht naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de uiterlijke verschijning van de culturele wereld, en de nadruk die beiden leggen op niet-reductionisme), verschillen beide filosofen op een essentieel punt. Foucault laat het subject als transcendentiaal principe links liggen. Bij Cassirer is dit niet het geval. Hij is een veel trouwere neokantiaan, in die zin dat hij de eenheid van het subject behoudt als ultieme mogelijkheidsvoorwaarde voor de verschijning van de menselijke symbolische wereld. Het is dit principiële verschil dat er voor zorgt dat de filosofische systemen van Cassirer en van Foucault niet met elkaar te verenigen zijn, hoewel ze uiteraard elkaar wel in zekere zin kunnen aanvullen. Met de theorie van Douglas is de situatie enigszins anders. Zij kiest niet duidelijk voor ofwel het subject ofwel de maatschappij. Dit heeft als gevolg dat haar theorie een aantal onduidelijkheden vertoont, maar ook dat met haar theorie misschien op een bepaalde manier subject en maatschappij met elkaar in verband gebracht kunnen worden. Op dit moment is het echter absoluut niet duidelijk hoe een dergelijk compromis concreet mogelijk zou kunnen zijn.

6.3) Het Subject bij Cassirer

Zoals gezegd blijft Cassirer een bepaalde transcendentale vorm van het subject vooronderstellen. Hij kleedt dit subject echter volledig uit. Hij historiseert het, en maakt het relatief aan de symbolische vormen zoals die buiten het subject gevormd worden. Enkel het

principe van het subject, *dat* er een subject is, en dat dit een subject op een of andere manier een zekere vorm eenheid is, blijft overeind. Het is dit wat we hierboven subject *an sich* hebben genoemd. Cassirers methode vraagt er om om een dergelijk subject te veronderstellen. Hij heeft immers, paradoxaal genoeg, een dergelijk subject nodig om te kunnen zeggen dat het subject, het ik of het zelf zich historisch geconstrueerd heeft. Cassirer beschrijft bijvoorbeeld het mythisch bewustzijn als een worsteling tussen subject en object, waarbij beiden zich geleidelijk aan construeren.⁶²⁷ Het lijkt hier alsof het subject (net als het object overigens) tegelijkertijd oorzaak en effect is. Het worstelt zelf, en het is het resultaat van die worsteling. Het subject *an sich* is dus een vooronderstellin die nodig is om Cassirers filosofisch systeem mogelijk te maken, maar waarover niks meer kan gezegd worden van binnen dit systeem zelf. Een dergelijke paradox zal altijd aanwezig blijven in elke mogelijke vorm die een filosofie der symbolische vormen kan aannemen. Wat we wel kunnen is de paradox zo klein mogelijk maken, door van het eerste deel van het subject (dat wat hier als oorzaak betiteld wordt) een *minimaal subject* te maken, dat wil zeggen, een subject waarvan niets meer kan gezegd worden dan dat het er op een of andere manier is en dat het op een of andere manier een bepaalde vorm van eenheid vertoont. Op zich hoeft dit trouwens niet. Het is evengoed mogelijk om de paradox in Cassirers filosofie ten volle paradox te laten zijn. Dit zou dan kunnen leiden tot een meer existentialistische interpretatie van de filosofie der symbolische vormen.

⁶²⁷ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 82-83.

7) Universalia en Typologieën: Schets voor een Concrete Methodologie

7.1) Universalia

Zoals in de vorige hoofdstukken al gezegd is, kan het niet de bedoeling zijn om hier voor eeuwig vaststaande universalia te formuleren. Toch hebben we, als we aan wetenschap (ook aan transcendentale) willen doen, universalia nodig, om classificaties te maken, culturen met elkaar te vergelijken... We zijn dus verplicht om toch dergelijke principes te formuleren, weliswaar op een niet-essentiële manier. De bedoeling van onze transcendentale methodologie is immers om te vertrekken van een opvatting van het subject als geheel van pure flux, en vanaf die basis de structurerende principes van dit subject binnen een bepaalde cultuur te achterhalen. Toch is het onvermijdelijk dat we hier af en toe min of meer terugkerende principes ontmoeten. Het is belangrijk dat we niet proberen deze principes te “verklaren” door te verwijzen naar een onderliggende grond.⁶²⁸ Dit zou immers resulteren in een of andere vorm van reductionisme, en daardoor het transcendentaal en fenomenologisch karakter van onze methode in gevaar brengen. We mogen dus niet (te) actief op zoek gaan naar dergelijke universalia. Dit zou er voor moeten zorgen dat de structurerende principes zich als het ware aan ons presenteren in plaats van omgekeerd. Toch zal dit altijd slechts gedeeltelijk lukken. Er zullen zullen er altijd cross-culturele universalia opduiken, waardoor we geneigd zullen zijn culturen, samenlevingen en symbolische systemen te classificeren en met elkaar te vergelijken. Dit is niet echt een probleem, eerder zelfs een voorwaarde voor een wetenschappelijke benadering. Het probleem ontstaat pas wanneer we er van uitgaan dat een dergelijke classificatie of lijst van universalia de enige mogelijke is. Om het transcendentaal en fenomenologisch karakter van onze methode te vrijwaren, moeten we bereid zijn om bij elk nieuw concreet studie-object (een kunstwerk, een maatschappij,..) ons hele systeem van universalia op de helling te zetten. Als we dat niet doen, zouden we kunnen denken dat dergelijke universalia in de wereld of in het subject aanwezig *zijn* als concrete zijnden, en dat zou ons naar dogmatische metafysica leiden.

⁶²⁸ Michael Kearney verklaart bijvoorbeeld verschillen in wereldbeeld (gedeeltelijk) aan de hand van materiële factoren. Hoe interessant een correlatie tussen wereldbeeld en natuurlijke omgeving ook kan zijn (zie bijvoorbeeld het oeuvre van Max Weber), toch is een “verklaring” van het ene door het andere een stap te ver. Zie Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l., 1984, pp 110-116.

Zoals we gezien hebben onderscheidt Cassirer een aantal universalia die in alle symbolische vormen voorkomen. Het gaat hier in de eerste plaats om de categorieën van de *Anschauung*, ruimte, tijd en getal, en daarnaast het principe van causaliteit, dat bij Cassirer sterk samenhangt met het concept tijd.. Een ander beginsel dat zeer vaak terugkomt is de tegenstelling tussen het es en het *du*.

Michael Kearney onderscheidt grotendeels dezelfde universalia. Hij noemt (1) Het Zelf en het Andere, (2) als onderverdeling van het vorige *de Ander* en *het Andere*, (3) Classificatie, (4) Causaliteit en (5) Ruimte en Tijd. Deze laatste twee zijn volgens Kearney niet onafhankelijk. Tijdsbesef ontwikkelde zich volgens hem na het ruimtebesef, en wordt dus in termen van ruimte beschreven.⁶²⁹ Enkel de principes "Classificatie" en "het Zelf" zijn bij Cassirer afwezig. Toch komen ze in de filosofie der symbolische vormen overall terug. De reden dat we in navolging van Cassirer deze beide principes niet als universalia beschouwen, is dat ze belangrijker zijn dan universalia. Het zijn namelijk twee van de basisgegevens in Cassirers filosofisch systeem. Het doel van de categorieën die hij vermeld is immers het classificeren van het zijnde. Het is door deze classificering van het zijnde, dat het hedendaagse idee van het subject kon ontstaan. We beschouwen hier het zelf en subject niet, zoals Kearney doet, als een categorie, maar wel als *doel* van de categorieën.

Dit laatste is meteen ook een van de voornaamste bijdrages die de filosofie der symbolische vormen kan leveren aan een transcendentale menswetenschap. Het grote voordeel is dat dit de enige manier is waarop we de historische constructie van het zelf kunnen beschrijven. Wanneer we er namelijk van uitgaan dat het zelf een structurerend principe is, of dat de categorieën, aanwezig zijn *binnen* het zelf, zijn we verplicht om dit zelf als tijdloos en universeel te zien. Enkel door het zelf en het subject te zien als het resultaat van symbolische objectivaties, kunnen we er een historische beschrijving van geven. Het is dus van essentieel belang dat we deze principes zoeken *in* de symbolische objectivaties, en niet binnen in het zelf. Het is dus niet zo dat de structurerende principes aanwezig zouden zijn in de "geest" of iets dergelijks van de persoon die we bestuderen. Het zijn de symbolen zelf die ons op een rechtstreekse manier in contact brengen met het empirisch, historisch subject. Dat dit op een rechtstreekse manier gebeurt, kunnen we op de volgende manier illustreren. Wanneer we ons afvragen waarom iemand "geloof" hecht aan een bepaalde symbolisatie, dan proberen we de

⁶²⁹ Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l., 1984, pp 68-95.

categorieën op een indirecte manier af te leiden, wat we ten alle tijde moeten vermijden. Dit zou namelijk leiden tot psychologisering en sociologisering, en het is juist dat wat Cassirer ten alle tijde wou vermijden. Het is dus niet de bedoeling om concrete symbolische vormen te reduceren tot een aantal structurende principes, maar wel om de structuren te achterhalen die het mogelijk maken dat de concrete symbolisaties verschijnen zoals ze verschijnen.

We kunnen dus zonder problemen zeggen dat de universalia van Kearney grotendeels parallel lopen met die van Cassirer, weliswaar met een verschil in hiërarchie, en met uitzondering van het getalprincipe. Dit is niet toevallig. De reden van deze gelijkenis is niet dat deze universalia *as such* overal aanwezig zouden zijn (dit is naar onze mening niet zo), maar wel dat we ons geen wereldbeeld kunnen voorstellen waarin een van deze principes ontbreekt. Ook dergelijke universalia zijn dus functioneel van karakter. Ze zijn enkel universeel, niet omdat we, zoals Kant dacht, met dergelijke universalia de absolute mogelijkheidsvoorwaarden van ons denken hebben ontdekt, maar wel omdat deze op dit moment, binnen deze filosofische en deels wetenschappelijke context, onontkoombaar *lijken*. Op zich hoeft dit niet zo te zijn. We kunnen ons perfect voorstellen *dat* iemand een wereldbeeld beschrijft zonder deze principes, maar niet *hoe* hij of zij dit zou kunnen doen, laat staan hoe een dergelijk wereldbeeld eruit zou zien. Het lijkt er dus op dat wereldbeelden enkel formuleerbaar zijn binnen een filosofische context met behulp van deze principes.

Dan rest ons nog de vraag welke van deze universalia we gebruiken. Het antwoord is opnieuw functioneel. We gebruiken die universalia die passen bij ons studie-object. Bij het bestuderen van primitieve samenlevingen lijkt het bijvoorbeeld zeer plausibel om uit te gaan van de Grondtegenstelling tussen het Heilige en het Profane, die echter alleen in de mythische symbolische vorm voorkomt. We hebben hierboven gesuggereerd om Cassirers behandeling van de mythe als prototype voor een transcendentale menswetenschap te beschouwen, dus op zich lijkt dit principe verdedigbaar.

Wanneer we het over een vergelijking tussen het wereldbeeld van verschillende primitieve samenlevingen hebben, lijkt het ook aannemelijk om te rekenen op het onderscheid tussen *es* en *du*. Wanneer we het over kunst of wetenschap hebben, ligt dit al iets moeilijker. Cassirer heeft kunst beschreven als de wereld van het *du*, waarin het *es* geen plaats heeft, dus dit onderscheid lijkt niet toepasbaar *binnen* de symbolische vorm “kunst”. Kunst zal echter vrij vaak een tijds- of een ruimtedimensie hebben (de muziek is dé kunst van de tijd, de plastische

kunstvormen die van de ruimte). In de context van onze algemene probleemstelling, de constructie van een transcendentale menswetenschap, lijkt het ons voorlopig het meest opportuun om ons te baseren op de categorieën ruimte en tijd enerzijds en de constructie van het zelf en het onderscheid tussen *es* en *du* aan de andere kant. Toch moeten we opletten. Het is zeer goed mogelijk, en zelfs waarschijnlijk, dat we deze concepten zeer vrij zullen moeten interpreteren. Wanneer we een samenleving bestuderen met een heel sterke groepscohesie, kan het perfect mogelijk zijn dat het zelf en het *du* niet te onderscheiden vallen, en dat we onze concepten zullen moeten herformuleren of zelfs helemaal overboord moeten gooien. Ook voor wat de begrippen tijd en ruimte betreft is dit het geval. Het kan soms duidelijker zijn om het in plaats van tijd over causaliteit te hebben, en in plaats van ruimte over deelgeheelverhoudingen. Het is dus essentieel dat we ten alle tijde bereid zijn om de concepten die we gebruiken over boord te gooien. Enkel het principe *dat* er classificerende principes moeten worden gevonden (of geconstrueerd), dient ten alle tijde behouden te blijven. Dit spreekt ook uit de structuur van Cassirers filosofie zelf. De reden dat Cassirer de mythe als één groot type van symbolische vorm beschouwde, is niet dat hij er van uitging dat met alle vormen van mythe slechts één wereldbeeld geassocieerd is (quod non), maar wel dat het eigen is aan de mythe dat er geen strakke grenzen kunnen getrokken worden tussen de verschillende categorieën, en dat het dus zeer moeilijk is op basis van dergelijke vloeiende grenzen onderverdelingen te maken. Het lijkt er dus op dat, als we dit toch willen doen, we primitieve samenlevingen eerder zullen moeten onderverdelen op basis van welke structurerende principes er *niet* op toepasbaar zijn dan omgekeerd.

7.2) Metaforen en Narratieve Structuren

7.2.1) Stephen Pepper

In dit hoofdstuk zullen we de praktische gevolgen proberen aanhalen die de methodologie die hierboven beschreven wordt met zich meebrengt. Samengevat is het de bedoeling dat we ons richten op de symbolische objectivaties en dat we daarbij onze hedendaagse ideeën, zowel over het subject als over de wereld, zoveel mogelijk aan de kant laten. Zoals gezegd, kunnen we niet veronderstellen dat de grenzen en de structuur van het subject dat we bestuderen dezelfde zijn als het idee van het zelf zoals dat heden ten dage bestaat. Hetzelfde geldt ook voor de categorieën afzonderlijk. Principes als tijd en ruimte kunnen we niet beschouwen als variaties op de hedendaagse wetenschappelijke principes. We moeten ze als het ware zichzelf volledig opnieuw laten opbouwen via een interpretatie van de symbolische vormen. De methode die daarmee samenhangt is op zich vrij eenvoudig: we kijken naar concrete

symbolische vormen, symbolische objectivaties, en gaan na welke principes we moeten vooronderstellen, en misschien nog belangrijker, welke principes we juist *niet* moeten vooronderstellen, om de vormen te laten verschijnen zoals ze verschijnen. De precieze manier waarop dit moet gebeuren blijft op dit ogenblik wat in het vage. Cassirer zelf doet dit op een eerder intuïtieve manier, en de tijd ontbreekt ons hier om dit te systematiseren. Toch kunnen we een paar aanzetten proberen geven.

