



STREVEN NAAR IDEALEN IN EEN POST-MODERNE TIJD: CHARLES S. PEIRCE OVER ETHIEK
EN ESTHETIEK

Author(s): Ciano Aydin

Source: *Tijdschrift voor Filosofie*, 70ste Jaarg., Nr. 4 (VIERDE KWARTAAL 2008), pp. 671-704

Published by: Peeters Publishers/Tijdschrift voor Filosofie

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40890393>

Accessed: 12-02-2021 08:32 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*

STREVEN NAAR IDEALEN IN EEN POST-MODERNE TIJD

CHARLES S. PEIRCE OVER ETHIEK EN ESTHETIEK

door Ciano AYDIN (Nijmegen)

INLEIDING

Met Nietzsches verkondiging van de dood van God lijkt aan de hoop op een universalistische ethiek definitief een einde te zijn gekomen. De dood van God heeft immers ertoe geleid dat er geen beroep meer kan worden gedaan op een archimedisch punt van waaruit een objectieve zijnsorde en een onveranderlijk stelsel van waarden en normen gereconstrueerd kan worden. Bovendien heeft de steeds gemakkelijker geworden kennismaking met andere en afwijkende waardenoriëntaties, als gevolg van de productie van voertuigen waarmee verre reizen kunnen worden gemaakt, immigratie en nieuwe media, dit besef alleen maar versterkt. De gedachte dat we waarden en normen zouden kunnen formuleren die voor altijd en iedereen geldig zijn, lijkt voorgoed naar het rijk der fabelen verwezen te kunnen worden.

Ciano AYDIN (1972) is als veni-postdoc/ud verbonden aan de Faculteit Filosofie van de Radboud Universiteit Nijmegen. Recentelijk publiceerde hij o.a.: 'Naar een proces-pragmatische grondslag voor het identiteitsbegrip: Peirce over potentialiteit, interactie en regulariteit', *Tijdschrift voor Filosofie*, 69/2007, p. 35-78; *De vele gezichten van de fenomenologie*, Kampen/Kapellen, Klement/Pelckmans: 2007 (red.); en 'Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an "Organization-Struggle" Model', *Journal of Nietzsche Studies*, 33/2007, p. 29-52.

Tegelijkertijd lijkt er een steeds groter wordend onbehagen te zijn met zogenoemde post-moderne, evolutionistisch-dynamische denkwijzen, die weliswaar essentialistische vooronderstellingen weten te ondergraven, maar een 'anything goes'-relativisme moeilijk lijken te kunnen opvangen. Hoewel in onze pluralistische tijd de gedachte van een onveranderlijk waardenstelsel onhoudbaar lijkt te zijn geworden, blijken we niet minder sterk te willen vasthouden aan de overtuiging dat er wel degelijk onderscheid gemaakt kan worden tussen rechtvaardig en onrechtvaardig, waardevol en waardeloos, een goede en een slechte houding, een geslaagd leven en een mislukt leven, etc. Bovendien worden we geconfronteerd met het feit dat wanneer in een samenleving verschillende mensen of groepen totaal andere opvattingen hebben over wat een goed leven is, deze met elkaar in botsing kunnen komen. Ook lijken we in onze particuliere levens een algemene oriëntatie op bepaalde doelen waarin we geloven en die we willen verwezenlijken nodig te hebben om onszelf een duurzame en authentieke vorm en identiteit te kunnen geven.

Op basis van deze constatering kunnen we vaststellen dat er behoefte is aan een ethisch kader dat weliswaar recht doet aan de verscheidenheid en het dynamische karakter van morele overtuigingen, maar tevens aantoont dat dit niet noodzakelijk betekent dat we geen onderscheid meer kunnen maken tussen enerzijds goed denken en handelen en anderzijds slecht, of in ieder geval minder goed, denken en handelen. Hoewel er veel en verschillende auteurs en theorieën zijn aan de hand waarvan een poging zou kunnen worden ondernomen om dit te illustreren, wil ik in dit artikel aansluiten bij de Amerikaanse wetenschapper en filosoof Charles S. Peirce. Opvallend in Peirces denken is dat hij weliswaar een radicaal evolutionistisch en fallibilistisch perspectief verdedigt, maar tegelijk net zo sterk vasthoudt aan de noties van het ware en het goede. Daarnaast benadrukt hij in zijn ethische beschouwingen niet zozeer het belang van waarden en normen, maar concentreert hij zich veeleer op de betekenis, werking en aantrekkingskracht van idealen.

Nu is het streven naar idealen in onze post-moderne samenleving niet onschuldig en wordt het nogal eens geassocieerd met een *romantisch*

verlangen — een terugverlangen naar een verleden waarin alles beter was of een verlangen naar een toekomst waarin alle conflicten zijn opgelost — dan wel met met een poging om een *substantialistische* metafysica te rehabiliteren — een zoveelste (tot mislukken gedoemde) poging om aan te tonen dat er wel degelijk op een of andere manier een voor-gegeven werkelijkheid met bepaalde essenties en waarden aangenomen moet worden.

In dit artikel wil ik een poging doen om de relevantie van Peirces visie op de ethiek en esthetiek voor onze moderne tijd aan te tonen, een visie die weinig te doen heeft met bovengenoemde denkwijzen en daaruit juist een uitweg kan zijn. In de eerste twee paragrafen wil ik duidelijk maken wat de status, het bereik en de functie van de ethiek bij Peirce zijn: eerst wil ik begrijpelijk maken waarom Peirce morele oordelen vooral wil baseren op een soort sociaal gevoel (§1); daarna behandel ik de relevantie van de fenomenologische grondslag van de ethiek bij Peirce en toon ik aan dat ‘ethiek’ voor Peirce een veel basaler en breder begrip is dan we aantreffen in veel moderne en hedendaagse theorieën (§2); vervolgens werk ik Peirces ethische theorie verder uit aan de hand van een bespreking van de relatie tussen gewoontevorming, idealen en zelf-controle (§3), zijn notie van concrete redelijkheid (§4) en zijn begrip van evolutionaire liefde (§5). Ook zullen we in dat verband zien dat er bij Peirce een intrinsieke relatie bestaat tussen ethiek en esthetiek. Ik eindig met enkele samenvattende opmerkingen en wat suggesties voor verder onderzoek (§6).

