



PEETERS



Review

Reviewed Work(s): *Konkrete Vernünftigkeit. Zur Konzeption einer pragmatischen Ethik bei Charles S. Peirce (Philosophische Untersuchungen, 14)* by Nicola Erny

Review by: Ciano Aydin

Source: *Tijdschrift voor Filosofie*, 70ste Jaarg., Nr. 1 (EERSTE KWARTAAL 2008), pp. 147-151

Published by: Peeters Publishers/Tijdschrift voor Filosofie

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40890332>

Accessed: 12-02-2021 08:24 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Peeters Publishers, Tijdschrift voor Filosofie are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tijdschrift voor Filosofie*

Het tweede hoofddeel heeft de praktische filosofie tot voorwerp, meer in het bijzonder de periode tussen de *Grundlegung* (1785) en de tweede *Kritik* (1788). In dit deel staat vooral Kants receptie van stoïcijns gedachtegoed centraal, voornamelijk in tegenstelling tot dat van de epicuristen. Het gezichtspunt in dit hoofddeel verandert opmerkelijk omdat Kant door zijn directe lectuur van Cicero en Seneca veel beter dan in het voorafgaande kentheoretische hoofddeel vertrouwd is met een aantal relevante antieke bronnen. Hierdoor ontstaat een aanzienlijk grotere complexiteit in de presentatie. Santozki's onderzoekingen laten onder meer zien dat de stelling van Dieter Henrich en Joseph Schmucker geen hout snijdt, als zou Kants moraalfilosofie in het midden van de jaren '60 al min of meer zijn uitgekristalliseerd. Deze kritiek steunt vooral op het verdwijnen van Plato vanaf 1781 als belangrijkste bron voor Kants moraaltheorie en de herwaardering van het stoïcijnse deugdprincipe door Kant dat vóór 1785 niet, maar sindsdien — weliswaar omgeïnterpreteerd als "Achtung" — wél als "Triebfeder" kan dienen.

Bijna tweederde van de omvang van deze studie is gewijd aan de antieke wortels van de 'Kritiek van de teleologische oordeelskracht'. Dat mag opmerkelijk heten, temeer daar Kant in de derde *Kritik* nauwelijks aan antieke filosofen refereert. Evenwel is de centrale term "Technik der Natur" een originele vermenging van het Griekse *technè physeôs* en het Latijnse "ars naturae". Volgens de door Kant in zijn eerdere *Kritiken* beproefde methode probeert Santozki de "techniek van de natuur" vanuit het spanningsveld tussen Stoa en atomisme te verhelderen. De portee van deze analyse zet de gangbare voorstelling onder druk dat Kants opvatting van teleologie door Aristoteles zou zijn geïnspireerd. Santozki pleit overtuigend voor de Stoa als eigenlijke bron. Centraal in dit verband is verder Kants kritiek op Spinoza die vooral in de derde *Kritik* contour krijgt. Men moet het einddoel namelijk niet, zoals Spinoza, voor iets levenloos aanzien, maar — ethicotheologisch — als een doel *in ons*.

De sterke invloed van de Stoa op de filosofie van Kant is misschien een van de meest opvallende resultaten van deze studie. Dat zou zonder de door Santozki bij Kant ontdekte methode van tegenstellingen tussen de verschillende antieke scholen wellicht niet zó duidelijk zijn geworden. Dankzij deze methode heeft zij een bijzonder sterk interpretament voor Kants toegang tot de antieke filosofie blootgelegd. Deze studie is zonder meer fundamenteel voor Kants receptie van de antieke filosofie.

Ernst-Otto ONNASCH

Nicola ERNY, *Konkrete Vernünftigkeit. Zur Konzeption einer pragmatischen Ethik bei Charles S. Peirce* (Philosophische Untersuchungen, 14). Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 24 x 16, XI - 324 p., € 74,-.

Nicola Erny's *Konkrete Vernünftigkeit. Zur Konzeption einer pragmatischen Ethik bei Charles S. Peirce*, een bewerkte en geactualiseerde versie van haar *Habilitationsschrift*, is de eerste studie die Peirces ethiek systematisch en volledig

tracht weer te geven.² Het boek bestaat uit acht hoofdstukken, waarvan het eerste hoofdstuk een inleiding en het laatste een conclusie is. Ik vat het boek per hoofdstuk samen en geef een evaluatie.