Een van de interessantste methodes die hiervoor bruikbaar zouden kunnen zijn, is de *root-metaphor*-theorie van Stephen Pepper, waar we het al eerder over hadden:

*“The method in principle seems to be this: A man desiring to understand the world looks about for a clue to its comprehension. He pitches upon some area commonsense facts and tries if he cannot understand other areas in terms of this one. This original area becomes then his basic analogy or root metaphor.”*⁶³⁰

Wat hier gebeurt, is analoog aan wat Cassirer beschrijft als het oorspronkelijke proces van symbolisatie. Een bepaalde gebeurtenis uit de concrete leefwereld wordt als het ware uit die leefwereld gelicht. Ze krijgt een specifieke, nieuwe betekenis, die meer en meer los komt te staan van de oorspronkelijke “functie”, en meer en meer ideëel en ook voortuderend uitgebreid kan worden. Cassirer beschrijft dit teken als visueel, maar in feite kan het ook narratief van karakter zijn, bijvoorbeeld een metafoor. We bespreken hier Stephen Peppers theorie omdat hierdoor, veel meer nog dan bij de voorbeelden die Cassirer zelf geeft, duidelijk wordt op welke manier een oorspronkelijke en op het eerste zicht vrij contingente metafoor een universele betekenis kan krijgen. Langs deze weg wordt het principe van idealisatie en de opbouw (of uitbreiding) van een wereldbeeld duidelijk.

Stephen Pepper probeert op basis van zijn *root-metaphor*-theorie een typologie van mogelijke wereldbeelden te geven. De concrete typologie is op dit moment iets minder belangrijk. Pepper construeert ze immers (zoals zovele filosofen die typologieën van wereldbeelden proberen op te stellen) op een vrij intuïtieve manier. We nemen ze hier toch over, omdat pas in de verschillende concrete wereldbeelden duidelijk wordt hoe de *root-metaphor*-theorie in elkaar zit. Voor ons is het essentiële aan deze methode dat Pepper er in slaagt categorieën als

⁶³⁰ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, p 91.

ruimte, tijd, ding, eigenschap en oorzaak aan deze metafoor te koppelen. Hij kan dus ontsnappen aan onze moderne wetenschappelijke formuleringen van deze principes. Het is nu juist dit wat de grote moeilijkheid is van een transcendente menswetenschap: het afleiden van principes die, binnen een bepaalde symbolische vorm, een universeel (maar toch nog altijd subjectief) karakter hebben uit concrete en op het eerste zicht contingente cultuurproducten.

Pepper zet geen limiet op het aantal mogelijke wereldbeelden, maar zegt wel dat slechts vier ervan houdbaar blijken te zijn wanneer we ze nagaan op bijvoorbeeld consistentie en compatibiliteit met de wetenschap. In feite zijn het deze vier categoriën die de geschiedenis van de Westerse filosofie bepaald hebben.⁶³¹ Hij noemt ze *Relatively Adequate Hypothesis*. Deze zijn overigens contingent. Het hadden er evengoed meer of minder dan vier kunnen zijn, en het hadden er evengoed andere kunnen zijn.⁶³² De vier zijn *Formisme*, *Mechanisme*, *Contextualisme* en *Organicisme*. Formisme en Mechanisme zijn analytisch, Contextualisme en Organicisme synthetisch. Elk van deze vier heeft volgens Pepper zijn voordelen en nadelen. Formisme en Contextualisme zijn dispersief en lijden aan een gebrek aan precisie, terwijl Mechanisme en Organicisme integratief zijn en een gebrek aan “*scope*” zouden hebben. We bespreken ze hier een voor een.

Formisme

De *Root Metaphor* van Formisme is gelijkheid. Het concept gelijkheid heeft twee verschillende oorsprongen in common sense, en leidt dus ook tot twee verschillende theorieën. De eerste is de perceptie van de gelijkheid van dingen. Als gevolg daarvan ontstaat ook het onderscheid tussen ding en eigenschap. Volgens Pepper is het beter als we eigenschap hier omschrijven als *karakter*. Dit alles resulteert in drie basiscategorieën: karakter, ding (particularia) en participatie. De categorie “participatie” verbindt particularia met karakters.⁶³³

De tweede vorm van Formisme wordt bepaald door de metafoor van de ambachtsman, waarbij verschillende dingen geconstrueerd worden volgens één allesomvattend plan. Hieruit ontstaat het concept *vorm*. Natuurwetten worden geïnterpreteerd als vorm, en bestaan dus, in tegenstelling tot bij het mechanisme, niet echt. Waarheid wordt gepercipieerd volgens de

⁶³¹ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, p 320.

⁶³² Ibid. p 139.

⁶³³ Ibid. pp 150-154.

correspondentietheorie, die steunt op een overeenkomst in vorm tussen ideeën en de wereld.⁶³⁴

Mechanisme

De *root metaphor* van het mechanisme is, uiteraard, de machine. Mechanisme is overigens niet hetzelfde als atomisme, ook een veldtheorie kan mechanistisch zijn. De basiscategorieën die hieruit ontstaan zijn *plaats* (we moeten weten waar we aan welke hendel van een machine trekken om ze te doen werken), *primaire kwailiteiten* (we moeten weten welke eigenschappen relevant zijn voor onze machine, bijvoorbeeld de kwaliteit “gewicht” bij een hefboom) en *wetten in verband met de primaire kwaliteiten* (bij onze hefboom moeten we weten waar en hoeveel gewicht we er op moeten zetten om een ander gewicht omhoog te kunnen krijgen).⁶³⁵

Contextualisme⁶³⁶

De *root metaphor* van het contextualisme is iets dat we zouden kunnen beschrijven als de *gebeurtenis*⁶³⁷ (Pepper gebruikt zelf andere termen). Deze gebeurtenis is een gebeurtenis in zijn totaliteit. Het afleiden van vaste kenmerken gebeurt hier nogal willekeurig, in feite is contextualisme nogal sterk gekant tegen vaste structuren. Dé basiscategorie bij uitstek is dus *verandering*. Verder onderscheidt Pepper nog *kwaliteit* (zoiets als de totale betekenis) en *textuur* (plusminus gelijk aan details binnen een gebeurtenis. Subcategorieën binnen de categorie kwaliteit zijn *spreiding* (een soort variatie op ruimte-tijd), *verandering binnen de gebeurtenis zelf* en *fusie* (zoals bij de noten van een muzikaal akkoord). In de andere theorieën wordt fusie over het algemeen als iets negatiefs en vaag gezien. De subcategorieën van de categorie textuur zijn *vezels* (“strand”) en *context*. Een textuur is opgebouwd uit vezels en ligt in een context. Er is echter geen scherpe scheidingslijn tussen deze drie, en in feite is er zelfs niet echt een tussen al de verschillende categorieën van het contextualisme.

Organicisme

Het Organicisme vertoont overeenkomsten met het contextualisme, met nadruk op de integratie. Ook bij het Organicisme kan men de gebeurtenis (en dus niet het organisme,

⁶³⁴ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, pp 170-180.

⁶³⁵ Ibid. pp 186-233.

⁶³⁶ Ibid. p 232-279.

⁶³⁷ De gebeurtenis zoals die hier beschreven wordt vertoont sterke gelijkenis met wat Jean-François Lyotard een *évènement* noemt. Misschien kan dit voor een beter begrip zorgen.

Pepper vindt dat deze term te veel beladen is met vooroordelen uit de biologie.⁶³⁸) beschouwen als een *root metaphor*. De gebeurtenis van het Organicisme is niet tijdelijk en plots, maar een geleidelijk organisch proces.⁶³⁹ De basiscategorieën zijn ten eerste de onderverdeling in stappen van het proces, en ten tweede het doel, het organisch geheel. De basistegenstelling is die tussen *progressieve* en *ideële* categorieën. Een organisch proces begint met (1) *fragmenten* van ervaring, die (2) *verbonden* worden, waardoor (3) *tegenstellingen* (thesis-antithesis) ontstaan, die opgelost worden in een (4) *organisch geheel*, dat al (5) *impliciet in de fragmenten aanwezig* was, dat de vorige tegenstellingen (6) *overstijgt* maar toch alle fragmenten in hun eigenheid (7) *bewaart*. Categorieën (1) tot (4) zijn progressief, (5) tot (7) zijn ideëel.⁶⁴⁰

Leo Apostel voegt in zijn bespreking van Peppers typologie hier nog een vijfde type aan toe, dat hij *chaosisme* noemt. Dit type is gebaseerd op de filosofie van Eugen Fink. De *root metaphor* is hier het spel. De wereld is een doelloos spel, dat door niemand en voor niemand wordt gespeeld. Apostel verbindt dit type met het werk van Nietzsche, Sartre en Heidegger. Het verschil met het Peppers derde type lijkt erin te bestaan dat de chaos, of de verandering hier in zijn geheel wordt beschouwd, en niet als strikt individuele gebeurtenis.⁶⁴¹

7.2.2) Wereldbeelden en Narratieve Structuren.

Peppers theorie legt ook de vinger op een ander probleem. De opvatting dat onze fundamentele opvattingen gebaseerd zouden zijn op metaforen of analogieën lijkt op het eerste gezicht een beetje contra-intuïtief. De reden daarvoor is dat metaforen en analogieën in essentie narratief zijn, en dat onze moderne wetenschap grotendeels visueel wordt opgevat. De term “wereldbeeld” zegt op zich al genoeg. We beschouwen wetenschappelijke argumenten en concepten als wetenschappelijk wanneer we ze kunnen uitdrukken in visuele termen. Peppers theorie zit nog gedeeltelijk in deze manier van denken, ondanks haar nadruk op de rol van metaforen en analogieën. Pepper gebruikt bijvoorbeeld “de machine” als metafoor, terwijl het misschien opportuener is om niet de “machine” als concept op zich, maar wel het gebruik van die machine, de gebeurtenis die geassocieerd is met het gebruiken van een machine, als basismetaphoor te gebruiken. Het is een onderdeel van het principe van

⁶³⁸ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, p 280.

⁶³⁹ Zoals men bij het vorige hoofdstuk Lyotard in het achterhoofd kon houden, kan men nu misschien hetzelfde doen met Hegel.

⁶⁴⁰ Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, pp 280-291.

⁶⁴¹ Apostel, Leo, *Wereldbeelden en Ethische Stelsels: Opstellen*, Brussel, VUBpress, 2002, pp 112-115.

transcendentale geschiedenis dat we proberen dergelijke factoren die een rol spelen in onze eigen formuleringen te vatten en indien mogelijk er aan te ontsnappen.

Walter Ong heeft dit probleem in de theorievorming rond wereldbeelden gesignaleerd. Hij identificeert daarnaast nog een ander probleem, dat ons bekend in de oren klinkt. Het concept wereldbeeld is volgens Ong op twee verschillende manieren modern. Ten eerste legt het, zoals we gezien hebben, de nadruk op het visuele, en ten tweede is er de actieve component van een wereldbeeld. Een wereldbeeld is niet iets dat zich opdringt aan een passieve ontvanger, maar iets dat door het subject zelf tenminste gedeeltelijk geconstrueerd of gekozen wordt.⁶⁴² Dit laatste impliceert een mate van controle of macht van de mens over de natuur (via technologie) die in primitieve samenlevingen niet aanwezig is. We hebben al de nadruk gelegd op de essentiële en vrije rol van het subject binnen Cassirers filosofie. Het feit dat dit subject hier zo belangrijk is, is ongetwijfeld een gevolg van de factoren die Ong aanhaalt. Toch kunnen we het subject niet opzij zetten. Wanneer we dit wel zouden doen, komen we in de methode van Michel Foucault terecht, en worden we weer gedwongen om de samenleving als geheel als basisprincipe te veronderstellen. Op zich kan dit waardevol zijn, maar het is niet de aanpak die we hier proberen te ontwikkelen. Wat we wel kunnen doen is ten eerste de dominante rol van het subject expliciteren, door de splitsing tussen het subject *an sich* en het historisch subject die we hierboven doorgevoerd hebben, en ten tweede de dominantie van het subject zo klein mogelijk maken, door ervan uit te gaan dat een dergelijk subject *an sich* volstrekt leeg is. Er valt met andere woorden niks over te zeggen, we kunnen het enkel maar vooronderstellen.

Aan de andere kant is er dus de visualisering van de moderne maatschappij. Op dit punt is het misschien wel mogelijk om een andere aanpak voor te stellen. Narratieve motieven zijn in onze hedendaagse maatschappij (misschien eerder in de dagelijkse leefwereld dan in de wetenschap) nog steeds sterk aanwezig, en het blijft dus interessant voor ons om deze ook te gaan zoeken binnen andere samenlevingen. De “visualisering” van onze moderne wereld is volgens Ong een gevolg van het wetenschappelijk succes van ruimtelijke metaforen en kwantificaties daarvan.⁶⁴³ Er zijn echter een heel aantal culturen, de Oude Griekse bijvoorbeeld, die de wereld niet zien als een beeld, maar bijvoorbeeld als een harmonie. Ong

⁶⁴² Ong, Walter, *World as View and World as Event*, in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 71 (4) aug 1969, pp 634-635.

⁶⁴³ *Ibid.* pp 634-636.

onderscheidt vier specifieke kenmerken van een wereld die eerder via het gehoor dan via het zicht gecreëerd wordt, een orale cultuur met andere woorden. Deze kenmerken zouden ons moeten kunnen helpen wanneer we op zoek gaan naar universalia en principes die een wereldbeeld van een individu in een dergelijke samenleving structureren.

Het eerste kenmerk is *dynamiek*. Een auditieve wereld is veel meer dynamisch dan statisch, en bovendien vrij onvoorspelbaar. Aangezien het schrift als visualisatie van geluid niet bestaat, is het geluid zelf altijd een gebeurtenis, en geen ding. De menselijke stem is de dominante metafoor.

Het tweede is *traditie*. Het belang dat aan traditie gehecht wordt, is verbonden met het probleem van het bewaren van kennis in een maatschappij waar niets zomaar eventjes “opgezocht” kan worden. “Kennis” wordt dus “opgeslagen” via vaste thema’s en formules. Als Nestor altijd wijs is, dan worden alle dingen die de Oude Grieken beschouwden als wijs (of als kennis), geclusterd in verhalen rond Nestor. Zo diende Odysseus om alles wat listig was te groeperen, en Achilles alles wat dapper was. De Ilias en de Odyssee bijvoorbeeld zijn bijna volledig opgebouwd uit dergelijke clichés. Er was in Homeros’ tijd nauwelijks of geen belangstelling voor originaliteit of creativiteit. Het gebruik van vaste formuleringen en thema’s maakte het bovendien stukken gemakkelijker om verhalen van buiten te leren en door te geven. Ong geeft het voorbeeld van dichters in een orale cultuur uit Joegoslavië die op die manier een epos van een uur kunnen memoriseren na het slechts een keer gehoord te hebben.⁶⁴⁴

Een orale cultuur heeft volgens Ong ook bij uitstek een *polemisch karakter*. De hele wereld was vroeger persoonlijker “gekleurd” dan heden ten dage het geval is. In de termen van Cassirer kunnen we zeggen dat ze gebaseerd was op het *du* en niet op het *es*. Dit is ook niet onlogisch. Wanneer men spreekt of luistert is er altijd een andere persoon betrokken. Wanneer men leest of schrijft niet. De Ander speelde een niet weg te denken rol. De filosofie van Plato was een eerste poging om hieraan te ontsnappen. Het is daarom niet toevallig dat Plato in zijn

⁶⁴⁴ Walter Ong, *World as View and World as Event*, in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 71 (4) aug 1969, pp 637-640.

ideale staat de dichters de deur uitwijst, rekening houdende met de essentiële rol die ze speelden in het levend houden van de orale, polemische cultuur.⁶⁴⁵

Als laatste punt heeft een individu dat deel uitmaakt van een orale cultuur ook een andere *persoonlijheidsstructuur*. Uit psychologisch onderzoek blijkt dat in ongeletterde (sub)culturen schizofrenie zich quasi nooit manifesteert als terugtrekking in een imaginaire wereld, maar wel door uitbarstingen van extreme angst en vijandigheid. Dit wordt toegeschreven aan de veel minder uitgesproken individualisatie, die een gevolg is van het gebrek aan zowel fysieke als psychologische privacy in een dergelijke cultuur. Leren is er immers, in tegenstelling tot in de moderne wereld, bij uitstek een groepsgebeuren.⁶⁴⁶ Ook hier weer moeten we dus uitgaan van een essentieel andere opvatting van het zelf, die vrij sterk verschilt van ons hedendaags zelfconcept.