1. VERSTAND EN GEVOEL, INDIVIDUEEL EN SOCIAAL

Tot omstreeks 1890 loopt Peirce met een grote boog om de ethiek heen. Als hij in een artikel, brief of nagelaten notitie er toch een opmerking over maakt, dan leidt dat stevast tot de verdediging van de positie dat we ons maar beter conform de traditionele gewoontes kunnen gedragen. Hoewel hij na 1890 de ethiek een prominente plaats geeft in zijn classificatie van de wetenschappen — daarover later meer

— blijven zijn opmerkingen daarover erg beknopt en fragmentarisch en geeft hij zijn behoudende positie nooit volledig op.¹ Een voorbeeld dat hij geeft om te illustreren dat je moraal niet te veel moet baseren op individueel redeneren, maar veeleer moet vertrouwen op traditie: er zijn wellicht redelijke argumenten te vinden die het praktiseren van incest rechtvaardigen, maar toch doe je dat niet!

Peirce handhaaft vanaf het begin het onderscheid tussen praktische moraliteit en ethische theorie. Wanneer je geconfronteerd wordt met, wat Peirce noemt, “topics of vital importance” in je alledaagse leven, dan kun je maar beter niet vertrouwen op je feilbare en armoedige individuele verstand, maar moet je je gedragen zoals je opgevoed bent je te gedragen.² In situaties waarin we onmiddellijk een beslissing moeten nemen, behoren we een beroep te doen op ons gevoel, of, zoals Peirce het soms noemt, ons instinct of sentiment. Daarmee bedoelt hij niet een *individueel* gevoel (zoals in “iedereen vindt het onverstandig, maar *mijn* gevoel zegt me...”), maar in een bepaalde zin precies het tegenovergestelde: een morele code is voor hem een “instinctive or sentimental induction summarizing the experience of all our race”.³

In het domein van de ethische theorie, daarentegen, kunnen we ons veroorloven beslissingen uit te stellen en te experimenteren met verschillende rationale hypothesen, wat in praktische aangelegenheden niet alleen vaak onmogelijk is, maar ook gevaarlijk. In het theoretische

¹ Dit verklaart waarom er zo weinig gepubliceerd is over ethiek bij Peirce. De belangrijkste boeken en artikelen daarover zijn: James FEIBLEMAN, ‘A Systematic Presentation of Peirce’s Ethics’, *Ethics* 53(2)/1943, p. 98-109; Harry F. REINERT, Jr., ‘Evolutionary Ethics’, *Ethics* 62(1)/1951, p. 48-54; Vincent G. POTTER, *Charles S. Peirce. On Norms and Ideals*, New York, Fordham University Press 1967/1997; Herman PARRET, *Peirce and Value Theory. On Peircean Ethics and Aesthetics*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1994. Voor een uitgebreide bibliografie verwijs ik naar Kelly A. PARKERS online-document *Charles S. Peirce on Esthetics and Ethics: A Bibliography* 1999: http://agora.phil.gvsu.edu/kap/CSP_Bibliography (5 juni 2008). Recentelijk publiceerde Nicola ERNY de uitvoerige monografie *Konkrete Vernünftigkeit. Zur Konzeption einer pragmatischen Ethik bei Charles S. Peirce* (Tübingen, Mohr Siebeck 2005). Zie voor een uitgebreide recensie van Erny’s boek: C. AYDIN, *Tijdschrift voor Filosofie*, 70(1)/2008, p. 147-151.

² *Collected Papers of C.S. Peirce*, Ch. HARTSHORNE & P. WEISS; A. BURKS (Eds.), Cambridge, Harvard University Press, 1931-1935, 1958, 1.666 (hierna CP, gevolgd door de conventionele ‘deel en pagina’-notatie).

³ *The Essential Peirce* II, N. HAUSER & Ch. KLOESEL (volume I); The Peirce Edition Project (volume II) (Eds.), Bloomington and Indianapolis 1992, 1998, p. 32 (hierna EP, gevolgd door deel en pagina).

domein is er ruimte om te leren van onze eigen en andermans fouten. Wetenschap heeft daarom alle tijd van de wereld nodig, wat tevens betekent dat alle wetenschappelijke bevindingen voorlopig zijn.⁴

Dit standpunt correspondeert met Peirces opvatting dat nut geen criterium kan zijn voor de beoordeling van wetenschappelijke theorieën. Zijn belangrijkste argument hiervoor is dat de concentratie op nut het perspectief op de betreffende zaak vernauwt.⁵ Deze perspectiefvernauwing is een noodzakelijke voorwaarde voor het kunnen nemen van onmiddellijke beslissingen. Voor 1890 (en soms ook nog wat later) gelooft Peirce dat ethiek niet alleen uiteindelijk altijd praktisch toepasbaar moet zijn, maar ook dat ze daaraan haar bestaansrecht ontleent. Daarom weigert hij haar op te nemen in het domein van de wetenschap en de filosofie.

Vanaf 1890 gaat Peirce steeds meer de wetenschappelijke relevantie van de ethiek inzien en geeft hij haar, zoals we nog zullen zien, een prominente plaats in zijn classificatie van de wetenschappen. Wel moeten we in dat verband in acht nemen dat Peirce een heel breed begrip van ‘wetenschap’ hanteert. Hij heeft niet een bepaalde groep mensen voor ogen die dankzij hun speciale kennis het exclusieve recht hebben om te onderzoeken wat waar en goed is. Wetenschap is voor Peirce ook geen verzameling welgefundeerde bevindingen, maar een *houding* die wordt gekenmerkt door een “passie om te leren”; iedereen die zich deze houding eigen maakt, behoort tot de “gemeenschap van wetenschappers”.⁶

Het onderscheid tussen redeneren en gevoel is significant omdat Peirce het uiteindelijke criterium voor wat goed is niet situeert in individueel redeneren, maar in sociaal sentiment, dat het resultaat moet zijn van een lang proces van interactie tussen en modificatie en correctie van verschillende invalshoeken. Peirces gedachte dat mensen in particuliere

⁴ Zie CP 2.198; 1.43; 1.661-667.