In het tweede hoofdstuk wordt op een heldere en verhelderende manier, aan de hand van een analyse van de begrippen twijfel (*doubt*), overtuiging (*belief*), gewoonte (*habit*) en handeling (*action*), Peirces pragmatische maxime besproken. Interessant is Erny's stelling dat de handelingstheorie die kan worden afgeleid uit Peirces pragmatische maxime reeds een ethische inzet heeft. Dat zou betekenen dat Peirces ontdekking van en aandacht voor de ethiek vanaf omstreeks 1890 veel meer een ontdekken is van iets dat er al was, dan een toevoeging van een nieuw onderdeel. Probleem hierbij is dat Erny te weinig duidelijk maakt hoe bijvoorbeeld de ethische basis (integriteit) die de wetenschappelijke methode volgens haar zou hebben (p. 21), samenhangt met de definitie die Peirce na 1890 geeft van ethiek, waardoor de zoektocht naar ethische aspecten in Peirces schrijven vóór 1890 wat 'gezocht' overkomt. Daarmee bedoel ik niet dat die ethische aspecten er niet zijn, maar vraag ik me af of, in hoeverre en op welke manier ze passen in Peirces latere ethische theorie. Wel wijst Erny terecht op een voor Peirces (latere) ethiek belangrijk punt: overtuiging, gewoonte en handeling veronderstellen volgens Peirce een overkoepelend *doel*.

Een ander probleem is dat Erny te weinig het radicale karakter van Peirces begrip van wetenschap blootlegt. Peirce stelt volgens haar — wat gesimplificeerd geformuleerd — dat gezamenlijk onderzoek doen betrouwbaardere resultaten oplevert dan in je eentje onderzoek doen, en dat een wetenschappelijk bewijs niet een individuele wetenschapper, maar een gemeenschap van wetenschappers moet overtuigen. Hoewel deze interpretatie niet onjuist is, strekt Peirces inzet veel verder: gezien zijn opvatting dat denken op de eerste plaats een extern en publiek fenomeen is, is de gedachte dat *individueel* wetenschap bedrijven überhaupt mogelijk is al op een misvatting gebaseerd. En het zijn dit soort (cartesiaanse) vooronderstellingen waarop Peirce zijn pijlen richt.³

In de laatste paragraaf van het tweede hoofdstuk (p. 80-90) weet Erny op een overtuigende wijze de relevantie te verduidelijken van het onderscheid dat Peirce maakt tussen willen enerzijds en kiezen, wensen of verlangen anderzijds. Ze stelt terecht dat voor Peirce, in tegenstelling tot James, er niet zoiets bestaat als wilsvrijheid: willen is voor Peirce uiteindelijk een modus van handelen, waardoor het buiten het domein van de vrijheid valt. Vrijheid moet gezocht worden in wat voorafgaat aan een wilsact, namelijk in het moment van kiezen, dat het karakter heeft van een wens of een ver-

² Het boek van Vincent POTTER, *Charles S. Peirce. On Norms and Ideals* (New York, Fordham University Press, 1967/1997), behandelt Peirces ethiek wel systematisch, maar niet volledig: Potter richt zich vrijwel uitsluitend op de plaats en betekenis van Peirces ethiek in het kader van Peirces classificatie van de wetenschappen.

³ Voor een prachtige analyse van het sociale karakter van wetenschap bij Peirce verwijs ik naar: Cornelis DE WAAL, 'Science Beyond the Self. Remarks on Charles S. Peirce's Social Epistemology', *Cognitio* 7(1)/2006, p. 149-163.

langen. Het cruciale punt is dat willen in strikte zin samenvalt met zichzelf, terwijl een wens of verlangen anticiperen op iets dat nog niet volledig is vastgelegd. De ethiek moet dan ook niet gesitueerd worden in het domein van de *concrete* wil, maar in het domein van het *algemene* en nooit volledig bepaalde vooruitdenken en streven.

In het derde hoofdstuk gaat Erny eerst nader in op Peirces overwegingen van vóór 1890 om de ethiek niet op te nemen in het domein van de filosofie. Zijn belangrijkste argument is, aldus Erny, dat elke ethiek uiteindelijk praktisch toepasbaar moet zijn, dat wil zeggen, handelingsdisposities moet vastleggen. De ethiek verengt daardoor (noodzakelijk) het perspectief op een bepaald probleem, wat voor Peirce een wetenschapsvijandige methode is.

Hoewel ze een adequate weergave van Peirces argument geeft, wekt Erny ten onrechte de indruk dat de latere Peirce volledig afstand neemt van zijn eerdere visie op ethiek. Peirce betoogt in zijn latere werk inderdaad dat juist denken en handelen bepaalde algemene normen en idealen veronderstellen, die door ethische reflectie aan het licht moeten worden gebracht, maar dat betekent niet dat hij zijn conservatieve visie volledig opgeeft: in het praktische leven kun je volgens Peirce maar beter niet vertrouwen op je feilbare individuele verstand en is het veiliger om je (sociale) instinct, dat zich al eeuwenlang heeft bewezen, te volgen.