Deze vier puntjes ondersteunen mijns inziens Cassirers filosofie der symbolische vormen. Het lijkt zo te zijn dat de mythische wereld zoals Cassirer die beschrijft sterk overeenstemt met een narratieve eerder dan een visuele voorstelling. Het lijkt dan ook verdedigbaar om wereldbeelden te proberen achterhalen door middel van dergelijke structuren. Dit is zeker niet de enige mogelijke methode. Ook het visuele is ongetwijfeld belangrijk in dergelijke samenlevingen (denk bijvoorbeeld aan afbeeldingen van goden en dieren, versiering van het lichaam,...), maar hoogstwaarschijnlijk op een manier die anders is dan de manier waarop visuele metaforen bijvoorbeeld in onze huidige wetenschap gebruikt worden. Op dit moment laten we het visuele even voor wat het is, aangezien er voor de mythische visuele perceptie bij mijn weten nog niet een echte uitgewerkte theorie bestaat (of toch tenminste geen die vanuit een fenomenologisch standpunt bruikbaar is). Voor wat narratieve structuren betreft is dat wel het geval, wat ons de kans geeft er iets dieper op in te gaan. Dergelijke theorieën zijn voor ons bruikbaar omdat ze verhalen proberen te benaderen vanuit de structuur van de verhalen zelf, zonder ze te proberen reduceren tot bijvoorbeeld biologische of psychologische processen.

We zullen ons hier kort baseren op een recent werk van Bart Keunen, waarin deze een samenvatting geeft van wat een aantal belangrijke theoretische literatuurwetenschappers over

⁶⁴⁵ Ong, Walter *World as View and World as Event*, in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 71 (4) aug 1969, p 641.

⁶⁴⁶ *Ibid.* pp 642-643.

dit thema gezegd hebben.⁶⁴⁷ De theorie van Michail Bachtin staat hierbij centraal. Waar de meeste literatuurwetenschappers vertrekken vanuit de handelende ik-persoon, vertrekt Bachtin van het verhaal als geheel. Deze methode stemt overeen met de aanpak van de filosofie der symbolische vormen. In onze transcendentale menswetenschap kunnen we immers nooit uitgaan van een afgewerkt en vast begreemd subject, ook niet binnen de context een verhaal.

Verhalen zouden volgens Bart Keunen samengesteld zijn uit drie universalia: tijd, ruimte en held (of het zelf). De manier waarop deze universalia gestructureerd en met elkaar gecombineerd worden bepalen met welk soort verhaal we te maken hebben. Gezien het belang van verhalen in vele culturen, zou een dergelijke analyse van ruimte, tijd en held ons iets moeten kunnen leren over ruimte, tijd en subject (of zelfconcept) zoals die beleefd worden in de cultuur waarbinnen deze verhalen ontstaan zijn. Dit is in feite algemeen gesproken het doel van een menswetenschap die gebaseerd is op een filosofie der symbolische vormen. We bestuderen hier immers de structurerende principes van het subject aan de hand van de principes die voorondersteld moeten worden om concrete cultuurproducten (in dit geval verhalen) te kunnen interpreteren als een zo betekenisvol mogelijk geheel. We moeten daarbij altijd opletten op de vorm van het verhaal te letten, en niet op de inhoud. Wanneer in een bepaald verhaal iets gezegd wordt over de wereld of de mens, dan levert ons dat niets op. We moeten immers op zoek gaan naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor de eenheid van het verhaal, niet naar concrete inhoud. Om op een vorig voorbeeld terug te komen, niet wat Nestor zegt dat wijs is, is wijs, maar wel wat Nestor *doet*. Hetzelfde geldt voor ethische bekommernissen. Niet wat een held concreet doet is voor ons van belang, maar wel de principes die ervoor zorgen dat hij juist doet wat hij doet.

Met de methode die we hier beschreven hebben zijn er een aantal moeilijkheden. Ten eerste moeten we ons nog afvragen of de principes die uit het verhaal blijken wel zomaar toepasbaar zijn op luisteraar en schrijver. Sommige verhalen, vooral in modernere periodes, zijn immers eerder bedoeld om te vervreemden of om morele afschuw op te wekken, eerder dan deze te bevestigen. Ten tweede is het schema dat Keunen op basis van Bachtin aanreikt gebaseerd op de Westerse verhaalcultuur. Het moet nog blijken of dit wel zomaar transposeerbaar is naar andere culturen en samenlevingstypes. We vermoeden van niet. Bijkomend onderzoek zal dus ook hier nodig zijn.

⁶⁴⁷ Keunen, Bart, *Tijd voor een Verhaal. Mens- en Wereldbeelden in de (Populaire) Verhaalcultuur*, Academia Press, Gent, 2005, 200 p.

8) Samenvatting en Conclusie

De bedoeling van deze thesis was een voorlopige schets op te stellen van een mogelijke transcendentale en fenomenologische menswetenschap. We vertrokken van de cultuurfilosofie van Ernst Cassirer, omwille van redenen die ondertussen duidelijk zouden moeten zijn. Cassirer is de filosoof bij uitstek die ervoor gezorgd heeft dat de transcendentale filosofie zich heeft kunnen aanpassen aan de nieuwe (cultuur)wetenschappen zoals die zich na de dood van Kant hebben ontwikkeld. Op deze manier wordt de transcendentale methode ook voor een stuk toepasbaar op het object van deze nieuwe wetenschappen, de mens als cultureel contingent wezen. Aanzetten hiertoe waren al bij Kant merkbaar, in het bijzonder in de derde Kritiek, maar werden daar niet echt diep uitgewerkt. Dit was ook niet mogelijk, gezien de stand van de menswetenschappen in Kants tijd.

Dit alles heeft ook een aantal gevolgen voor de transcendentale filosofie zelf. Het accent verschuift van de concrete inhoud ervan (zoals men die bij Kant aantreft) naar de transcendentale methode op zich. De concrete categorieën worden dynamisch. Niet *wat* ze zijn is belangrijk, wel *dat* ze er zijn. Mogelijk moeten we hier een uitzondering maken voor de categorieën ruimte en tijd, die op het eerste zicht onoverkomelijk lijken. Het accent verschuift van de categorieën naar de symbolische vormen, cultureel contingente en betekenisvolle systemen van objectivaties waarin de categorieën ingebed zitten.

Terwijl het belang van de categorieën afneemt, neemt dat van het geheel toe. Het geheel is niet enkel essentieel op het vlak van het subject, zoals ook bij Kant het geval is, maar ook bij de symbolische vormen op zich. Het is een essentiële eigenschap van iedere symbolische vorm dat ze zichzelf presenteert als geheel. Dit levert ons een groot voordeel op, maar heeft tegelijkertijd ook twee minpunten. Het pluspunt is dat, doordat ook de symbolische vormen als geheel beschouwd worden, het mogelijk wordt om dit bij het subject gedeeltelijk niet te doen. Op deze manier wordt een waarachtig transcendentale geschiedenis, een geschiedenis van het subject als subject dat zichzelf construeert binnen de geschiedenis, mogelijk. Het eerste nadeel is dat de symbolische vormen om het zo te zeggen elkaar concurrentie aandoen. Aangezien iedere symbolische vorm zichzelf als geheel presenteert, zal ze ook de andere symbolische vormen proberen te reduceren tot haarzelf. De filosofie der symbolische vormen ontsnapt hier gedeeltelijk aan doordat ze zelf geen symbolische vorm is, maar een *vorm* van de symbolische vormen. Toch is dit slechts voor een stuk het geval. De filosofie der

symbolische vormen vertoont een duidelijke affiniteit met de wetenschappelijke vorm. Het gevaar voor reductionisme blijft dus voortdurend op de loer liggen.

Het tweede nadeel, dat met het voordeel dat we vermeld hebben gepaard gaat, is dat we door het opgeven van het Kantiaanse subject als vooronderstelling iets anders moeten vooronderstellen. Hierdoor ontstaat er een paradox binnen de transcendentale filosofie. We hebben gezien dat deze paradox duidelijk naar voor komt, ook in een meer empirische en meer op veldwerk gebaseerde theorie als die van Mary Douglas. Het valt overigens te verwachten dat de tegenstelling tussen subject en maatschappij ook binnen een meer expliciet geformuleerde theorie zal blijven opduiken.

De eerste mogelijkheid voor een (gedeeltelijke) oplossing is om de symbolische vormen als gegeven te veronderstellen. We zouden dan kunnen zeggen dat het historisch subject geconstrueerd wordt door de symbolische vormen. Michel Foucault opteert voor iets vergelijkbaars, door machts- en kennisstructuren als gegeven te beschouwen. In feite is dit een variant op wat voordien al door Hegel geformuleerd was. Hier kiezen we echter voor een andere optie. Cassirer zelf schrijft immers op geen enkel moment dat het subject gecreëerd wordt door de symbolische vormen, maar wel dat dit subject voortdurend *zichzelf* construeert. Het subject blijft dus primitief. Het is nooit een afgeleide van een andere principe (zoals bijvoorbeeld de symbolische vormen). Dit heeft ons ertoe geleid om als nieuw principe het subject *an sich* te introduceren. Dit subject staat in tegenstelling tot het historisch, empirisch subject. Het heeft geen inhoud, ook geen eigenschappen of mogelijkheden (zoals bij Kant het geval is) maar is volledig leeg. Het enige wat men er over kan zeggen is dat het er is. We hebben dit subject *an sich* nodig om de formulering “het subject construeert in de geschiedenis zichzelf” te doen kloppen, of tenminste om de paradox die erin schuilt zo klein mogelijk te maken.

Het behouden van het subject als vooronderstelling brengt ook de specificiteit van de transcendentale geschiedenis en de transcendentale geschiedschrijving met zich mee. Cassirer maakt veelvuldig gebruik van dit principe, maar het is Husserl die dit het meest uitgewerkt heeft. In een transcendentale geschiedschrijving vertrekken we niet van een overkoepelend standpunt, maar vanuit een subjectief, dat zelf altijd binnen de geschiedenis staat. Van daaruit benaderen we de geschiedenis door middel van een voortdurend zig-zag patroon tussen die geschiedenis en onszelf als subject.

Nadat we deze filosofische principes op een rij gezet hebben, kunnen we overgaan tot het eigenlijke doel van deze thesis, het opbouwen van een transcendentale menswetenschap. Cassirer zelf past zijn methode al veelvuldig toe op empirisch materiaal uit de antropologie, geschiedschrijving en kunstgeschiedenis, maar hij deed dit op een vrij intuïtieve manier, die niet echt geschikt is om als basis voor een wetenschappelijke discipline te dienen. We hebben hier geprobeerd om een aanzet tot een meer systematische methodologie te geven. De basis hiervan is het concept wereldbeeld. Dit concept heeft een bewogen geschiedenis, maar werd zelden in verband gebracht met transcendentale filosofie. Op zich is dit vrij vreemd aangezien het er juist alles mee te maken heeft. Een wereldbeeld is immers (of wordt toch tenminste vaak gezien als) een cultureel bepaalde structuur van een subject, die ervoor zorgt dat dit subject de wereld ervaart als betekenisvol geheel. Dit is een formulering die perfect binnen het transcendentiaal kader past.

We hebben het begrip wereldbeeld op de volgende manier verder uitgewerkt. Als eerste punt hebben we kritiek uitgeoefend op twee vrij wijdverspreide vooronderstellingen over het concept. Ten eerste blijkt de opvatting dat wereldbeelden in proposities formuleerbaar zijn of dat ze kunnen geïdentificeerd worden met opvattingen die door het subject als “waar” beschouwd worden, onhoudbaar te zijn. Ten tweede blijkt ook het idee dat wereldbeelden conceptuele schema's zijn waarmee een onbestemde werkelijkheid geordend wordt, niet coherent. De enige “werelden” die we als werelden kunnen beschouwen, zijn die van de symbolische vormen. Er is geen enkele nood aan een externe realiteit die onafhankelijk zou zijn van onze subjectieve betrokkenheid. Dit betekent weliswaar dat we ervan uitgaan dat alles wat we als realiteit beschouwen subjectief geconstrueerd is, maar niet dat dit tot radicaal relativisme leidt. De wetenschappelijke symbolische vorm heeft, zeker in onze moderne samenleving, immers een bepaald geprivilegieerd “gebruiksrecht” op de termen “realiteit” en “waarheid”. Het verschil met meer realistisch getinte visies is dat we er hier van uitgaan dat concepten als “waarheid” geen subject-onafhankelijk bestaan lijden. Uit deze twee punten blijkt dat het gebruik van het concept “wereldbeeld” uitermate geschikt is om binnen een transcendentiaal kader te gebruiken. Vanuit de filosofie der symbolische vormen kunnen we immers de twee belangrijkste kritieken, namelijk de beweringen dat een wereldbeeld ten eerste een te abstract is en vervreemd van de concrete leefwereld en dat het, ten tweede, een onhoudbaar dualisme van conceptueel schema en ongeorganiseerde materie met zich meebrengt, weerleggen.

Vervolgens hebben we geprobeerd een aanzet te geven voor een concrete methodologie. In de eerste plaats op een meer algemene manier. De bedoeling van een transcendentale en fenomenologische menswetenschap is dat de onderzoeker in de eerste plaats de wereld zoals hij die zelf kent en zoals die door de moderne wetenschap beschreven wordt, zoveel mogelijk tussen haakjes zet. Dit is het fenomenologisch karakter van de methode. Cassirer heeft zijn filosofie zelf bij herhaling omschreven als fenomenologisch, en hij legt voortdurend de nadruk op niet-reductionistische verklaringen, waarbij bijvoorbeeld mythes niet verklaard worden door ze te reduceren tot psychologische of sociologische mechanismen, maar wel door de mogelijkheidsvoorwaarden van hun verschijning als betekenisvol geheel te onderzoeken. Wat de onderzoeker dus concreet moet doen, is vertrekken van een bepaalde symbolische objectivatie (een kunstwerk, een mythe, maar ook bijvoorbeeld een ritueel of een gebruik) en er vervolgens van uitgaan dat deze objectivatie deel uitmaakt van een betekenisvol en coherent geheel, of dat ze zelf een dergelijk geheel *is*. Vervolgens moet nagegaan worden welke universalia we op welke manier moeten vooronderstellen om dit mogelijk te maken. In de meeste gevallen zullen bepaalde vormen van ruimte of tijd hier deel van uitmaken. Er zullen echter ook andere principes opduiken, zoals bijvoorbeeld de basistegenstelling tussen het Heilige en het Profane.

De manier waarop dit precies moet gebeuren, blijft voorlopig wat in het duister. Er is echter één terrein waar we toch iets dieper op in kunnen gaan, dat van de narratieve structuren. Bij Stephen Pepper hebben we gezien dat de meeste samenlevingen deels gebaseerd zijn op linguïstische motieven als metaforen en analogieën. Bij Walter Ong werd duidelijk dat dit misschien nog verder gaat, en dat vele primitieve samenlevingen als geheel misschien wel grotendeels narratief gestructureerd zijn. Het is daarom belangrijk dat we dergelijke narratieve structuren kunnen identificeren, structureren en analyseren. De literatuurwetenschappelijke theorie van Bachtin zou een aanzet hiertoe kunnen zijn. Uiteraard blijft dit laatste allemaal erg speculatief, en is het zeer goed mogelijk en zelfs wenselijk dat er ook andere mogelijke benaderingswijzen ontwikkeld worden. Een van die methodes zou een fenomenologische theorie van de visuele perceptie binnen een mythisch georiënteerde samenleving kunnen zijn.