⁵ Zie C.S. PEIRCE, *Reasoning and the Logic of Things*, K.L. KETNER (Ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press 1998, p. 110; CP 1.50-62.

⁶ Zie CP 1.43; 6.3; 5.354; 5.408.

omstandigheden op hun (sociale) instinct en niet op hun (individuele) redeneren moeten vertrouwen, is gebaseerd op zijn opvatting dat het individuele verstand, aangezien het veel sterker wordt beïnvloed door allerlei particuliere, toevallige omstandigheden, veel vatbaarder is voor fouten dan het sociale instinct, dat het resultaat is van overtuigingen die zijn ingelijfd nadat ze zich eeuwenlang hebben bewezen.

Dat Peirce zoveel waarde hecht aan sentiment en instinct heeft tevens betrekking op zijn overtuiging dat er een basale affiniteit moet bestaan tussen het menselijke intellect en de wereld (Peirce spreekt soms ook van “de natuur” of “het universum”). Zou deze basale tendentie niet aangenomen worden, dan zouden we niet kunnen verklaren hoe het überhaupt mogelijk is dat we succesvolle voorspellingen kunnen doen. Hij schrijft: “retroduction goes upon the hope that there is sufficient affinity between the reasoner’s mind and nature’s to render guessing not altogether hopeless, provided each guess is checked by comparison with observation”.⁷ Om het basale karakter van dit natuurlijke instinct te onderstrepen, zegt Peirce soms dat dit instinct niet het resultaat is van kritisch denken.⁸ Immers, dit instinct vormt de noodzakelijke voorwaarde voor elke vorm van kennis en voor alle mogelijke vooruitgang. Daarom kan Peirce zeggen: “It is the instincts, the sentiments, that make the substance of the soul. Cognition is only its surface, its locus of contact with what is external to it.”⁹ Dat Peirce spreekt van “hoop” benadrukt het fallibilistische karakter van elke propositie, inclusief de gedachte dat er een basale affiniteit moet bestaan tussen ons denken en de wereld.

Hoewel Peirce aan instinct een meer basale status toekent, moeten (sociaal) instinct en (individuele) kennis, zoals ook al blijkt uit de hierboven geciteerde passages, niet volledig uit elkaar worden getrokken. Instinctmatige oordelen liggen niet vast, maar kunnen verder worden

⁷ CP 1.21; cf. CP 6.417 en 6.477.

⁸ Zie CP 5.173 en Manuscript 692 (Peirce Papers, Houghton Library, Harvard University; gecategoriseerd volgens R.S. ROBINS *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*; hierna MS gevolgd door manuscriptnummer).

⁹ CP 1.628.

ontwikkeld en gecultiveerd door observatie, interactie en correctie. Omgekeerd zullen deze processen niet alleen bepaalde instinctieve houdingen (verder) ontwikkelen, maar uiteindelijk ook de criteria voor goed redeneren bepalen. Waar Peirce voor waarschuwt, is dat die sentimentele houdingen niet al te snel overboord moeten worden gegooid ten gunste van een afwijkend individueel oordeel dat in een bepaalde situatie heel rationeel kan lijken. Aangezien sentimentele houdingen (Peirce spreekt in dit verband soms ook van “habits of feeling”; later meer daarover) zichzelf op de lange termijn hebben bewezen, dienen ze in de morele oordeelsvorming serieus te worden genomen. Dit lijkt me in onze tijd, waarin individualisme en individuele beleving hoogtij vieren en aan geschiedenis en traditie steeds minder waarde lijkt te worden gehecht, een belangrijke vingerwijzing.

Peirces perspectief op de relatie tussen gevoel, instinct of sentiment enerzijds en redeneren anderzijds — begrippen die in zijn denken een welbepaalde en ongewone betekenis hebben — kan tevens ingezet worden om de soms al te eenzijdige rationalistische benadering van veel moderne (utilistische alsook deontologische) ethische theorieën aan de kaak te stellen.¹⁰ In die benadering wordt veelal verondersteld dat wat goed is, bepaald kan worden op basis van een rationele calculatie die eigenstandig gemaakt kan worden en concentreert men zich op de vraag of die calculatie juist is. Wat dan wordt veronachtzaamd, is dat de waarde van dat rationele oordeel altijd afhankelijk is van wat in een bepaalde cultuur en traditie belangrijk wordt gevonden en zich als belangrijk heeft doorgezet. Sentimentele disposities representeren wat in een bepaalde cultuur bewonderingswaardig is.

We zullen zien dat Peirce mede om deze reden stelt dat ethische reflectie niet zozeer betrekking moet hebben op de vraag of een beslissing moreel juist is of niet, maar op de vraag onder welke condities een adequate (sentimentele) dispositie gevormd kan worden, die de kans op

¹⁰ Zie voor een kritiek op Kants ethiek in verband met dit punt C. AYDIN, ‘Generalizing in a Pluralistic Society: A Confrontation between Kant and Peirce,’ in Andrei MARGA, Bogdan DICHER, et al. (Eds.), *The Philosophy of Pragmatism: Salient Inquiries*, te versch. in 2008.

het maken van moreel juiste beslissingen groter maakt. Maar vooraleer ik een preciezer definitie kan geven van de ethiek bij Peirce, moet ik eerst nog de plaats van de ethiek binnen zijn systeem wat verder verduidelijken.