In de rest van dit hoofdstuk bespreekt Erny Peirces notie van zelfcontrole. Aangezien de mens op zijn toekomst kan anticiperen, valt hij niet volledig met zichzelf samen en is hij in staat om zelfkritiek te leveren. Zelfkritiek impliceert de mogelijkheid van zelfcontrole en veronderstelt een norm of ideaal waarmee de mens zijn denken en handelen kan beoordelen. Het uiteindelijke ideaal als zodanig karakteriseert Peirce als 'concrete redelijkheid'. Zelfcontrole moet op de lange termijn ervoor zorgen dat onze handelingsbesluiten redelijker worden, dat wil zeggen minder het resultaat zijn van het toeval of van toevallige omstandigheden. De functie van de ethiek is de voorwaarden te formuleren die een rationalisering van het denken en handelen mogelijk maken.

Wat ik hier in Erny's betoog mis, is een nuancering van Peirces begrip van concrete redelijkheid. Erny wekt de indruk dat de rationalisering waarover Peirce spreekt louter betekent dat ons gedrag wordt onderworpen aan logische voorschriften. Peirce echter benadrukt dat rationalisering niet alleen betrekking heeft op de cultivering van ons denken, maar ook en meer nog op de cultivering van ons handelen en ons gevoel.

In hoofdstuk vier komt de relatie tussen waarden, waarheid en consensus aan de orde. In een analogie met Peirces theorie van waarheid probeert Erny aan te tonen dat het *summum bonum* bij Peirce het ideaal is waarop het handelen zich moet richten ten einde het proces van toenemende concretisering van redelijkheid te vervolmaken. Tot zover wordt er nauwelijks iets toegevoegd aan wat al eerder is besproken. Maar daarna wordt het interessanter: Erny probeert duidelijk te maken hoe vanuit Peirces semiotiek de inlijving van steeds hogere idealen in z'n werk gaat. De inlijving van idealen, zo legt ze uit, is een semiose waarbij inefficiënte relaties door bemiddeling van tekens efficiënt worden gemaakt. Tekens hebben het vermogen het denken

en handelen van hun interpreteren te beïnvloeden: ze maken de objecten waarmee we geconfronteerd worden ‘ervaarbaar’ door ons in staat te stellen ons algemene ideeën of gewoontes eigen te maken dankzij welke we onder bepaalde condities adequaat kunnen handelen. Erny geeft deze visie op een uitstekende manier weer.

Erny wijst tevens op een heel belangrijke consequentie van deze gedachte: ook van zichzelf heeft de mens geen onmiddellijke kennis, ook zijn eigen zelf kan hij alleen via tekens ervaren. Het is jammer dat ze dit punt niet verder uitwerkt, bijvoorbeeld in een vergelijking met Wittgenstein, die ergens zegt: “Wanneer men echter zegt: ‘Hoe moet ik weten wat hij bedoelt, ik zie toch alleen zijn teken’, dan zeg ik: ‘Hoe moet hij weten wat hij bedoelt, hij heeft ook alleen maar zijn teken’”.⁴ In plaats van de morele implicaties te bespreken van deze middellijke relatie die de mens heeft ten opzichte van zichzelf, hamert Erny erop dat de mens dankzij zijn ‘outreaching identity’ absolute waarde heeft. Dat zijn vermogen om afstand van zichzelf te nemen de mens een bijzondere plaats geeft, staat voor Peirce buiten kijf, maar dat hij daarmee *absolute* waarde zou hebben, vind ik niet terug in Peirces teksten. Ik kom hier nog op terug.

In hoofdstuk vijf onderzoekt Erny (te) uitgebreid Peirces theorie van ‘agapism’, die de kern vormt van zijn evolutionaire kosmologie. Peirce doet in deze theorie een poging om de oorsprong en ontwikkeling van de natuurorde en haar wetten bloot te leggen en te verklaren. Daarbij stelt hij dat gewoontevorming of veralgemening niet een uitsluitend menselijk proces is, maar een eigenschap van de kosmos als zodanig. Teruggrijpend op Empedocles, Epicurus en het Johannes-evangelie ziet Peirce in het *agapè*-begrip de uiteindelijke bron van alle groei: het is liefde die brute, nietszeggende feiten met elkaar verbindt en daarin leven blaast. Een exemplarische uitdrukking van deze universele kracht ziet Peirce in de naastenliefde, waarbij het individu voorbij zijn eigen toestand kijkt en de relaties met de personen om hem heen betekenis geeft (p. 229). *Agapè* bewerkstelligt een continuïteit van kosmisch denken dat steeds meer geïsoleerde entiteiten, inclusief haat en het kwaad, infecteert en in zich opneemt.