9) Bijlage: Cassirers Filosofie van de Mythologie

Inleiding

Cassirer streeft ernaar de veelheid van de menselijke ervaring te kaderen en te onderzoeken in plaats van ze te reduceren tot één aspect van die ervaring. De veelheid wordt ook in de kritische filosofie verbonden aan universalia, maar deze universalia zijn zelf geen substanties, ze hebben zelf geen fenomenale inhoud, maar ze zijn een *vorm* van inhoud, een manier waarop de inhoud verschijnt en betekenis krijgt.

De studie van mythes is bij uitstek een domein waar dit niet gebeurt en ook nog nooit gebeurd is. Het mythische denken bezit, zeker in de hedendaagse filosofie, geen eigenwaarde meer. *Der Mythos geldt als "begriffen" wenn es gelingt, seine Herkunft aus bestimmten Grundanlagen der "menschlichen Natur" verständlich zu machen und die psychologischen Regeln aufzuweisen, denen er in seiner Entfaltung aus diesem ursprünglichem Keim folgt.*⁶⁴⁸ Ze ontleent haar bestaansrecht aan iets anders, aan de psychologie, biologie, taal of logica. Naast het feit dat op deze manier de essentie van wat mythes zijn opzij gezet wordt, heeft een dergelijke reductie nog andere kwalijke gevolgen. Alle moderne symbolische vormen zijn immers, zowel historisch als ontologisch-epistemologisch, gegrond in de mythe, en veel mythische aspecten zijn heden te dage nog steeds aanwezig binnen andere symbolische vormen.⁶⁴⁹ Het is belangrijk om te beseffen dat de wereld zoals de mens die oorspronkelijk aantrof, mythisch was, en niet materieel of empirisch. Dit veranderde geleidelijk aan in het klassieke Griekenland, vooral vanaf de vijfde eeuw. De vroegere mythen werden als gevolg daarvan anders benaderd, ze werden allegorisch geïnterpreteerd, en gezien als een interpretatie van een achterliggende realiteit. Het mythisch denken werd langzaam aan gezien als een functie om de wereld te begrijpen, in plaats van die wereld zelf.⁶⁵⁰

Volgens bijvoorbeeld Max Müller en Herbert Spencer waren mythes een soort noodzakelijk nevenverschijnsel van de taal dat ons denken vertroebelt en verduistert.⁶⁵¹ Ze gingen ervan uit

⁶⁴⁸ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p VIII.

⁶⁴⁹ Ibid. p IX.

⁶⁵⁰ Ibid. pp 3-5.

⁶⁵¹ Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, pp 1-6.

dat de creatie van een taal noodzakelijk gepaard gingen met mythische waanvoorstellingen.⁶⁵² Het probleem met taalkunde en logica is echter dat een dergelijke verklaring zijn eigen resultaat al vooronderstelt. Men gaat ervan uit dat de verschillen binnen de taal relevant zijn en die binnen de mythe niet, en leidt daaruit af dat mythes waanvoorstellingen zijn die ontstaan uit taal, wat een perfecte cirkelredenering is.

Hetzelfde geldt voor naturalistische visie als zou de mythe een soort voorwetenschappelijke theorie zijn die relevante aspecten abstraheert uit bestaande fysische objecten. Conceptvorming gebeurt echter niet door specifieke eigenschappen van *objecten* te beschouwen en te selecteren. Dit vooronderstelt immers dat dergelijke eigenschappen er al *zijn*, wat niet het geval is, aangezien ze nog geabstraheerd moeten worden. Concepten, al of niet mythisch, ontstaan dus niet door abstractie uit objecten, maar door het “vastleggen” uit een bepaalde ervaring van het concrete hier en nu (wat iets anders is dan uit een object) en de kadering daarvan in een algemeen systeem. Ieder oordeel is dus synthetisch, een oordeel plaatst bepaalde delen in een groter geheel. Dit geldt niet enkel voor de natuurwetenschappen en de wiskunde, waar zoiets misschien vrij vanzelfsprekend lijkt, maar ook voor bijvoorbeeld de geschiedschrijving.⁶⁵³

Cassirer heeft niet enkel een theoretisch bezwaar tegen de reductie van de mythe, maar ook een praktisch. Een van de redenen waarom de studie van de mythe binnen de filosofie vaak een beetje stiefmoederlijk behandeld werd, was juist dat, vanaf het moment dat men erin slaagde een “oergrond” te formuleren, er altijd particuliere mythologieën zijn die deze tegenspraken, en die dus moesten worden beschouwd als perversies of afwijkingen ervan. Cassirer vindt dit geen goede oplossing. Deze vragen halen de eenheid van het mythologisch denken onderuit, wat in tegenspraak is met het doel van wat een waarachtige studie van de mythologie eigenlijk zou moeten zijn.⁶⁵⁴

Kants copernicaanse revolutie stelt ons in staat om in plaats van een extern criterium om de mythe te beoordelen, een intern voorop te stellen. De vraag naar de concrete verwijzing van mythische concepten (waarover ze het zagezegd écht hebben) wordt daardoor irrelevant. Wat

⁶⁵² Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, pp 24-25.

⁶⁵³ Ibid. pp 25-27.

⁶⁵⁴ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 25-26.

in de plaats komt is de vraag naar hun onderlinge relatie. De mens leeft immers eerst in een wereld van vormen voor hij in een wereld van objecten leeft.⁶⁵⁵ Alle theorieën die mythe proberen uit te leggen in termen van objecten buiten de mythe (zij het linguïstische, metafysische of psychologische objecten, een universele metafysische substantie of een Menselijke Natuur) zijn bijgevolg niet relevant voor een kritische filosofie van de menselijke cultuur.

Naar analogie van Kant wil Cassirer de vraag stellen naar de mogelijkheidsvoorwaarden van het subject van het mythologisch denken. De eenheid van dit subject wordt dan niet als gegeven zijnde of principe verondersteld, maar er wordt actief naar gezocht, het wordt als het ware geconstrueerd. Het doel is het blootleggen van een spiritueel principe dat de particuliere manifestaties regelt. Deze eenheid is bij Cassirer, zoals reeds gezegd is, volledig immanent, ze is aanwezig in het systeem als systeem zelf, en is geen gevolg van iets anders. Cassirer verwijst naar Husserl, die net als hijzelf een fenomenologisch onderzoek naar de “betekenis” wou zonder een verwijzing naar de “realiteit”.⁶⁵⁶

De oplossing die Cassirer voorstelt, is de “verklaring” van het mythologisch denken niet op een causale manier te formuleren, maar wel op een teleologische manier. Cassirer ziet een parallel met kennisleer. In deze discipline gaan we op zoek naar formele wetten die van de verzameling arbitraire indrukken een coherent geheel maken. Voor wat de mythe betreft, moeten we dus proberen te ontdekken hoe de menigvuldigheid van mythische indrukken een spiritueel geheel kan construeren. Men zou kunnen zeggen dat de mens in de mythe een symbolisch systeem tussen hemzelf en de werkelijkheid plaatst. Dit is echter verkeerd uitgedrukt. De mythe wordt in de praktijk immers niet gezien als een mediërend systeem om de werkelijkheid te benaderen, zij wordt gezien als de werkelijkheid zelf. Symbolisch systeem, werkelijkheid en zelf worden nog als een min of meer diffuus geheel ervaren, wat ervoor zorgt dat de mens zichzelf ervaart als een passieve instantie van de mythologische wereld en werkelijkheid. Het is pas door de progressieve ontwikkeling van symbolische

⁶⁵⁵ Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, pp 8-10.

⁶⁵⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 15-17.

vormen dat het zelf en de externe werkelijkheid kunnen gedifferentieerd worden, en dat de mens in een vrijere en actievere relatie met de werkelijkheid kan treden.⁶⁵⁷

Mythe als Denkvorm

Het mythisch object

Volgens Cassirer worden de in oorsprong chaotische impressies door de categorieën omgezet in een *Weltbild*. Dit is een (of dé) act van objectivatie, die uiteindelijk leidt tot (en niet afkomstig is uit) het bewustzijn van tijd en ruimte, maar ook van object en subject, en in het bijzonder de grens tussen de twee, tussen het ik en het niet-ik. Het is op deze manier, door ze te kaderen in een symbolisch “systeem” dat als geheel ervaren wordt, dat objecten mogelijk worden. De grens tussen subject en object die op deze manier ontstaat, is niet vast en onveranderlijk, maar vloeïend. Ze ontstaat in en door de ontwikkeling en dialectiek van ervaring en theoretische (symbolische) principes.⁶⁵⁸ Dit betekent dat zowel subject en object, eens gecreëerd, niet zomaar onveranderlijke gegevens zijn, maar voortdurend kunnen veranderen en verschuiven. Vooral in het mythisch bewustzijn is dit zo. In het wetenschappelijk denken worden objecten in een veel sterkere mate “vastgezet”.

Om tot theoretische, wetenschappelijke wetten te kunnen komen, is er echter nog iets bijzonders nodig: een overgang van concrete objecten naar ideële objecten, die dan op hun beurt gedifferentieerd en gecombineerd kunnen worden. Op deze manier kan zich bijvoorbeeld een wetenschappelijk causaliteitsbegrip ontwikkelen.⁶⁵⁹ Husserl beschrijft in “*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*” net dezelfde procedure. Ook volgens Husserl ontstaat de wetenschap uit een concrete wereld, een bezig-zijn-met specifieke objecten, die geleidelijk aan meer ideëel worden. De beslissende stap bij Husserl is de mathematisering van het universum door Galileo, die ons toeliet via het ideële voor het eerst de oneindigheid te beschouwen, en los te komen van de concreetheid van de leefwereld.⁶⁶⁰

⁶⁵⁷ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 26-35

⁶⁵⁸ Ibid. pp 39-42.

⁶⁵⁹ Ibid. pp 43-44.

⁶⁶⁰ Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated and with an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, pp 21-35

Bij de wetenschappelijke objectivatie van de indrukken door de symbolische vormen, wordt de wat?-vraag langzaam aan omgebogen in een waarom?-vraag. De simpele opeenvolging van impressies wordt vervangen door een ideële afhankelijkheidsrelatie, een in-elkaar-gegrond-zijn (*in einander-gegründet-sein*) van indrukken, en uiteindelijk van objecten.⁶⁶¹ De realiteit van het object wordt toegeschreven, niet door een bevestiging, maar door een tweevoudige negatie: het object is datgene wat niet het absolute is, en wat niet het onmiddellijk-zintuiglijke is. Het object verschijnt als *Erscheinung*, maar het is geen *Schein*. Het is een “*phaenomen bene fundatum*”, dit in tegenstelling tot het mythisch object, dat leeft bij de onmiddellijke intensiteit ervan.

De mythe beschikt niet of minder over een ideële ruimte, er is geen of minder neiging tot correctie of kritiek op wat gegeven is, geen onderscheid tussen wat echt is en wat voorstelling. *Das Bild stellt “die Sache” nicht dar, es ist die Sache.*⁶⁶² Er is niet of nauwelijks een onderscheid tussen teken en verwijzing, tussen symbool en betekenis. Dit verklaart onder andere waarom dromen in vele mythologieën een grote rol spelen. Het onderscheid tussen droom en wakker zijn is bovendien even klein als dat tussen leven en dood. Dit heeft als gevolg dat het niet de onsterfelijkheid is die in het mythisch moet bewezen worden, maar wel de sterfelijkheid.⁶⁶³ De eenheid van voorstelling en object geldt evenzeer voor de rite. De rite is geen afbeelding van het goddelijke, ze is het goddelijke zelf. *Der Tanzer ist der Gott, wird zum Gott.*⁶⁶⁴ Nog een ander voorbeeld is de rol van taal in het mythische bewustzijn, meer bepaald de plaats van woordmagie. Woorden zijn het object zelf, of toch tenminste een essentieel deel ervan, en er is geen specifiek onderscheid tussen objectmagie en woordmagie. De invloed van woordmagie is volgens Cassirer nog steeds duidelijk wanneer we eigennamen gebruiken. Een naam wordt vaak als een essentieel deel van een persoon gezien, niet enkel als een soort neutraal “etiket”.

Het Mythisch Causaliteitsbegrip

Het mythische object verschilt dus op een fundamenteel niveau van het wetenschappelijke object. Hetzelfde geldt ook voor het mythisch causaliteitsbegrip. Er is volgens Cassirer wel degelijk altijd sprake van een oorzaak in het mythisch denken, maar dan wel één die grondig

⁶⁶¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 44.

⁶⁶² Ibid. p 50.

⁶⁶³ Ibid. pp 47-50.

⁶⁶⁴ Ibid. p 52.

verschilt van ons moderne begrip. Cassirer bespreekt het moderne oorzaak-gevolgmodel aan de hand van het causaliteitsbegrip bij Hume en Kant.⁶⁶⁵ De fout bestaat er volgens Cassirer in dat deze twee causaliteit enkel synthetisch denken, en niet analytisch. Het analytisch standpunt gaat ervan uit dat in ons modern causaliteitsconcept de oorspronkelijke diffuse “empirische” werkelijkheid wordt *opgesplitst* in oorzaak en gevolg, en dus niet dat twee aparte dingen met elkaar verbonden worden in een oorzaak-gevolgrelatie.

Dit laatste standpunt is in het mythisch denken nog niet aanwezig. De werkelijkheid wordt niet echt opgesplitst in verschillende “dingen” die op elkaar invloed uitoefenen, maar wordt in een veel sterkere mate als een organisch geheel gezien. Het verschil met het wetenschappelijk wereldbeeld bestaat erin dat het mythisch geheel een veel substantiëler karakter heeft. Het geheel is geen geheel omdat het op een metaniveau geleid wordt door bijvoorbeeld symbolische wetmatigheden en regels, maar omdat het in letterlijke zin van het woord een geheel *is*. Causaliteit is in de mythe, als gevolg van het ontbreken van vaststaande, van elkaar afgescheiden objecten, een veel vrijer en vloeiender principe dan in het wetenschappelijk denken, en wordt op een bredere manier gebruikt. In het mythisch denken geldt bijvoorbeeld naast het principe *post hoc ergo propter hoc* vooral het principe *juxta hoc, ergo propter hoc*.⁶⁶⁶ De empirische causaliteit van Hume en Kant gaat op zoek naar specifieke oorzaken voor specifieke gevolgen. In de mythische causaliteit steekt het niet zo nauw: alles volgt bij wijze van spreken uit alles.

Veranderingen van toestand worden door het moderne begrip gereduceerd tot vaste, onveranderlijke wetten, en constante objecten. Er is in het wetenschappelijk denken geen individueel “ding” dat verandert in iets fundamenteel anders. Bij het mythische causaliteitsbegrip is dit wel het geval. Iedere verandering is een volstrekt individuele gebeurtenis, en ook een waarachtige transformatie. Dingen zijn dus in het mythische bewustzijn tot op zekere hoogte onderling verwisselbaar. Een dergelijke analyse maakt het heel wat begrijpelijker dat mensen bijvoorbeeld de aarde als een schildpad zien, wat in het moderne theoretisch-wetenschappelijk wereldbeeld ondenkbaar is.⁶⁶⁷ In een mythisch wereldbeeld is dit op zich echter geen probleem, aangezien er geen onoverbrugbare grens

⁶⁶⁵ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 58.

⁶⁶⁶ Ibid. p 59.

⁶⁶⁷ Ibid. pp 61-62.

bestaat tussen het begrip “schildpad” en het begrip “aarde”. “Dingen” kunnen als het ware zonder probleem van de ene betekenisruimte naar de andere migreren.