2. HET FENOMENOLOGISCHE KADER VAN DE ETHIEK

De ethiek is bij Peirce geen op zichzelf staande discipline, maar ze bekleedt een welbepaalde plaats en functie binnen de andere wetenschappen. Peirce beschouwt de wetenschap primair als een gemeenschap van onderzoekers (in de hierboven aangeduide brede betekenis) die vanuit verschillende invalshoeken een bijdrage leveren aan een gezamenlijke zoektocht naar het ware en het goede.¹¹ Om te begrijpen wat de rol van de ethiek is, moeten we daarom een beeld hebben van hoe de verschillende wetenschappen zich ten opzichte van elkaar verhouden.

De verschillende wetenschappen zijn bij Peirce hiërarchisch opgezet in de zin dat de ‘lagere’ wetenschappen zich kunnen laten informeren door de ‘hogere’ of meer basale wetenschappen. De filosofie, die na de wiskunde als de ‘hoogste’ en meest algemene wetenschap is gerangschikt, probeert een algemene beschrijving en beoordeling te geven van de fenomenen zoals ze ons in de alledaagse ervaring zijn gegeven. De fenomenologie, de ‘hoogste’ discipline binnen de filosofie, richt zich op “het collectief geheel van al wat op een of andere manier of in een of andere zin voor de geest gebracht kan worden, ongeacht of het correspondeert met iets werkelijks of niet”,¹² en zoekt en bestudeert de daarin aanwezige universele principes of categorieën. Deze categorieën definiëren het kader waarbinnen de andere filosofische disciplines, alsook de bijzondere wetenschappen, hun analyses, verklaringen en

¹¹ Zie CP 1.43 e.v., 1.232 en 7.54.

¹² CP 1.284. Voor een verdere uitwerking van de plaats, betekenis en status van Peirces fenomenologie en een vergelijking daarvan met de fenomenologie van Husserl verwijs ik naar C. AYDIN (2007), ‘Charles S. Peirce: Fenomenologie van Een, Twee en Drie’, in: C. AYDIN (red.), *De vele gezichten van de fenomenologie*, Kampen/Kapellen: Klement/Pelckmans, p. 197-218.

oordelen op een verantwoorde wijze kunnen ontwikkelen. Vervolgens rangschikt Peirce onder de fenomenologie een cluster van drie, wat hij noemt, normatieve wetenschappen, namelijk de esthetiek, de ethiek en de logica, die onderzoeken op welke doelen de andere, 'lager' gerangschikte (bijzondere) wetenschappen zich moeten richten. Daarover later meer.

Aangezien de normatieve wetenschappen hun werk moeten doen binnen het kader dat door de fenomenologie wordt geschetst, is het van belang om daarop wat uitvoeriger in te gaan. Alles wat we ervaren of beschrijven, veronderstelt volgens Peirce noodzakelijk drie categorieën, die hij eenvoudigweg de categorieën van *Firstness*, *Secondness* en *Thirdness* noemt: *Firstness* heeft betrekking op een mogelijke kwaliteit. Alles wat we beschrijven of ervaren, heeft, hoe vaag dan ook, een kwaliteit die we niet zozeer kennen, maar veeleer *voelen*, zoals de kwaliteit 'rood(heid)' of 'hard(heid)'.¹³ Die vaagheid of potentialiteit is tevens een sfeer die in zekere zin 'buiten' de actuele wereld valt en radicaal nieuwe verschijnselen mogelijk maakt. *Secondness* verwijst naar actuele interactie of 'fysiek' contrast, oftewel naar alles wat op een of andere manier weerstand biedt. Een entiteit van welke aard dan ook is enkel en alleen wat ze is in en dankzij de interactie of het contrast met iets anders. Rood kan alleen als 'rood' *ervaren* worden dankzij het contrast met, bijvoorbeeld, wit. *Thirdness* heeft betrekking op mediëring vanuit een bepaald opzicht: om een rode lijn als 'rode lijn' te kunnen *onderkennen*, moet ze vanuit een bepaald opzicht gerelateerd worden aan, bijvoorbeeld, het wit van het papier waarop ze is getekend, in dit geval onder andere vanuit het opzicht van een verschil in 'kleur'.

Het gaat me hier alleen om de implicaties van de formele structuur van de categorieën voor de mens en zijn denken en handelen.¹⁴ Een consequentie van de categorie van *Secondness* is dat ook de menselijke indi-

¹³ Zie voor een meer uitvoerige bespreking van dit 'voelen' en de daarmee samenhangende discussie omtrent *qualia*: C. AYDIN, 'Naar een proces-pragmatische grondslag voor het identiteitsbegrip', 2007, p. 48-56.

¹⁴ Zie voor een uitvoerige bespreking van Peirces categorieënleer: C. AYDIN, 'Naar een proces-pragmatische grondslag voor het identiteitsbegrip', 2007, p. 35-78.

vidualiteit slechts is wat ze is in en dankzij de interactie met iets anders. We hebben geen identiteit voorafgaand aan de interactie met onze omgeving, maar we kunnen ons-zelf alleen maar manifesteren in en dankzij de interactie met onze omgeving. *Secondness* impliceert dat een persoon niets anders is dan zijn interacties. Dit betekent, paradoxaal genoeg, dat het sociale geen additioneel, maar een essentieel element is van individualiteit.

De categorie van *Firstness* impliceert dat die interacties altijd onderhevig zijn aan de mogelijkheid van radicale nieuwheid. Dankzij de modus van onbepaaldheid worden we nooit volledig gedetermineerd door onze externe (sociale en natuurlijke omgeving) en interne (instincten en gewoontes) wereld. Zonder deze notie van onbepaaldheid kan, bijvoorbeeld, niet worden begrepen hoe aanpassing van oude en ontwikkeling van nieuwe gewoontes überhaupt *mogelijk* zijn.