Problematisch aan Erny’s analyse is dat ze de bijdrage die de mens aan de evolutionaire ontwikkeling van redelijkheid kan leveren (zie met name p. 268), groter maakt dan die voor Peirce kan zijn. In Peirces teksten vinden we juist herhaaldelijk uitdrukkingen van de nietigheid en onbeduidendheid van de (inspanningen van de) mens. Het is niet zozeer, zoals Erny stelt, de mens waarvan de realisering van het proces van rationalisering afhangt, maar de mens is maar een fase waardoor zich dat proces verder ontwikkelt. Dat gebeurt deels dankzij een eventuele (bewuste) bijdrage van de mens, maar uiteindelijk nog veel meer ondanks elke inspanning van de mens, van welke aard dan ook. De wijze waarop Erny de uitzonderlijke positie van de mens bepaalt — o.a. in termen van absolute waarde — heeft tot gevolg dat ze de plaats en het perspectief van de mens te veel losmaakt van de rest van de wereld. Peirce beoogt juist het tegenovergestelde.

⁴ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, deel 1, § 504.

In de hoofdstukken zes en zeven onderzoekt Erny de (praktische) relevantie en reikwijdte van Peirces ethiek: in hoofdstuk zes doet ze een poging om Peirces ideeën over schuld en straf, die hij bespreekt in een nagelaten artikel met de titel *Dmèsis* (temmen, aan banden leggen), te interpreteren vanuit het ethische kader dat ze heeft gereconstrueerd. Peirce vraagt zich in dit artikel af op basis waarvan een gemeenschap criminelen kan straffen. Erny stelt dat we uit Peirces argumenten kunnen opmaken dat hij zijn these van creatieve liefde toepast op dit vraagstuk: in plaatst van hard optreden tegen criminelen, verdedigt hij een methode van resocialisering.

Hoewel deze poging van Erny sympathiek is, heeft ze een averechts effect. We kunnen letterlijk meevoltrekken hoe het rijke perspectief dat is gereconstrueerd, wordt versmald tot — ik chargeer — een softe ‘let’s make love, not war’ positie. Peirces theorie leent zich er niet voor om — als een soort calculator — op basis van de actuele stand van zaken een bepaald oordeel te vellen over een concrete situatie. Wat Peirces theorie ons leert, is dat we ons bewust moeten zijn van de condities waaronder bepaalde oordelen gevormd worden, dat wil zeggen, kritisch moeten reflecteren op de doelen waarop het denken en handelen zich in een bepaalde situatie richten. Daarnaast spoort ze ons aan om het perspectief op een bepaald probleem te verruimen, en dat doet ze door te wijzen op aspecten waarmee we niet of te weinig rekening houden. Deze visie mag onbevredigend en onbruikbaar zijn in situaties die onmiddellijke beslissingen vereisen, maar kan op de lange termijn juist dankzij haar ‘onthaastende’ werking vruchtbaar zijn.

In hoofdstuk zeven wordt de relevantie van Peirces ethiek voor de ontwikkeling van een neopragmatische benadering getoetst. Het hoofdstuk bestaat hoofdzakelijk uit herhaling van wat eerder uitvoeriger is besproken. De verwijzingen naar o.a. Rorty en Putnam voegen weinig nieuws toe. Interessant is wel dat Erny in dat verband stelt dat Peirces ethiek pluralisme insluit. Het probleem is echter dat ze niet duidelijk maakt wat voor soort pluralisme Peirce aanhangt en hoe de objectiviteit die hij aan normen en idealen toeschrijft daarmee kan samengaan.

Dat Erny’s analyse te weinig duidelijk maakt wat begrippen als pluralisme en objectiviteit in het kader van Peirces theorie betekenen, is mijns inziens te wijten aan een groter probleem waarmee haar hele boek kampt: Erny schenkt te weinig aandacht aan de fenomenologische basis van Peirces ethische theorie. Hoewel ze aan het begin van haar boek terloops wijst op het belang daarvan, wordt die later nauwelijks expliciet in haar verdere uitwerking van de ethiek betrokken. Erny’s boek werpt licht op veel aspecten in Peirces ethiek en kan van harte worden aanbevolen. Haar veronachtzaming van de fenomenologie is echter een groot probleem: alleen met Peirces fenomenologische categorieën als een kompas in de hand kunnen we Peirces vele door zijn werk verspreide opmerkingen over ethiek op een adequate manier verzamelen en begrijpen, en zijn ethische theorie verder ontwikkelen.