Cassirer heeft het in dit verband ook over determinisme en de rol van het toeval. Determinisme is volgens hem in essentie een mythisch begrip. Het staat immers het idee voor dat niets zonder reden, gebeurt, en dat alles met alles samenhangt, wat min of meer overeenstemt met het hierboven beschreven mythische causaliteitsbegrip. De wetenschap dient dus volgens Cassirer altijd het toeval in te calculeren, en om dit te benaderen, is het absoluut noodzakelijk dat men doelgerichtheid als begrip introduceert. Cassirer volgt hier Kant, en verwijst ook expliciet naar de *Kritik der Urteilskraft*.⁶⁶⁸ Belangrijk is nog dat het toeval niet datgene is wat ontsnapt aan het determinisme, maar wel dat wat er niet uit af te leiden valt. *Wenn die Tendenz des allgemeinen Begriffs darauf geht, auch alle Freiheit des Tuns noch als determiniert, weil durch eine eindeutige kausale Ordnung bestimmt zu denken, so löst umgekehrt der Mythos alle Bestimmtheit des Geschehends in die Freiheit des Tuns auf: - und beide haben einen Vorgang erklärt, wenn sie ihn aus diesem ihrem spezifischen Gesichtspunkt gedeutet haben.*⁶⁶⁹

Dezelfde inwisselbaarheid tussen verschillende dingen of objecten bestaat in het mythisch denken ook tussen deel en geheel. In het empirisch-wetenschappelijk bewustzijn is de rigiditeit van dit onderscheid zeer belangrijk. In het mythisch bewustzijn daarentegen staat men er vrij onverschillig tegenover. Deel en geheel zijn er min of meer equivalent.⁶⁷⁰ Dit volgt bij Cassirer vrij onmiddellijk uit het mythisch causaliteitsbegrip. De onderverdelingen die de wetenschap maakt, zijn bij hem niet meer dan middelen om haar causaliteitsprincipe toe te passen. De mythe kan dus als gevolg van haar causaliteitsbegrip geen strikte opvatting van deel en geheel hebben. Hetzelfde wat voor deel en geheel geldt, geldt ook mutatis mutandis voor ruimte en tijd. Cassirer geeft het voorbeeld van een wonde die door een pijl veroorzaakt werd.⁶⁷¹ In het moderne denken moeten er in een dergelijk geval specifieke tijd-ruimtelijke omstandigheden zijn om van causaliteit te kunnen spreken. (alleen op een bepaald moment kan de pijl een oorzaak zijn van de wonde (bijvoorbeeld het moment van impact) en dan alleen nog mits bepaalde ruimtelijke omstandigheden gerespecteerd zijn (de pijl moet de

⁶⁶⁸ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 64.

⁶⁶⁹ Ibid. p 65.

⁶⁷⁰ Idem.

⁶⁷¹ Ibid. p 69.

plaats van de wonde fysiek raken)), In het mythisch denken is dit niet het geval. In het logisch-causale bewustzijn construeert men een causale ketting om oorzaak en gevolg te bepalen. Bij het mythisch denken is er alleen interesse in begin en einde. Hoe de causaliteit in zijn werk gaat, is irrelevant. In het wetenschappelijk model analyseert men een complex in objecten en relaties. In het mythologisch model wordt het complex niet geanalyseerd, maar in verband gebracht met een materieel oerbeginsel, meestal het lichaam (bijvoorbeeld bij de scheppingsverhalen van de Noormannen en die van de Vedische tradities). Cassirer noemt dit de paradox van de mythologie: het symbolische, ontstaan uit het materiële, wordt opnieuw gereduceerd tot dat materiële.⁶⁷²

De mythische vaagheid geldt niet alleen voor de tegenstelling tussen objecten onderlingen of tussen deel en geheel, maar ook tussen substantie en eigenschap. We zien opnieuw hetzelfde verhaal. Eigenschap en substantie zijn in het mythisch bewustzijn nog niet strak gedefinieerd, ze vloeien vaak in elkaar over. Zo wordt bij de Hupa-Indianen (in Californië) pijn als een substantie gezien. Meer algemeen worden in het mythisch denken krachten meestal niet als een relatie gezien, maar ook op hun beurt als een substantie..⁶⁷³

Toch staat zelfs in de wetenschap het verschil tussen ding en relatie, predikaat en toestand,... niet altijd even onveranderlijk vast. Het wetenschappelijk bewustzijn is immers ontstaan uit en gegrond in het mythisch bewustzijn. De strakke differentiëring van deze concepten is historisch gegroeid, en het resultaat van lange intellectuele strijd, waarvan het resultaat nooit echt duidelijk geworden is. Cassirer verwijst naar de fysica in de achttiende en negentiende eeuw, waar men uitging van het bestaan van een elektrische en magnetische substantie.⁶⁷⁴

Categorieën van het mythisch Denken

Het verschil tussen het empirisch wetenschappelijk en mythisch wereldbeeld (*Weltbild*) zit zoals reeds gezegd is niet in de categorieën die gebruikt worden (in de kwaliteit dus), maar wel in de specifieke “modaliteit” (*Modalität*) ervan. In alle symbolische vormen zijn het min

⁶⁷² Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 70-71.

⁶⁷³ Ibid. pp 73-74.

⁶⁷⁴ Ibid. pp 75-76.

of meer dezelfde fundamentele vormen en relaties die ervoor zorgen dat het bewustzijn een eenheid vormt.⁶⁷⁵

In de wetenschappelijke kennisverwerving zeggen we dat we een object kennen wanneer we het in een coherent geheel kunnen plaatsen waarin het tegelijkertijd gedifferentieerd is van en verbonden met alle andere objecten in dit algemeen systeem. De wiskunde is hier het beste voorbeeld van. Analyse en synthese zijn in het wetenschappelijk denken dus niet verschillend, maar gewoon twee kanten van dezelfde medaille. Iets formeler ziet dit er als volgt uit: a en b worden gedifferentieerd door een relatie R, die iets nieuws toevoegt aan a en b. Dergelijke ideële relaties, die pure vorm zijn en geen materieel bestaan kennen, vormen de basis voor wat wij wetenschappelijke waarheid noemen. Ze zorgen er voor dat de particuliere fenomenen gekaderd worden in het totale systeem.⁶⁷⁶ De wetenschap streeft naar een dergelijke hiërarchie van wetten, de mythe daarentegen zoekt naar een rangorde van goden en demonen, waarbij het meestal zo is dat tussen godheden sterker gedifferentieerd wordt dan tussen demonen. De differentiatie heeft in de mythe echter een fundamenteel ander karakter. In plaats van particuliere entiteiten in te bedden in een netwerk van relaties, worden ze “samengesmolten” in een beperkt aantal concrete beelden. Volgens Cassirer is dit een essentieel en principiële verschil met het wetenschappelijk denken.⁶⁷⁷ Deze karakteristiek (het samenvallen van objecten waarvan we nu zouden zeggen dat ze in een relatie met elkaar staan) vinden we terug in alle categorieën van het mythisch bewustzijn.

Voor wat de categorie *hoeveelheid* betreft, gaat het vooral opnieuw om de deel-geheel verhouding. In het wetenschappelijk denken is hoeveelheid een synthetiserende relationele vorm. Deel en geheel zijn elkaars mogelijkheidsvoorwaarden. In de mythe is het deel in grote mate gelijk aan het geheel waar het toe behoort. Dit verklaart waarom een mens vaak gelijkgesteld wordt met zijn haar of zelfs zijn voetstappen. In het totemistisch wereldbeeld is de totem geen symbool voor een individu, de totem is het individu, en het individu de totem.⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 79, zie ook Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 17.

⁶⁷⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 79-80 & 82.

⁶⁷⁷ Ibid. pp 80-81.

⁶⁷⁸ Ibid. p 83.

Bij de categorie *kwaliteit*⁶⁷⁹ gaat in plaats van de deel-geheelverhouding nu over de relatie tussen het ding en zijn eigenschappen. Een eigenschap is in het mythisch denken niet definiërend voor de aard van het ding (en dus iets dat er min of meer van gescheiden is), maar wel het ding zelf, gezien vanuit een ander standpunt. Een substantie “heeft” dus geen attributen, iedere specificatie is een substantie op zichzelf. Cassirer verwijst naar de alchemie, die volgens hem “semi-mythisch” is. Alchemie en astrologie zijn volgens hem in feite twee verschillende uitdrukkingen van eenzelfde manier van denken. In de alchemie wordt een gelijkennis tussen dingen verklaard door aan te nemen dat er één en dezelfde substantie *in* hen zit. In de moderne scheikunde daarentegen wordt dit gedaan door te verwijzen naar een eigenschap, die, in tegenstelling tot een substantie, niet simpel en primitief is, maar complex en afgeleid.⁶⁸⁰

Iets analoogs geldt voor de categorie *gelijkenis*. Zowel in het mythisch als in het wetenschappelijk denken, ordent men indrukken in groepen en series op basis van gelijkennissen. In de mythologie is iedere gelijkennis in uiterlijke manifestatie even goed als een ander om een groep (een mythisch “genus”) te construeren.⁶⁸¹ Gelijkenis is bovendien geen relatie (op een metaniveau), maar een reële kracht die als dusdanig in de wereld aanwezig is, wat verklaart waarom magie zoveel aandacht hecht aan wat voor ons niets meer dan simpele, op uiterlijkheden gebaseerde analogieën zijn. Het tegendeel van het mythisch denken is opnieuw de wiskunde, waarbij een ellips, cirkel, hyperbool en parabool tot dezelfde groep behoren (kegelsneden), zonder dat ze op het eerste gezicht een gemeenschappelijk uiterlijk kenmerk hebben.

Cassirer signaleert nog een probleem. Is mythe wel zo discursief als in dit hoofdstuk beschreven werd? Is ze niet meer een intuïtie dan een coherent denksysteem?⁶⁸² Het is duidelijk dat de mythe geen passieve contemplatie is. Ze heeft zeker een contemplatief karakter, maar dit begint, net als alle contemplatie, van een concrete houding, gevoel en wil. Het is dan ook niet meer dan logisch dat we ook de mythe onder dit opzicht bekijken, en de specifieke structuur van de mythe als vorm van intuïtie (*Anschauung*) en als levensvorm proberen te achterhalen.

⁶⁷⁹ Niet te verwarren met kwaliteit in de eerder gebruikte betekenis, als tegenhanger van modaliteit.

⁶⁸⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 84- 86.

⁶⁸¹ Ibid. p 87.

⁶⁸² Ibid. p 89.

Mythe als “Anschauungsvorm”

De Grondtegenstelling

In het theoretische wereldbeeld (*Weltbild*) wordt voor het eerst een onderscheid gemaakt tussen illusie en waarheid, tussen datgene wat verschijnt en datgene wat is. De criteria voor waarheid zijn permanentie, logische contingentie en logische noodzakelijkheid. Het zijn wordt onderverdeeld in verschillende dichotome sferen: het vluchtige tegenover het duurzame, het toevallige tegenover het noodzakelijke, en oorzaak tegenover gevolg. Het mythische bewustzijn daarentegen leeft in de verschijning. De mythische mens is bezeten door het object. Elk object bestaat niet in een relatie tot iets anders maar wel zuiver op zichzelf. Toch is dat object niet alleen maar een particularium, en wordt het ingepast in een geheel. Het is hierdoor dat het mogelijk wordt dat de mythe zich afsluit van het dagdagelijkse empirische bestaan (*Empirischen Daseins*)⁶⁸³ en transcendent kan worden. Ook de mythe creëert met andere woorden onderverdelingen in de realiteit.

Ook deze onderverdeling is niet absoluut, maar veeleer vloeiend. Er is geen scherp onderscheid tussen empirie en het transcendente. Cassirer bedoelt hier mee dat elke alledaagse ervaring een heilig of transcendent karakter kan krijgen wanneer men ze door de bril van het mythologisch bewustzijn bekijkt. Er is dus wel een essentieel onderscheid tussen de twee sferen zelf, maar niet tussen de objecten ervan. Cassirer verwijst als voorbeeld naar het concept “*mana*” bij de Melanesiërs en Polynesiërs en vergelijkbare ideeën bij verschillende Noord-Amerikaanse indianenstammen. Volgens Cassirer is het duidelijk dat een dergelijk begrip niet ontstaan kan zijn in een bewustzijn met een ontwikkeld concept van ziel en persoonlijkheid. Men kan het noch als substantie, noch als kracht beschouwen. *Mana* verwijst naar de ervaring van het “ongewone”, niet naar iets dat ongewoon “is”.⁶⁸⁴ Hetzelfde geldt *mutatis mutandis* voor het begrip “*taboe*”. Ook bij verschillende Noord-Amerikaanse indianenstammen (Algonquin, Sioux en Irokezen) en bij de Bantu vindt men soortgelijke concepten terug.⁶⁸⁵ Deze begrippen zijn volstrekt neutraal ten opzichte van een heel aantal ons bekende onderscheiden (bijvoorbeeld het taalkundige onderscheid substantief-adjectief), en is bijgevolg niet vertaalbaar in een modernere taal. Cassirer meent dat hij met dit concept de oorspronkelijke vorm van de mythische symbolisatie heeft ontdekt. Zijn ideeën hierover

⁶⁸³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 93-95.

⁶⁸⁴ Ibid. pp 95-98.

⁶⁸⁵ Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953, p 62-64.

stemmen sterk overeen met die van Rudolf Otto. Otto ziet *das Heilige* als de basis van elke mogelijke religie. Hij beschrijft dit heilige als een *mysterium tremendum et fascinans*, het Iets Anders, iets dat fundamenteel vreemd is aan het zelf.⁶⁸⁶

De basisstructuur die specifiek is voor het mythisch bewustzijn is dus het onderscheid tussen het heilige en het profane. Van daaruit ontwikkelt het mythologische bewustzijn zich verder. Het doel van de studie van deze ontwikkeling is ontdekken hoe particuliere verschijningen ingebed zijn in een groter geheel. De middelen waardoor dit volgens Cassirer gebeurt, zijn de begrippen tijd, ruimte en getal. Dit geldt trouwens evenzeer voor het wetenschappelijk bewustzijn. Cassirer verwijst hierbij naar Kant (de transcendentale deductie) en Leibniz. Het verschil met het mythologisch bewustzijn is het volgende: het mythologisch bewustzijn doet dit niet door de fenomenen te stabiliseren, maar door de basisoppositie te articuleren in termen van tijd en ruimte, wat dan bijvoorbeeld resulteert in heilige plaatsen en dagen. Dit principe heeft voor wat het mythologisch bewustzijn betreft volgens Cassirer zijn hoogste verwezenlijking gekend in het astrologisch wereldbeeld.⁶⁸⁷

Ruimte, Tijd en Getal: de Opbouw van de mythische Wereld

Ruimte

Het mythologisch concept “ruimte” ligt volgens Cassirer ergens tussen dat van de zintuiglijke gewaarwording en dat van de pure cognitie. Het wiskundig ruimtebegrip is daarentegen volstrekt ideeel en abstract. De constructie van de logisch-wiskundige ruimte vereist altijd de negatie van de zinnelijke perceptie. De Euclidische meetkunde wordt bijvoorbeeld gekarakteriseerd door de (ideële) principes van oneindigheid, continuïteit en uniformiteit. Alledrie deze principes zijn afwezig in het mythologisch bewustzijn. In de meetkunde is er geen inhoud, er bestaan enkel zuivere mogelijkheden en relaties. In zowel het mythisch als het voor-mythische zuiver empirisch bewustzijn zijn voor en achter, links en rechts, niet zomaar inwisselbaar, want met elk van deze richtingen is een specifieke verzameling gevoelens geassocieerd.⁶⁸⁸ Het mythisch ruimtebegrip is een tussenstadium tussen het wetenschappelijke en het voor-mythische begrip: zoals de wiskundige ruimte is het ideeel, maar tegelijkertijd is het, zoals het presymbolische ruimtebegrip, ook nog in een sterke mate substantieel. Dat wil

⁶⁸⁶ Smart, Ninian, *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Charles Scribner's Sons, New York, 1983, pp 63-64.