De categorieën van *Firstness* en *Secondness* lijken zo uit te lopen op tegengestelde perspectieven: enerzijds worden we krachtens de categorie van *Firstness* gekenmerkt door absolute onbepaaldheid; anderzijds zijn we krachtens de categorie van *Secondness* volledig gedetermineerd. We kunnen op basis van Peirces eerste twee categorieën inderdaad zeggen dat we zowel onbepaald als gedetermineerd zijn.

Er is echter meer en het is dan ook niet toevallig dat Peirce zijn derde categorie definiëert als “the Idea of that which is such as it is as being a Third, or Medium, between a Second and its First.”¹⁵ Hieruit kunnen we opmaken dat Peirces categorie van *Thirdness* mediëert tussen absolute onbepaaldheid en ijzeren noodzakelijkheid. Door onbepaaldheid en noodzakelijkheid samen te brengen, zijn we in staat om enerzijds de veelheid van interacties waardoor we geconstitueerd worden een bepaalde algemene vorm op te leggen en anderzijds ons enigszins te bevrijden van de rigide beperkingen die de natuur aan ons oplegt. Wat wij onze identiteit noemen, is een nooit volledig vastgestelde veelheid aan interacties, die is onderworpen aan en wordt gereguleerd door bepaalde gewoontes, wetten of ideeën.

¹⁵ CP 5.66.

Deze gewoontes, wetten of ideeën moeten, zoals Peirce herhaaldelijk benadrukt, niet in een psychologisch-subjectivistische zin worden opgevat. Het gaat hier om patronen die in onze interactie met de wereld onderkend kunnen worden. Ideeën zijn voor Peirce niet louter woorden,¹⁶ maar kunnen een objectieve realiteit hebben, die zich manifesteert in hun voorspellende kracht: een idee is niets anders dan een verzameling wetten of gewoontes die voorspellen hoe de interactie tussen bepaalde objecten of tussen ons en bepaalde objecten zal verlopen. Bovendien zijn het die wetten die het betreffende object definiëren. Het voorbeeld dat Peirce vaak aanhaalt, is dat we uiteindelijk moeten onderkennen dat het feit dat stenen al eeuwen naar beneden vallen erop wijst dat een bepaalde werkelijke wetmatigheid werkzaam is.¹⁷

Peirces notie van *Thirdness* heeft vergaande implicaties die te maken hebben met het verband tussen *Thirdness* en gewoontes. Onze ervaring dat uiteindelijk bepaalde patronen zich zullen opdringen, wijst erop dat de werkelijkheid wordt gereguleerd door wetten die uitgedrukt kunnen worden in bepaalde werkelijke ideeën. Deze (natuurlijke) wetten hebben dezelfde structuur als (sociale) gewoontes, waartoe ook onze waarden, normen of idealen behoren. Voor zowel de natuurlijke als sociale werkelijkheid geldt dat “[t]o say that a prediction has a decided tendency to be fulfilled, is to say that the future events are in a measure really governed by law”.¹⁸ Ook aan onze sociale interacties zullen zich uiteindelijk bepaalde wetmatigheden opdringen. Natuurlijke wetten worden op hun beurt door Peirce aangeduid in termen van gewoontevorming.

Deze controversiële visie kan worden ondersteund door de gedachte dat de mens geen radicaal andere status heeft dan de rest van de wereld. Het (cartesiaans) dualisme van mens en wereld als twee gescheiden sub-

¹⁶ In zijn kritiek op, wat hij noemt, ‘nominalisten’ stelt Peirce “that our thinking only apprehends and does not create thought, and that that thought may and does as much govern outward things as it does our thinking.” (CP 1.27).

¹⁷ Zie CP 5.97, 5.98, 5.100, and 5.101.

¹⁸ CP 1.26; cf. 8.192.

stanties is vooral in Peirces vroege teksten een positie die hij probeert te ondergraven.¹⁹ Tegen critici die Peirces visie als te antropocentristisch kwalificeren, zouden we kunnen tegenwerpen dat het begrip ‘antropocentrisme’ zelf reeds een dualisme tussen mens en wereld onderstelt, dat op z’n minst niet onmiddellijk evident is.

Het punt is uiteraard niet dat er helemaal geen onderscheid kan worden gemaakt tussen de natuurlijke en sociale wereld, maar waar het op dit niveau om gaat is dat in beide gebieden bepaalde wetmatigheden een rol spelen. Ook in de sociale sfeer ervaren we dat niet elke idee ons in staat stelt om ons adequaat te verhouden tot onze omgeving, maar alleen ideeën die uitdrukkingen zijn van juiste wetmatigheden of gewoontes. Adequate ideeën stellen ons in staat om te anticiperen op hoe onze sociale en natuurlijke omgeving op ons zal reageren en hoe wij op onze omgeving zullen reageren, waardoor het mogelijk wordt dat we onze interacties tot op zekere hoogte kunnen reguleren. Dankzij juiste ideeën kunnen we onze particuliere en actuele toestand overstijgen en de dynamische veelheid aan interacties, die onze (concrete) individualiteit constitueert, tot een bepaalde eenheid synthetiseren. Met andere woorden: dankzij adequate ideeën bezitten we een zekere mate van zelfcontrole (en daarmee vrijheid), waardoor we onszelf een bepaalde (algemene) vorm kunnen opleggen.

We moeten echter vermijden het proces dat ik hier beschrijf als een temporeel gebeuren te begrijpen. Het is niet zo dat we eerst met onze omgeving in interactie treden en vervolgens allerlei ideeën ontdekken krachtens welke we onze interacties aan een bepaalde vorm onderwerpen. Voor het menselijk handelen betekent dit dat er niet zoiets is als zuiver fysiek handelen. Menselijk handelen is altijd al tot op zekere hoogte intelligent, betekenisvol en daarom doelgericht handelen.²⁰ Een idee heeft volgens Peirce in dat verband het karakter van een doel.

¹⁹ Zie ‘Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man’ (p. 11-27) en ‘Some Consequences of Four Incapacities’ (p. 28-55) in EP I.

²⁰ Cf. Vincent G. POTTER, *Charles S. Peirce. On Norms and Ideals*, 1997, p. 54.

In de volgende paragraaf zal ik proberen aan te tonen hoe het fenomenologische kader van Peirce de noodzakelijkheid van normatieve reflectie oproept. Ook zal ik de relatie tussen doelen, zelf-controle en gewoontevorming verder uitwerken. We zullen zien dat op basis van deze begrippen een visie gereconstrueerd kan worden waarin duidelijk wordt dat in beginsel elke overtuiging aan kritiek kan worden onderworpen, echter zonder dat dit betekent dat er geen onderscheid kan worden gemaakt tussen goede en minder goede overtuigingen.

3. GEWOONTEVORMING, IDEALEN EN ZELF-CONTROLE

Peirce stelt niet alleen, zoals uit zijn fenomenologische beschouwingen volgt, dat we onze interacties met de wereld dankzij de gerichtheid op bepaalde doelen kunnen reguleren, een bepaalde vorm kunnen opleggen, maar hij veronderstelt tevens dat we onderscheid kunnen maken tussen goede manieren om onszelf een bepaalde vorm op te leggen en slechte manieren om dat te doen. Het feit dat zelfkritiek mogelijk is, impliceert volgens hem al dat onderscheid. Hij veronderstelt dat we onderscheid kunnen maken tussen goed en slecht redeneren en tussen goed en slecht handelen. Kortom: hij veronderstelt dat er criteria zijn die dat onderscheid op een of andere manier kunnen rechtvaardigen.

Wat Peirce scherp heeft gezien, is dat rationeel denken en handelen altijd bepaalde normen veronderstellen. De drie normatieve wetenschappen — logica, ethiek en esthetiek — bestuderen de normen waarop in het kritisch denken en handelen een beroep moet worden gedaan. Bovendien staan denken en handelen voor Peirce niet los van elkaar. Hij schrijft:

Thinking is a kind of action, and reasoning is a kind of deliberate action; and to call an argument illogical, or a proposition false, is a special kind of moral judgment.²¹

²¹ CP 8.191.

Aangezien denken voor Peirce niet een geïsoleerde, theoretische bezigheid is, maar een bepaalde functie vervult in onze omgang met de wereld, bestaat er een directe relatie tussen (correct) denken en (redelijk) handelen. De logica bestudeert en formuleert de richtlijnen die in het redeneren gevolgd behoren te worden. Richtlijnen echter moeten verwijzen naar een doel dat rechtvaardigt *waartoe* die richtlijnen gevolgd behoren te worden.²² De ethiek bestudeert die doelen waarop het denken en handelen gericht moeten worden. Richard Bernstein stelt terecht dat Peirce hier zijn “own version of the primacy of practical reason” geeft.²³

Laat ik proberen om de relatie tussen denken en handelen nog wat verder te verhelderen. We hebben in de vorige paragraaf gezien dat ideeën ons in staat stellen om ons op een bepaalde manier te verhouden tot onze omgeving. Kennis is derhalve een bepaalde vorm van omgang met de wereld. En aangezien een bewering in beginsel de uiting is van een overtuiging, kunnen overtuigingen als intellectuele gewoontes worden beschouwd; en omdat een gewoonte een bereidheid tot handelen is, zijn beweringen op te vatten als formuleringen van een bereidheid tot handelen. Dit betekent omgekeerd dat een bewering die op geen enkele manier een bereidheid tot handelen betreft een zinloze bewering is.²⁴ Bovendien anticipeert een bereidheid tot handelen op een bepaalde verwachting, op een doel dat gerealiseerd wil worden. De betekenis van een bewering verwijst daarom uiteindelijk naar een doel waartoe iemand zich aangetrokken voelt. Nu kunnen we ook wat beter begrijpen in welke zin menselijk handelen, zoals we in de vorige paragraaf hebben gezien, altijd tot op zekere hoogte betekenisvol en daarom doelgericht handelen is.

We moeten hierbij in acht nemen dat betekenisvol en doelgericht handelen vanuit Peirces pragmatische invalshoek niet wordt ingegeven door een soort theoretisch-contemplatief ideaal of Griekse verwonde-

²² Zie CP 2.198; vgl. Vincent G. POTTER, *Charles S. Peirce. On Norms and Ideals*, 1997, p. 34.

²³ R. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, London, Duckworth, 1972, p. 193.

²⁴ Cf. G. DEBROCK, ‘Peirce, a Philosopher for the 21st Century. Introduction’, *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, 28/1992, p. 11 e.v.

ring, maar door de noodzaak iets te moeten maken van de weerstanden die we in ons concrete leven ondervinden: we stoten voortdurend op zaken die we niet of niet goed begrijpen en proberen ons op een adequate wijze daartoe te verhouden. Dat doen we door het ontwerpen van ideeën die inzichtelijk moeten maken wat ons overkomt en door die ideeën op zo'n wijze in te lijven dat we een dispositie ontwikkelen die het mogelijk maakt om bij toekomstige soortgelijke confrontaties te weten hoe we moeten denken en handelen.

Wat de normatieve wetenschappen ons leren, is dat we niet alleen voortdurend ideeën ontwerpen, maar tevens voortdurend in enige mate idealen veronderstellen op basis waarvan we kunnen beoordelen of onze ideeën juist zijn; de weerstanden waarmee we geconfronteerd worden dwingen ons daartoe. Het besef dat we altijd al enigszins gericht zijn op het ontdekken van idealen die de best mogelijke dispositie weten te genereren, is het begin van het bewust onderkennen van de vraag welke idealen ons in staat zouden kunnen stellen om in bepaalde situaties het juiste te doen.