⁶⁸⁷ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 100-102.

⁶⁸⁸ Ibid. pp 104-106.

zeggen dat een “punt” in de ruimte niet zomaar *een* punt is. Ieder punt, iedere plaats, iedere richting heeft een specifieke eigen tonaliteit en een eigen accent.

Toch is de mythologische ruimte qua vorm analoog aan de mathematisch-wetenschappelijke. Beiden zijn immers schema's waarmee op het eerste gezicht heel erg verschillende dingen met elkaar in verband gebracht worden. In het wetenschappelijk denken reduceert men de sensaties tot zuivere verschillen, die met de ruimte in verband worden gebracht. Het mythisch bewustzijn doet iets analoog: dingen die zelf niets ruimtelijks hebben worden “gekopieerd” naar de ruimte, ze worden vertaald in ruimtelijke beelden en intuïties.⁶⁸⁹ Cassirer analyseert het verschijnsel totemisme op deze manier. Een totem is volgens hem niet zomaar een teken. De relaties die geassocieerd zijn met de totem, worden als volledig “echt” gezien en ervaren, als reële entiteiten in de ruimte. Alle mogelijke sensaties van het bewustzijn kunnen op deze manier voorzien worden van een dergelijke totemistische “badge”, die aanwezig is in de ruimte. Cassirer geeft het voorbeeld van de zevenvoudige vorm van totemisme bij de Zuñi's (één van de Pueblo-volkeren in Noord-Amerika). Elk van deze zeven vormen stemt bij hen overeen met een “richting”: de vier windrichtingen, boven, onder en het centrum.

De totaliteit van het wetenschappelijke wereldbeeld is er één van wetten en relaties. Ze is dus functioneel. Punten, rechten,... worden gedefinieerd aan de hand van hun manier van constructie. Die van het mythische denken daarentegen is structureel.⁶⁹⁰ In het mythisch bewustzijn is het niet zo dat, zoals bij het wetenschappelijke bewustzijn, het geheel ontstaat door genese uit de delen ervan. Relaties gaan niet terug op wetten, maar wel op een gemeenschappelijke essentie. De structuur van het geheel is ook aanwezig in alle mogelijke delen ervan. Een van de gevolgen hiervan is dat ruimtelijke afstand in het mythisch denken geen rol speelt. Cassirer verwijst opnieuw naar de astrologie, dat volgens hem één van de verst gevorderde en meest ontwikkelde vormen is van het mythologisch denken. Op een meer primitief niveau is deze essentie niet bijvoorbeeld in de hemellichamen te vinden, maar wel in het menselijk lichaam. Als de mythe als gedachtenvorm iets tegenkomt dat als een geheel kan (of moet) beschouwd worden, dan beschrijft ze dit in termen die gecorreleerd zijn aan het

⁶⁸⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 106-107.

⁶⁹⁰ *Ibid.* p 110.

menselijk lichaam. In één van de hymnes uit de Indische Rigveda is de wereld bijvoorbeeld geschapen uit het lichaam van een man, de Purusha.⁶⁹¹

De Differentiëring van de Ruimte: Oriëntatie en Licht

Tot nu toe behandelde Cassirer primitieve ruimtelijke onderverdelingen (oost-west, links-rechts,...) als a priori gegeven. Zoals we reeds gezien hebben, ontstaan symbolische vormen echter niet door het “inspelen” op bepaalde voorafgegeven dingen die dan ontdekt zouden worden. In feite zijn ook deze basisgegevens geconstrueerd door middel van linguïstische, logische of mythologische daden.⁶⁹² *Es “ist” nur das, wozu es in diesen Akten gemacht wird.*⁶⁹³

Hoe worden deze particuliere plaatsen nu geconstrueerd? Volgens Cassirer gebeurt dit in de mythologie op een totaal verschillende manier dan in het wetenschappelijk denken. In de meetkunde worden indrukken gerelateerd aan ideeële vormen (bijvoorbeeld dé cirkel, dé rechte, dé bol,...). Ook de fysica streeft naar een dergelijke idealisering, maar bereikt ze niet helemaal. Toch zal de fysica als des te wetenschappelijker bekeken worden naarmate zij meer in deze opzet slaagt. In het mythologisch denken verschillen zones en richtingen van elkaar omdat er een verschillend betekenisaccent mee geassocieerd is. Dat betekenisaccent ontstaat door een spontane act van het mythisch bewustzijn, maar heeft desalniettemin ook een fysiologische basis. De mythische ruimtelijke onderverdeling begint volgens Cassirer altijd met de oppositie tussen dag en nacht, tussen licht en duisternis. De religie van de Cora-indianen is bijvoorbeeld volledig gebaseerd op deze tweedeling. Daarrond heeft zich een volledig mythologisch wereldbeeld (*Weltauffassung*) opgebouwd.⁶⁹⁴ Hetzelfde geldt voor de scheppingsverhalen van de Egyptenaren en de Babyloniërs, en ook dat in de Bijbel.

Het is opnieuw belangrijk om te beseffen dat deze richtingen niet als oriëntatiemiddelen binnen de empirische wereld mogen gezien worden, maar wel als entiteiten met zeer specifieke eigenschappen. Het is niet toevallig dat we in een heel aantal religies, zelfs zeer weinig ontwikkelde, goden van richtingen tegenkomen.⁶⁹⁵ Het oosten is als plaats waar de zon opkomt een plaats van leven, het westen één van de dood. Als we in een bepaalde religie een

⁶⁹¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 112.

⁶⁹² Ibid. pp 116-117.

⁶⁹³ Ibid. p 117.

⁶⁹⁴ Ibid. pp 118-119.

⁶⁹⁵ Ibid. p 120.

dodenrijk tegenkomen, ligt het zonder uitzondering in het westen. Een vergoddelijking (of beter: verheiliging) van een bepaalde sensatie of indruk begint altijd wanneer één specifieke zone geselecteerd wordt uit de volledige ruimte, de verzameling van richtingen.⁶⁹⁶

Tijd

Het geloof in goden of demonen op zich is volgens Cassirer niet voldoende om van een mythische levensbeschouwing te spreken. Er is ook een geschiedenis nodig, een narratieve structuur waarin de goden of demonen ingepast worden. Alleen als de wereld een wereld is van actie, kunnen individuele figuren geïdentificeerd worden. De meest oorspronkelijke vorm hiervan zijn de verschillende oorsprongsverhalen.⁶⁹⁷

De tijd is in het mythisch bewustzijn niet vloeiend en geleidelijk voortschrijdend, maar wordt bepaald door rigide grenzen, die een wezenlijk en essentieel onderscheid aanduiden (tussen bijvoorbeeld een “mythisch” ver verleden en het heden). Daarnaast is er oorspronkelijk geen scherp onderscheid tussen “tijdelijke” en ruimtelijke relaties (zie bijvoorbeeld de concepten dag en nacht, licht en duisternis,...) Daaruit volgt dat de karakterisering van de tijd grotendeels analoog is met die van de ruimte. Net als bij het mythisch ruimtebegrip wordt er een specifiek karakter van heiligheid gegeven aan zowel de tijd als geheel (hoewel tijd an sich nog niet bestaat, maar er wel al een besef van een zeker “ritme” aanwezig is) als aan specifieke periodes. Net als de ruimtelijke onderverdelingen verschillen ook de tijdsperiodes op een kwalitatieve en concrete manier van elkaar, en niet op een abstracte en kwantitatieve manier. Vanuit dit standpunt kunnen we het grote belang dat in het mythologisch denken aan overgangsriten gehecht wordt, begrijpen. Net als voor het ruimtebegrip geldt ook voor de tijd dat ze als kosmologisch model oorspronkelijk gemodelleerd wordt naar het menselijk lichaam. De mens ziet zichzelf in de fenomenen als in een spiegel.⁶⁹⁸

In het mythisch denken is dus geen wiskundig tijdsbesef, maar daarnaast ook geen historisch tijdsbesef, dat wil zeggen, een vaste chronologie, met een scherp onderscheid tussen vroeger en later, en met een orde in het tijdsverloop. Er is geen strakke ordening

⁶⁹⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 121.

⁶⁹⁷ Ibid. pp 129-130.

⁶⁹⁸ Ibid. pp 131-135.

waarbinnen elke gebeurtenis één enkele specifieke plaats heeft.⁶⁹⁹ Opnieuw geldt ook het pars pro toto-principe. Het nu is altijd beladen met verleden en toekomst en vice versa.

Net als de ruimte bevrijdt ook de tijd zich na verloop van tijd van de concrete indrukken. De contemplatie gaat dan niet meer over specifieke fenomenen, maar over eeuwige cycli van gebeurtenissen. Deze cycli worden trouwens meer gevoeld dan gedacht. Door deze structuren slaagt de mens er stilaan in zich in een universele wereld te voelen.⁷⁰⁰

Zoals gezegd gaat de contemplatie nu niet meer over de concrete inhoud van verandering, maar wel meer en meer over de ideële vorm. Natuurfenomenen worden hier voor het eerst niet als op zichzelf staand beschouwd, maar als manifestaties en tekens van iets anders. Het middel daartoe is het beschouwen van de tijd als een doel (*Schiksal*), en niet langer als een neutrale gegevenheid. Het doel of de lotsbestemming van de tijd is de eerste stap naar een universele wetmatigheid, die op dit moment nog vrij substantieel is, maar geleidelijk aan meer ideëel zal worden. Om dit te bereiken, is er echter een kwalitatieve sprong nodig. De mythe moet erin slagen zichzelf te overstijgen, want op zichzelf kan ze een dergelijke idealisatie niet bereiken. De mythologische “wetten” van de tijd zijn altijd half persoonlijk, half onpersoonlijk. De mythe kan niet verder dan dat, vanwege de contingentie van haar uitdrukkingsvormen.⁷⁰¹

Cassirer geeft de religies van Babylonië en Assyrië als voorbeeld. Men vertrok daar van de typische primitieve vormen van mythologie: een geloof in demonen, animisme, totemisme,... Na verloop van tijd werd deze manier van denken “gedegradeerd” tot volksgeloof en gedeeltelijk vervangen door het geloof van de priesters, dat gebaseerd was op een idee van heiligheid dat op zijn beurt gegrond was in astronomische principes, die beschouwd werden als een uitdrukking van een onveranderlijke Goddelijke Wet, en die invloed hebben op de menselijke wereld. In de Egyptische godsdienst werd de maangod Thot gezien als de verdeler van tijd en de heerser van metingen. In China werd het Tao gezien als achterliggend

⁶⁹⁹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 136.

⁷⁰⁰ Ibid. p 137.

⁷⁰¹ Ibid. p 145.

wetgevend principe. In de Indische Rigveda en de Griekse mythologie werden zelfs de goden gecontroleerd door een achterliggende tijdsorde, gebaseerd op een idee van het noodlot.⁷⁰²

Tijd, Godsdiens en het Ontstaan van het moderne Tijdsbegrip.

In het moderne logisch-wetenschappelijke denken heeft de tijd alle specificiteit, alle substantiële elementen van zich afgeschud. Vanuit een religieus perspectief is tijd echter nooit een simpel uniform proces van verandering, maar krijgt ze haar betekenis enkel door het identificeren van verschillende fases. Cassirer werkt dit specifieker uit met betrekking tot de godsdienstgeschiedenis. Het ontstaan van het monotheïsme betekent volgens hem een afwending van de natuur en de specifieke temporele orde van natuurlijke processen.⁷⁰³ Hij ziet dit principe vooral bij de Joodse profeten van de zevende en achtste eeuw voor Christus, waar de natuur onbelangrijk wordt ten voordele van het ethisch-religieuze pathos van de profeten. Geloof dat verbonden is aan de natuur wordt als bijgeloof gezien. Wat in de plaats komt, is een nieuwe intuïtie over tijd, gelinkt aan de mensheid in plaats van de natuur, en gericht op de toekomst in plaats van op het verleden. (Cassirer citeert hier niet toevallig Hermann Cohen). God is niet meer de oorsprong van de geschiedenis, maar wel de ethisch-religieuze vervulling ervan. In een iets meer aards gerichte vorm vinden we dit principe ook al terug in het Perzisch dualisme.

In de Indische levensbeschouwingen werd de verandering en de menigvuldigheid op een andere manier geneutraliseerd. De oplossing ervan bestond niet uit een doel, maar wel uit gedachten. Door zich te wijden aan de gedachten, ziet men door de illusie van de menigvuldige werkelijkheid. In het Boeddhisme worden tijd en activiteit, het komen en gaan van de dingen, gezien als bron van lijden. Men gaat niet op zoek naar het einde van de tijd, zoals in het Zoroastrisme, maar wel naar het opheffen van de tijd.⁷⁰⁴ Het Taoïsme is, in tegenstelling tot wat men misschien op het eerste gezicht zou kunnen denken, de absolute antithese van het Boeddhisme. Het Taoïsme zoekt immers niet naar een opheffing van het leven, maar naar een verlenging ervan, een leven zonder veranderingen en dus zonder eigenschappen. Het wil niet de tijd zelf verstijgen, zoals het Boeddhisme, maar wel de

⁷⁰² Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 140-144.

⁷⁰³ Ibid. p 146.

⁷⁰⁴ Ibid. p 151

veranderingen in de tijd. Hetzelfde principe vinden we ook terug in het Confucianisme, wat meteen het grote belang van traditie in dergelijke levensbeschouwingen verklaart.⁷⁰⁵

Een beslissende verandering komt er echter pas in het Griekse filosofische denken over tijd, dat begint met Parmenides. Zijn boutade “wat is, is” is geen verwijzing naar een hogere macht, maar wel een eigenschap van de logos, een immanent kenmerk van de tijd zelf. Dit moment is dramatisch omdat het mythisch concept van het noodlot overgaat in het logische principe van noodzakelijkheid. De tijd wordt immers opgehouden door aan te tonen dat ze gebaseerd is op een logische contradictie. Demokritos’ atomen en Plato’s ideeën zijn pogingen om deze vaststelling te verzoenen met de schijnbare veranderlijkheid van de wereld. Ook bij Heiraklitos staat niet het vloeiende van de tijd centraal, maar wel de achterliggende orde, het verborgen *metron*. Bij Plato en Sokrates kan als gevolg van dit nieuwe tijdsconcept en het opgeven van het noodlot het idee van de menselijke verantwoordelijkheid ontstaan. In de *Timaeus* is de tijd het medium tussen de zichtbare en de onzichtbare wereld, en bijgevolg het basisinstrument van de mens die tot kennis van de kosmos wil komen. Plato zet hiermee de deur open voor het moderne mathematische tijdsbegrip, dat we volgens Cassirer voor het eerst terugvinden bij Kepler. In de drie wetten van Kepler fungeert tijd als fundamentele variabele. Tijd kent hier zijn eerste zuiver ideeële logische formulering. Een van Keplers tijdgenoten, Patrizzi, argumenteerde dat men er nooit zou in slagen om de banen van de hemellichamen te begrijpen, aangezien ze volgens hem bezielde waren en dus onvoorspelbaar. Kepler reageerde hiertegen met wat hijzelf een filosofisch argument noemde: het is de taak van de filosofie om verborgen regels te zoeken voor schijnbare onregelmatigheden.⁷⁰⁶ Dit laatste is volgens Cassirer de essentie bij uitstek van het moderne wetenschappelijke tijdsbegrip.