Onze gerichtheid op het ontdekken van idealen impliceert niet dat we zeker weten wat het goede is in elk mogelijke concrete situatie, maar drukt uit dat we een dispositie moeten proberen te ontwikkelen die de kans op adequater denken en handelen groter maakt. Peirces notie van *Firstness* impliceert dat we altijd geconfronteerd kunnen worden met situaties die we nooit volledig kunnen voorspellen. Formuleren van een *a priori*, onveranderlijk waardenstelsel dat in elke mogelijke situatie geldt, is derhalve uitgesloten. De normatieve wetenschappen kunnen niet een onmiddellijk antwoord geven op de vraag wat in een concrete situatie goed denken en handelen zijn. Daarom schrijft Peirce:

The fundamental problem of ethics is not, [...] What is right, but, What am I prepared deliberately to accept as the statement of what I want to do, what am I to aim at, what am I after? To what is the force of my will to be directed?²⁵

²⁵ CP 2.198.

De taak van de ethiek is het ontdekken van algemene doelen die dankzij hun aantrekkingskracht bepaalde gewoontes kunnen genereren, waardoor de kans op goed handelen in een concrete situatie groter wordt. In de rest van deze paragraaf werk ik de relatie tussen gewoontevorming, idealen en een ander begrip dat centraal staat in Peirces ethiek, namelijk zelf-controle, wat verder uit. In de volgende paragraaf komt de esthetiek aan de orde — Peirces visie op de logica laat ik hier verder buiten beschouwing.

We hebben eerder gezien dat we volgens Peirce een basaal vermogen hebben om te raden en te voorspellen. Het is dankzij dat vermogen dat we in staat zijn om enige mate van controle uit te oefenen op ons toekomstig gedrag. Daarom zegt Peirce: “A rational person [...] not merely has habits, but also can exert a measure of self-control over his future actions”.²⁶ Peirce wijst erop dat zelfcontrole een complex proces is, dat in grote lijnen bestaat uit de volgende elementen:

first, in comparing one's past deeds with standards, second, in rational deliberation concerning how one will act in the future, in itself a highly complicated operation, third, in the formation of a resolve, fourth, in the creation, on the basis of the resolve, of a strong determination or modification of habit.²⁷

Volgens de eerste stap is zelfcontrole een proces van zelfkritiek. Zelfkritiek wil in dat verband zeggen dat een actor zijn (belangrijke) handelingen onder de loep neemt en ze vergelijkt met bepaalde standaarden of idealen waarvoor hij achting heeft en die hij wil realiseren. Peirce schrijft: “His ideal is the kind of conduct which attracts him upon review.”²⁸ Vervolgens beoordeelt de actor hoe hij in de toekomst zal handelen en of dat handelen in overeenstemming moet zijn met het ideaal dat hij voor zichzelf heeft gesteld of niet. Het besluit om zich in te zetten voor het ideaal en om te proberen het te realiseren zal de actor

²⁶ CP 5.418; cf. Ch. HOOKWAY, *Truth, Rationality, and Self-Control: Themes from Peirce*, Oxford, Oxford University Press 2000, p. 14.

²⁷ CP 8.320.

²⁸ EP II, p. 377.

uiteindelijk ertoe brengen zijn 'natuurlijke' neigingen te wijzigen of nieuwe gewoontes te vormen.

Peirce benadrukt dat een doel of ideaal niet synoniem is met een handelingsmotief. Elke handeling heeft een motief. Echter, het streven naar een ideaal is een *deliberatief* proces. Een ideaal heeft invloed op toekomstig gedrag, maar is niet de directe oorzaak van handelen. Het gaat hier om een soort mentale formule die voorspelt hoe we onder bepaalde condities *zullen en zouden willen* handelen. Het onderscheid dat Peirce maakt tussen motief van handelen en gewoonte heeft ongetwijfeld veel weg van het aristotelische onderscheid tussen werk-oorzaak en doel-oorzaak. De grote nadruk op de ontwikkeling van een redelijke dispositie plaatst Peirce nog sterker in het kamp van de aristotelische deugdeethiek.

Er is een soort wederkerigheid tussen idealen en gewoontevorming: hoe meer we bepaalde idealen onderschrijven, des te beter zullen we in staat zijn om bepaalde gewoontes te vormen en te cultiveren; en hoe meer we bepaalde gewoontes vormen en cultiveren, des te beter zullen we in staat zijn een ideaal te herkennen en het ons toe te eigenen. In werkelijkheid is de inlijving van idealen identiek aan de vorming van gewoontes; we kunnen beide processen alleen *in abstracto* van elkaar onderscheiden.

Deze weergave van het proces van zelfcontrole behoeft nog een aanvulling: aangezien kennis een bepaalde omgang met de wereld is, kan 'zelf'-kritiek geen zuiver individueel proces zijn.²⁹ Zoals we al eerder hebben gezien, blijkt reeds uit Peirces categorie van *Secondness* dat het individu is wat het is alleen in en dankzij zijn interactie met zijn omgeving. Peirces claim dat denken een vorm van interne dialoog is die een gemeenschap veronderstelt met bepaalde normen en idealen, is mijns inziens een van de belangrijkste gedachten in zijn filosofie, die overigens voortvloeit uit zijn fenomenologie. Redeneren is volgens Peirce een

²⁹ Zie ook R. BERNSTEIN, 'Action, Conduct, and Self-Control,' in R. BERNSTEIN (Ed.), *Perspectives on Peirce*, Westport, Connecticut: Greenwood Press 1965/1980, p. 82; R. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, p. 190.

poging om het kritische zelf, “that other self that is just coming into life in the flow of time”, te overtuigen.³⁰ Omdat het kritische zelf principieel in de toekomst wordt gesitueerd is de gemeenschap van kritische geesten geen bestaande, eindige gemeenschap, maar een gemeenschap “without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge”.³¹

Kortom, dit alles betekent 1) dat de idealen waarop in het kritisch redeneren wordt geanticipeerd alleen in en dankzij de reële alsook virtuele interactie met onze sociale en natuurlijke omgeving ontdekt kunnen worden; 2) dat deze idealen nooit volledig gerealiseerd zijn, maar in beginsel altijd onderhevig blijven aan kritiek; en 3) dat, juist omdat deze idealen bekritiseerbaar zijn, die kritiek op haar beurt bepaalde idealen veronderstelt, die niet volledig afhankelijk kunnen zijn van persoonlijke of subjectieve voorkeuren, aangezien ze zich in de interactie met onze wereld moeten bewijzen. We zien hier dat de fallibilistische gedachte dat elke opvatting of overtuiging altijd vanuit verschillende invalshoeken bekritiseerd kan worden geenszins hoeft uit te lopen op een ‘anything goes’-relativisme.