Het Getal.

Naast ruimte en tijd behandelt Cassirer het getal als derde motief. In de moderne wetenschappelijke wereldbeschouwing is het getal een link tussen zelfs de meest uiteenlopende dingen. Het getal wordt beschouwd als een waarheid op zich. Zintuiglijke waarnemingen gelden als niet meer dan secundaire en afgeleide kenmerken. Dit brengt onder andere met zich mee dat het mogelijk is om getallen te construeren waarmee geen enkele

⁷⁰⁵ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 154.

⁷⁰⁶ Ibid. pp 156-169.

zintuiglijke waarneming mee kan gemoeid zijn (irrationale getallen). Volgens Cassirer is de functie van een dergelijk principe het creëren van homogeniteit in het bewustzijn.⁷⁰⁷

In de mythe daarentegen heeft ieder getal een eigen specifiek karakter, en is het geassocieerd met een concrete intuïtie. Er bestaan nog geen getallen an sich, de getallen hebben zich nog niet losgemaakt van de concrete fenomenale levenswereld. Wanneer twee dingen hetzelfde getal “bezitten” veronderstelt de mythe een echt bestaande (en dus niet louter ideële) gemeenschappelijke natuur. Dingen met hetzelfde getal “zijn” ook echt hetzelfde. In de wetenschappelijke wereldbeschouwing is het getal verklarend, maar in de mythische is het in de eerste plaats betekenisgevend.⁷⁰⁸ Het getal is een manier om het profane te vergoddelijken. Cassirer ziet dit in de eerste plaats in de getal magie, die later geleidelijk overgegaan is in een mathematische wetenschap. De Pythagoreërs zijn bijvoorbeeld een mengvorm. Ook de overgang tussen astrologie en astronomie en tussen alchemie en tussen chemie is trouwens gradueel en niet plots.

Mythe als Levensvorm: Ontstaan en Ontwikkeling van het Subject.

Het Ik en de Ziel

In de studie van de mythologie worden de ideeën van het ik en de ziel vaak voorondersteld. Volgens Cassirer echter worden zowel de innerlijke als de uiterlijke wereld gecreëerd door de symbolische vormen en doet iedere vorm dit bovendien op een verschillende manier. Symbolische systemen zijn dus, in tegenstelling tot wat vaak gedacht wordt, geen middelen om een interne wereld te externaliseren of een externe wereld te internaliseren. Ze construeren zowel die externe als die interne wereld zélf. Dit gebeurt niet in de eerste plaats door contemplatie, maar wel door actie, door het leven zelf.⁷⁰⁹

De eerste “energie” die de mens daartoe drijft, is volgens Cassirer het verlangen. Het is hier dat het ik voor het eerst de wereld op zich niet zomaar accepteert, maar ze wil veranderen. In het verlangen wordt alles aan het zelf gerelateerd. Toch kan men hier nog niet van een echt “zelf” spreken. Het gevolg hiervan is dat er een dialectiek optreedt. Het ik relateert weliswaar alles aan zichzelf, maar paradoxaal genoeg heeft dit voor gevolg dat alles ook op een bepaalde manier vreemd lijkt voor het ik, aangezien er nog geen vast begrensde zelf is, en alles dus ook

⁷⁰⁷ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 169-170.

⁷⁰⁸ Ibid. pp 171-173.

⁷⁰⁹ Ibid. pp 185-187.

op elk moment kan ontsnappen aan het ik. De ziel zelf, woorden, gevoelens worden vaak gezien als demonische krachten die niet meer tot het zelf behoren.⁷¹⁰

In het mythologisch bewustzijn kunnen we dus geen ziel onafhankelijk van het lichaam vooronderstellen. De reden hiervoor ligt in het thema dat al dikwijls ter sprake kwam: de algemene vloeïendheid en continuïteit van het mythisch bewustzijn, waarbij alles min of meer in alles overloopt en deel en geheel onderling min of meer inwisselbaar zijn. Dit brengt een aantal belangrijke dingen met zich mee, onder andere de opvatting dat de dood geen scheiding van ziel en lichaam inhoudt, noch een opheffing van bestaan.⁷¹¹

Een ander gevolg van de vloeïendheid tussen subject en object, tussen geest en materie, is dat de ziel vaak als gedeeltelijk materieel wordt gezien. Getuige daarvan is de Egyptische dodencultus, waar allerlei functies van het lichaam na dood magisch hersteld moeten worden (bvb openen van mond, oren,...) De ongedefinieerdheid van de ziel zorgt er ook vaak voor dat in het mythologisch bewustzijn de ziel verdeeld is.⁷¹² Zo hebben de Tshi (Goudkust) twee zielen, de Malay.(Indonesië) zeven en de Joruba (West-Afrika) drie. De verst ontwikkelde versie ervan vinden we in de Egyptische religie, met het onderscheid tussen ka (spirituele dubbelganger), ba (geestelijke individualiteit en persoonlijkheid) en khu (onvernietigbare essentie). Nog een ander gevolg is de onderverdeling van het leven zelf in verschillende fases, waar bij iedere fase (bijvoorbeeld die van kind, adolescent of volwassene) een volledig nieuw “zelf” ontstaat. Het gaat hier niet om een bepaalde metaforische manier van voorstellen of spreken, de transformatie wordt niet alleen gedacht, maar ook gevoeld.

Volgens Cassirer komt er een beslissende ommekeer wanneer de ziel niet langer gezien wordt als passieve drager van de fenomenen, maar als ethisch subject. De ziel wordt hier voor het eerst een puur ideële vorm. Sporen hiervan vinden wel al in de Egyptische religie. Wanneer de dode voor Osiris verschijnt, is het niet zijn rang, stand of afkomst die telt, maar wel zijn daden, die (letterlijk) afgewogen worden. Het ontstaan van het ethisch subject markeert de

⁷¹⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 187-188.

⁷¹¹ Ibid. pp 190-191.

⁷¹² Ibid. p 194.

overgang van magie naar godsdienst, van de vrees voor demonen naar het aanbidden van goden.⁷¹³

Cassirer geeft een lijst van verschillende fases die het mythologisch bewustzijn doormaakt. In een eerste fase is het zijnde/de ziel een extern gegeven dat zich als een demonische kracht in de mens manifesteert. In een tweede fase wordt de ziel een beschermgeest, en is er een dichtere, meer intieme relatie met het zelf. De ziel domineert niet alleen de persoon, maar behoedt en gidst deze ook. Een dergelijke beschermgeest is bovendien specifiek voor ieder individu, wat aanleiding geeft tot een minder vloeiend persoonlijkheidsbegrip. Toch is de beschermgeest nog altijd vreemd aan het zelf. De geest is een soort “mens in de mens”, maar valt niet samen met de persoonlijkheid, en is er zelfs vaak mee in conflict. Het ontstaan van het ethisch subject houdt sterk verband met de overgang van een “natuurlijke” wereld naar een doelmatige wereld. Cassirer verwijst hier naar het Zoroastrisme. Nog een ander gevolg is dat de ziel niet meer volledig overeenstemt met de biologische situatie van de mens.

In een derde fase, die Cassirer in de Griekse filosofie situeert, ontstaat het speculatieve, zuiver ideële idee van het zelf. Zo was voor Pythagoras de ziel zuivere harmonie en getal, wat wijst op de eerste tekens van een zuiver theoretische aanpak. Deze vindt zijn uitdrukking in de ethiek via het principe van *eudaimonia*. Pas op dit moment is de mens volledig vrij van angst voor de buitenwereld, en beschikt hij over een innerlijke vrijheid.⁷¹⁴

Het Ontstaan van het Zelf

Totemisme

Het vorige hoofdstuk ging over de oppositie tussen subject en object, en het ontstaan van het onderscheid tussen kennis en het gekende, kortom de relatie tot het object. Fundamenteler is volgens Cassirer de relatie tot de ander, tot *Du* en *Er*, personen die lid zijn van een gemeenschap waartoe het individu ook zelf behoort. Een individu kan zichzelf immers alleen construeren als lid van een gemeenschap. Een ik onafhankelijk van de gemeenschap kan slechts geleidelijk ontstaan, volgens Cassirer enkel met behulp van de mythe.⁷¹⁵

⁷¹³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 198-200.

⁷¹⁴ Ibid. pp 200-206.

⁷¹⁵ Ibid. pp 209-211.

Uit de vaststelling dat de mythe een beeld is van de sociale situatie wordt vaak afgeleid dat de sociale situatie de oorzaak is van het ontstaan van een mythologie. Volgens Cassirer had Schelling deze opvatting reeds weerlegd door aan te tonen dat het beschouwen van een sociale situatie reeds een gemeenschappelijk bewustzijn van die gemeenschap vooronderstelt, en dus ook een mythologie. De mythe is te zeer vergroeid met de sociale situatie. Ze kan niet beschouwd worden als een uitdrukking van een of ander voor-mythisch classificatiesysteem. Cassirer vraagt zich af of de universele categorieën die Durkheim uit de sociale situatie heeft afgeleid niet juist de mogelijkheidsvoorwaarden ervan zijn in plaats van de gevolgen.⁷¹⁶ De vraag stellen is ze beantwoorden.

De mythische totemistische classificatie verschilt van de theoretische door de vloeiendheid van haar begrippen en het ontbreken van enige vorm van moderne logica. De classificatie gebeurt niet op basis van zintuiglijke of empirisch-causale vormen van verwantschap, maar wel op basis van gelijke magische functies. In het theoretisch denken blijven de dingen ook individuele dingen als ze met elkaar in verband worden gebracht. In het mythische denken daarentegen versmelten ze in een grote mate met elkaar. Toegepast op de concepten “mens” en “dier” geeft dit het verschijnsel totemisme. Dieren zijn in het mythisch bewustzijn meer dan andere dingen beladen met magie. Zo worden ze bijvoorbeeld gezien als brengers van de seizoenen. Cassirer verwijst naar magische praktijken bij het jagen. Deze rituelen zijn geen zuiver metaforische bezigheid om samenhang te kweken, maar een essentieel onderdeel van de jacht zelf. In het algemeen vloeit de magische energie vrij van mens naar dier en omgekeerd. Dit is enkel mogelijk door de veronderstelling van één enkele achterliggende mythologische essentie. Opnieuw wordt deze essentie niet gedacht of afgeleid, maar gevoeld. De leden van de totem stemmen dus niet overeen met de dieren, of zijn er afstammelingen van. *Ze zijn de dieren zelf.* Opnieuw legt Cassirer er de nadruk op dat het algemene magische levensbeginsel gestructureerd wordt. Delen ervan worden geconcentreerd in “dingen”, mensen, dieren, planten, maar ook bijvoorbeeld seizoenen, levensfasen, menselijke acties en sociale klassen. Toch blijft er ook in de differentiatie altijd een gevoel van eenheid over. Het leven blijft één enkel “ritme” hebben. De mens is volgens Cassirer voortdurend bezig met een zoektocht naar deze eenheid.⁷¹⁷

⁷¹⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 230-231.

⁷¹⁷ Ibid. pp 217-226.

Geesten en Goden.

Het vorige hoofdstuk was een beschrijving hoe het mythische persoonlijkheidsbegrip gevormd werd door middel van interactie met de buitenwereld (dus van buiten naar binnen). Dit is echter alleen mogelijk als ook het omgekeerde gebeurt; de constructie van het persoonlijkheidsbegrip door middel van een activiteit die van “binnen” naar “buiten” gericht is, met ander woorden door middel van actie. In de actie legt het ik zijn eigen “vorm” op aan de buitenwereld. We moeten hier wel in ons achterhoofd houden dat het deze innerlijke “vorm” niet a priori bezit, maar enkel heeft kunnen verwerven door de buitenwereld.⁷¹⁸

In een eerste fase bestaan de dingen alleen als ze het ik op een of andere manier emotioneel beroeren (via angst, hoop,...). Dingen en/of krachten zijn dus niet a priori gegeven, ze worden vanaf het begin “geconstrueerd”, door de toestand van het ik. Sommige “dingen” springen op een bepaalde opvallende manier uit deze emotionele flux. Deze worden dan vastgelegd in primitieve mythologische beelden.⁷¹⁹ (ook deze relatie is dialectisch, het is niet zo dat de beelden slechts metaforen zijn voor een reeds bestaande onderverdeling. De primitieve mythologische vormen dragen zelf ook actief bij tot de diversifiëring van deze “punten” uit de flux). Deze beelden zijn dus geen resultaat van reflectie of contemplatie, maar van gevoel. Natuurgoden en –demonen zijn dus geen personificaties van in de natuur aanwezige krachten, maar wel min of meer gestolde punten in de emotionele flux van het ik, mythische objectivaties van particuliere impressies.

In een tweede fase komen er ook “geesten” die een ander karakter hebben dan de zuivere natuurgeesten. Ze zijn het resultaat van een veranderde relatie tot het zijn, een overgang van een wereld van zuivere impressies naar een wereld van actie. Vanuit de actie krijgt de werkelijkheid een vastere, meer cyclische structuur. Deze verandering loopt parallel met het ontstaan van de landbouw. Dit betekent echter niet dat de mens zich van de onmiddellijke omgeving gedetacheerd heeft. Het idee dat mens en natuur met elkaar verweven zijn blijft. Er was dus nog steeds geen concept van een natuur op zich, zonder subjectieve betrokkenheid.⁷²⁰ In deze tweede fase evolueren de geesten van demonen naar beschermgeesten, zowel op individueel vlak als in de natuur (wat logisch is, gezien de verwevenheid van beide). Een ander kenmerk is dat er, net als in de menselijke samenleving, ook bij de goden

⁷¹⁸ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 238-239.

⁷¹⁹ Ibid. pp 239-240.

⁷²⁰ Ibid. p 241.

arbeidsdifferentiatie ontstaat. Er komt een god van de smeden, een van de kopergieters,... Dit duidt er volgens Cassirer op dat het bewustzijn de actie begint op te delen in verschillende aparte sferen, met behulp van mythische beelden. Opnieuw is het belangrijk om op te merken dat deze beelden geen gevolg zijn van een al bestaande differentiatie. In dit stadium zien we ook een verschuiving van natuurmythen naar cultuurmythen. Het is niet meer het ontstaan van fenomenen in de natuurlijke wereld dat verklaard wordt, maar wel het ontstaan van de culturele verwezenlijkingen van de mens (bijvoorbeeld het gebruik van het vuur).⁷²¹

Een derde fase wordt ingeleid door het ontstaan van de persoonlijke god. *Denn das ich, das eigenliche "selbst" des Menschen findet sich erst auf de Umweg über das göttliche Ich.* Men zou kunnen denken dat persoonlijke goden minder abstract zijn dan natuurgoden, en dat dit dus Casirers algemene hypothese tegenspreekt. Dit is echter niet het geval, omdat het hier niet gaat om een abstractie van een bepaalde structuur in de wereld, maar wel om de creatie van een abstracte structuur van het innerlijke. De persoonlijke god is het medium waardoor de persoonlijkheid vastere vorm aanneemt. De mens brengt niet zijn eigen persoonlijkheid naar buiten in de goden, maar construeert deze juist met behulp van deze goden. Het eindresultaat van dit proces is het idee van een ultieme schepper-god (*höchste Schöpfergott*), vaak trouwens zij aan zij met oudere cultuur- en natuurgoden. Het principe van de schepping blijft echter contingent, en nog niet absoluut, een gevolg van de beperkingen van de mythische taal. De "schepping" is ook nog niet echt een schepping, maar eerder een verandering uit een al aanwezig oerprincipe. Toch gaat de mythe na verloop van tijd dit principe meer en meer negeren. Het oerbeginsel evolueert meer en meer naar een soort pure dat-heid. In het oude Egypte was er bijvoorbeeld eerst een fysieke scheppingsmythe, door middel van zaadlozing of speeksel, maar al vrij vlug ontstond er een andere versie, die abstracter en ideëler was, en waarin de wereld enkel door het woord geschapen werd. De puurste versies ervan vinden we in het Mazdeïsme en het Joodse monotheïsme. Het eindpunt ervan is de creatio ex nihilo. Om tot zijn zuiverste expressie te komen, moet de geest het zijnde der dingen volledig negeren en zelfs vernietigen.⁷²²

⁷²¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 244.

⁷²² Ibid. pp 245-254.

Actie

In de eerste fase van het menselijk bewustzijn is er geen onderscheid tussen de wil en datgene wat gewild wordt. De wil doordringt dus de hele wereld en heeft er ook controle over. Deze almacht van de menselijke wil is volgens Cassirer de basis van de magie. Het model is de controle vanwege de wil op het eigen lichaam. Het is voldoende dat ik mijn arm *wil* bewegen, opdat ze beweegt; Aangezien het mythisch denken niet uitgaat van een causale ketting, heeft de wil een directe invloed, wil en wereld zijn onafscheidbaar verbonden. Vandaar dat een invloed van de wil op de maan niet minder plausibel is dan een invloed van de wil op de acties van het eigen lichaam. Wanneer er dan toch een object tussen wil en wereld ontstaat, gaat men ook aan dit medium allerlei magische krachten toeschrijven. Cassirer heeft het in de eerste plaats over gereedschappen, die in het begin nog louter als verlengstukken van het menselijk lichaam gezien werden. Toch ontstaat er langzamerhand een onderscheid tussen de wereld van de wil en de wereld van de realiteit, een geleidelijke overgang van magie naar technologie.⁷²³ Ook hier is er weer een dialectiek. Na verloop van tijd keert de situatie om, en gaat de mens zichzelf en zijn eigen lichaam begrijpen door middel van vergelijkingen met werktuigen in plaats van omgekeerd.

Cultus en Offer

De belangrijkste vorm waarin de mythe als levensvorm zich verwezenlijkt is de cultus. Niet de goden, maar wel de cultus is volgens Cassirer de fundamentele objectivatie van het menselijke mythisch-religieuze gevoel. De oorsprong ervan is de herhaalde actie. De concrete mythische interpretatie komt pas later.⁷²⁴ De centrale betekenis van de cultus bestaat uit de Godwording van het ik en de ik-wording van de God.

De belangrijkste vorm van cultus, een die in bijna alle culturen terugkomt, is het offer. Het offer is een geloof dat direct in actie wordt omgezet. De kern ervan is negatief: het ik ontzegt zichzelf iets, het legt zichzelf een beperking op. Dit is in tegenspraak met het magische wereldbeeld, waar dit niet het geval is, getuige het idee van de almacht van de wil.⁷²⁵ Men kan het offer het best begrijpen door het voor te stellen als een soort weegschaal. In een dergelijke zienswijze houdt een vervulling van de wil op één gebied een beperking ervan op een ander gebied in. Een gevolg daarvan is dat elke belangrijke onderneming moet voorafgegaan

⁷²³ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 254-255.

⁷²⁴ *Ibid.* p 263.

⁷²⁵ Cf. *supra*.

worden door een offer. Het doel van het offer is zuiver egocentrisch, en dus nog steeds voor een groot deel magisch. Enkel de limieten, de structuur en de hiërarchie van de menselijke wil worden duidelijk. Toch is het ontstaan van het offer een teken dat er zich een kracht manifesteert die onafhankelijk is van het ik, en niet door middel van magie kan bedwongen worden.⁷²⁶ Het offer is dus een scharniermoment van de overgang van een magisch naar een godsdienstig wereldbeeld.

Geleidelijk aan verplaatst de focus zich van de inhoud van het offer naar de pure vorm van het geven. De zuiverste uitwerking is de innerlijke zelfopoffering van het Boeddhisme⁷²⁷ In de monotheïstische godsdiensten krijgt deze zelfopoffering een andere gedaante. Ze gebeurt niet innerlijk, maar via de ander (*Du*). Cassirer verwijst hier weer niet toevallig naar Hermann Cohen.⁷²⁸

De gift markeert nog een ander nieuw universeel concept: dat van de mediatie tussen ik en godheid. In de primitievere mythische stadia was er nog geen mediatie, wat resulteerde in bijvoorbeeld het idee dat er een rechtstreekse bloedband bestaat tussen mens en God, dat alle leden van de clan letterlijk afstammen van de stamgod.

Het Overstijgen van het Mythisch Wereldbeeld en het Probleem van Vooruitgang

De mythe is volgens Cassirer een fundamentele eenheidsvormende energie van de menselijke geest.⁷²⁹ De bedoeling van dit werk was het blootleggen van objectieve categorieën van het mythologisch bewustzijn, niet in de zin van rigide, onveranderlijke schema's, maar eerder als algemene tendensen (*Richtungen*). Het mythologisch denken kent geen lineaire groei (zoals bijvoorbeeld Hegel of Comte dachten. Cassirer geeft ook kritiek op Comte, eigenlijk vooral eigenlijk op een verkeerde interpretatie van Comte.), maar eerder een discontinue ontwikkeling met scherpe onderverdelingen, tegenstellingen en innerlijke conflicten. De "vooruitgang" ervan gebeurt niet door de geleidelijke opeenstapeling van concepten, maar eerder door de negatie van de ene en de opwaardering van andere kenmerken. Meer concreet is de mythe het resultaat van een innerlijke neiging, maar doordat de mythische beelden die op die manier gegenereerd worden, na verloop van tijd de mens weer ontsnappen en als

⁷²⁶ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp 265-267.

⁷²⁷ Ibid. p 269.

⁷²⁸ Ibid. p 270.

⁷²⁹ Ibid. p 281.

vreemd ervaren worden, wordt de mythe continu opnieuw gegenereerd, en wordt de tegenstelling steeds scherper. Na verloop van tijd wordt het conflict zodanig sterk dat de mythe haar eigen fundament (de mythologische symbolische representatie) in vraag gaat stellen. Het opbouwen van de mythologische wereld impliceert dus altijd ook het streven om ze te overstijgen.⁷³⁰

Cassirer legt de parallel met zijn taal filosofie (drie fasen: mimese, analogie en symbolische representatie), en bespreekt dan het religieuze wereldbeeld. Wanneer het hierboven geschreven conflict te sterk wordt, gaat een religieuze overtuiging een beslissend crisismoment door. Iedere godsdienst lost dit moment op een eigen, originele manier op. De crisis is fundamenteel, omdat, gezien het feit dat er in de mythe geen onderscheid bestaat tussen symbool en het gesymboliseerde, is iedere kritiek op de symbolische representatie ook meteen een kritiek op het hele *sinnliche-natürliche Dasein*.⁷³¹ Cassirer bespreekt vervolgens verschillende voorbeelden van dergelijke breukmomenten.⁷³² Bij de Profeten uit het Oude Testament wordt de wereld enkel nog als religieus idee gezien, niet meer in beelden, vandaar de verwijten van afgoderij die deze profeten vaak gebruikten. De Perzen geloofden niet meer dat hun Goden op mensen leken, en richtten dus geen standbeelden meer op. In de overtuigingen uit de Upanishaden gaat men nog verder door, in plaats van op de negatie van bepaalde specifieke beelden, te focussen op de negatie zelf. De limiet van deze religie is het persoonlijke zelf. Het Boeddhisme gaat nog verder, door niet alleen de wereld, maar ook wil en actie te overstijgen.⁷³³ Er is geen essentieel zelf, en de persoonlijkheid is de ultieme illusie. Het Christendom pakte de negatie van de concrete symbolen aan door ze in zich op te nemen. Volgens Cassirer is het absorberend vermogen van het Christendom diens voornaamste kenmerk ten opzichte van andere godsdiensten. Toch is volgens Cassirer de mystiek r de belangrijkste Christelijke beweging, opnieuw vanwege de totale negatie van contingentie (de waar-, wanneer- en hoe-vragen worden irrelevant) en het overstijgen van dogma's beelden en symbolische vormen, wat voor een unieke dynamische kracht zorgt.⁷³⁴

⁷³⁰ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p 283.

⁷³¹ Ibid. p 286.

⁷³² Ibid. pp 286-311.

⁷³³ Ibid. p 294.

⁷³⁴ Ibid. pp 297-299.

Bibliografie

- Aerts, Diederik, Apostel Leo, De Moor, Bart e.a., *Cirkelen om de Wereld: Concrete invullingen van het wereldbeeldenproject*, Kapellen, Pelckmans, 1994, 282 p.

- Apostel, Leo, *Wereldbeelden en ethische Stelsels: Opstellen*, Brussel, VUBpress, 2002, 208 p.

- Apostel, Leo & Van der Veken, Jan, *Wereldbeelden. Van Fragmentering naar Integratie*, DNB/uitgeverij Pelckmans, s.l., 1992, 84 p.

- Ashmore, Jerome, *Three Aspects of Weltanschauung*, in: *Sociological Quarterly* 7, pp 215-228.

- Boullart, Karel, *Worldviews, Quandries and the Quest for Ontology: Preliminary Considerations*. In: *Philosophica* 48 (1991), pp 7-33.

- Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven & London, 1962, 250 p.

- Cassirer, Ernst, *Language and Myth*, translated and with preface by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc., New Yor, 1953, 103 p.

- Cassirer, Ernst *Philosophie der Symbolischen Formen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, 3v.

- Cassirer, Ernst, *The Logic of the Cultural Sciences*, translated by S.G. Lofts, Yale University Press, New Haven & London, 2000, 134 p.

- Cobern, William, *World View Theory and Science Education Research*, NARST Monograph, number three, 1991, s.n., s.l., 144 p.

-D'Andrade, Roy, *Cultural Meaning Systems*. In: Shweder, Richard & Levine, Robert (eds), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp 88-119.

-Davidson, Donald, *On the very Idea of a Conceptual Scheme*, in: Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon press, Oxford 2001, pp 183-198.

-Dégh, Linda, *The Approach to Worldview in Folk Narrative Study*, in: *Western Folklore* 53, 3 (jul. 1994), pp 243-252.

-Desouter Serge, Devisch René & Maso, Ilja, *Hoe anders is Anders? Over Wereldbeelden en Afrikaanse Kennissystemen*, EPO, Berchem, 2000, 102 p.

-Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, 218 p.

-Echevarria, Edward, *The Use and Abuse of the Concept "Weltanschauung"*, in: *Heythrop Journal* 26 (1985), pp 249-273.

-Feron, Olivier, *Finitude et Sensibilité dans la Philosophie d'Ersnt Cassirer*, Editions Kimé, Paris, 1997, 302 p.

-Foucault, Michel, *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1976, 211 p.

-Foucault, Michel, *Histoire de la Sexualité 2. l'Usage des Plaisirs*, Editions Gallimard, Paris, 1984, 278 p.

-Foucault, Michel, *l'Ordre du Discours*, Editions Gallimard, Paris, 1979, 81 p.

-Freud, Sigmund, *The Question of a Weltanschauung*, in: Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey, vol. 22, London, England: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1964, pp 158-192.

-Friedman, Michael, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Open Court, Chicago, 2000, 175 p.

-Froeyman, Anton, *Clio en de Menswetenschappen. Max Weber en de Gentse Historische School*, onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Gent, 2004, 179 p.

-Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, 470 p.

-Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1978, 148 p.

-Griffioen, Sander, Marshall, Paul & Mouw, Richard, *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, Lanham, New York, London, 187 p.

-Gutting, Gary (ed), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York, 2003, 486 p.

-Han, Béatrice, *Foucault's Critical Project. Between The Transcendental and the Historical*, Translated by Edward Pile, Stanford University Press, Stanford, California, 2002, 256 p.

-Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, Translated by Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1999, 157 p.

-Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated and with an introduction by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, 405 p.

-Itzkoff, Seymour, *Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1971, 286 p.

-James, William, *A Pluralistic Universe*, in: James, William, *Writings 1902-1910*, The Library of America, New York, pp 625-821.

- Jones, W.T., *World views: their Nature and their Function*, in: *Current Anthropology* 13 (1), pp 79-109.
- Jung, Carl Gustav, *Psychotherapy and a Philosophy of Life*, in: Jung, Carl Gustav, *The Practice of Psychotherapy*, The collected Works of C. G. Jung volume 16, Translated by R. F. C. Hull, Routledge & Kegan Paul, London & Henley, 1966, pp 76-83.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilkraft*. Herausg. von Wilhelm Weischedel, in: Immanuel Kant Werkausgabe X, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, 461 p.
- Kearney, Michael, *World View*, Chandler & Sharp, s.l., 1984, 239 p.
- Kearney, Michael, *World View Theory and Study*, in: *Annual Review of Anthropology*, 4 (1975), pp 247-270.
- Krois, John Michael, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven & London, 1987, 262 p.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, London & Chicago, 1996, 212 p.
- Makkreel, Rudolf A., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, 480 p.
- Meyers, Linda et al., *Identity Development and Worldview: Toward an Optimal Conceptualization*, in: *Journal of Counseling & Development*, 70, september/october 1991.
- Naugle, David, *Worldview. The History of a Concept*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, /Cambridge U.K., 2002, 384 p.
- Nickles, Thomas (ed), *Thomas Kuhn*, Cambridge University Press, s.l., 2003, 298 p.
- Nola, Robert & Sankey, Howard (eds), *After Popper, Kuhn, and Feyerabend : recent Issues in Theories of scientific Method*, Kluwer academic, Dordrecht, 2000, 256 p.

- Pepper, Stephen, *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, 348 p.
- Quine, William Van Orman, *On What There Is*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.) 1971, pp 1-19.
- Quine, William Van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, in: Quine, William Van Orman, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard university, Cambridge (Mass.)1971, pp 20-46.
- Redfield, Robert, *The Primitive World and its Transformations*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1953, 185 p.
- Schilpp, Paul *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of living Philosophers, Inc, Evanston, Illinois, 1949, 936 p.
- Seidengart, Jean, (ed) *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. l'itinéraire philosophique.*, Les Editions du Cerf, Paris, 1990, 369 p.
- Sire, James, *Naming the elephant. Worldview as a concept*, InterVarsity press, Downers Grove, 2004, 163 p.
- Skolimowski, Henryk, *Scientific World View and Illusions of Progress*, in: *Social Research* 41(1) 1974, pp 52-82.
- Skolimowski, Henryk, *The Structure of Thinking in Technology*, in: Mitcham, Carl & Mackey, Robert (eds), *Philosophy and Technology. Readings in the philosophical Problems of Technology*, The Free Press, New York, 1972, pp 42-49
- Smart, Ninian, *The Philosophy of Worldviews – that is, the Philosophy of Religion Transformed*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 23 (1981), pp 212-224.

- Smart, Ninian, *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Charles Scribner's Sons, New York, 1983, 190 p.
- Spickard, James, *A Guide to Mary Douglas' Three Versions of Grid/Group Theory*, in: *Sociological Analysis* 50/2 (1989), pp 151-170.
- Thagard, Paul, *From the Descriptive to the Normative in Psychology and Logic*, in: *Philosophy of Science* 49, 1(Mar.1982), pp 24-42.
- Wisdom, John, *Scientific Theory, Empirical Content, Embedded Ontology and Weltanschauung*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 33(1) 1972, pp 62-77.
- Wittgenstein, Ludwig, *Over Zekerheid*, Vertaald door Sybe Terwee, Boom Meppel, Amsterdam, 1977, 167 p.
- Zhiming, Bao, *Language and Worldview in Ancient China*, in: *Philosophy East and West*, 40 (April 1990), pp 195-219.