En Peirce zet nog een beslissende stap: niet alleen zijn kritisch denken en handelen onmogelijk zonder bepaalde idealen te veronderstellen, maar de idealen onderstellen zelf een ultiem ideaal, dat door Peirce als het ‘bewonderingswaardige als zodanig’ wordt gekarakteriseerd. De studie van dit ultieme ideaal valt echter volgens hem buiten het bereik van de ethiek. De ethiek laat zien hoe deliberatief denken en handelen door bepaalde doelen en idealen worden gereguleerd en hoe deze idealen onze dispositie wijzigen. Ze kan ons echter niet vertellen wat het bewonderingswaardige als zodanig is. Daarvoor is de ethiek afhankelijk van de esthetiek, die in de volgende paragrafen aan de orde komt. Een bespreking van Peirces begrip van esthetiek zal wat meer licht werpen op de voorwaarden waaraan een ideaal moet voldoen, wil het überhaupt als nastrevenswaardig kunnen worden beschouwd. Ook zal ze ver-

³⁰ CP 5.421.

³¹ CP 5.311.

duidelijken in welke zin gesproken kan worden van een objectief, ultiem ideaal dat niet herleid kan worden tot een persoonlijke voorkeur.

4. CONCRETE REDELIJKHEID

Peirce erkent dat er verschillende idealen zijn waarop we ons kunnen richten, maar stelt tevens vast dat die idealen uiteindelijk op een of andere manier in dezelfde richting moeten wijzen. Hij beweert zelfs dat “Life can have but one end.”³² Er moet een ultiem ideaal zijn, “that is admirable without any reason for being admirable beyond its inherent character,”³³ een ideaal waarop al het denken, handelen en leven zich moeten richten.

Op de vraag wat dat ultieme ideaal is, antwoordt Peirce dat het enige dat altijd wordt nagestreefd en waarvan de bewonderenswaardigheid niet afhankelijk is van iets anders, de rede is.³⁴ Om deze erg traditioneel ogende claim te kunnen begrijpen moeten we enig inzicht hebben in Peirces concept van de rede.

In tegenstelling tot veel filosofen voor (en na) hem, beschouwt Peirce de rede (die volgens hem equivalent is met *Thirdness*) niet als een persoonlijk of subjectief vermogen en zelfs niet als een specifiek menselijk vermogen. Dat de rede zich bij de mens op een bijzondere wijze manifesteert in het verstand, neemt volgens Peirce niet weg dat de rede het kloppende hart van de evoluerende natuur is. Zo schrijft hij:

The creation of the universe, which did not take place during a certain busy week, in the year 4004 B.C., but is going on today and never will be done, is this very development of Reason. I do not see how one can have a more satisfying ideal of the admirable than the development of Reason so understood.³⁵

³² CP 2.198.

³³ CP 1.612.

³⁴ Richard Bernstein wijst er terecht op dat Peirces notie van het ultieme goede veel weg heeft van Plato's concept van *kalos*, alsook van Kants zuivere rede (R. BERNSTEIN, 'Action, Conduct, and Self-Control,' p. 86; *Praxis and Action*, p.194f.). Hoewel niet ontkend kan worden dat er enige parallellen zijn, worden de grote verschillen zichtbaar wanneer duidelijk is gemaakt wat Peirce verstaat onder 'rede'.

³⁵ CP 1.615.

Uitgaande van dit evolutionaire perspectief constateert Peirce dat de rede zelf daarom het enige is dat wezenlijk op het eindeloos verbeteren van haar resultaten gericht is, ook al kan ze nooit een staat van volledige perfectie bereiken of volledig samenvallen met de door haar gereguleerde gebeurtenissen. In dat opzicht vergelijkt Peirce de rede met het menselijk karakter:

It is like the character of a man which consists in the ideas that he will conceive and in the efforts that he will make, and which only develops as the occasions actually arise. Yet in all his life long no son of Adam has ever fully manifested what there was in him. So, then, the development of Reason requires as a part of it the occurrence of more individual events than ever can occur.³⁶

Omdat de menselijke rede en het menselijke handelen deel uitmaken van het kosmische gebeuren, draagt de ontwikkeling van een steeds betere dispositie bij aan het ultieme ideaal van het steeds redelijker maken van de wereld als zodanig. Peirce schrijft:

Under this conception, the ideal of conduct will be to execute our little function in the operation of the creation by giving a hand toward rendering the world more reasonable whenever, as the slang is, it is “up to us” to do so.³⁷

Om binnen dit perspectief Peirces visie van het ultieme ideaal goed te begrijpen, moeten we Peirces gedachte dat denken een vorm van handelen is serieus nemen.

We hebben eerder gezien dat de ervaring van een object, van welke aard dan ook, samenvalt met de irrationele, of beter voor-rationele, interacties (*Secondness*) die het oproept. Aan dat object kan echter alleen betekenis worden verleend als die interacties in een bepaald opzicht met elkaar in verband worden gebracht (*Thirdness*). *Thirdness* heeft, zoals we eerder hebben gezien, de status van een soort doel-oorzaak: krachtens de oriëntatie op een doel zijn we in staat verschillende individuele aspecten aan elkaar te relateren, waardoor een eenheid wordt gegenereerd, die een noodzakelijke voorwaarde is voor het ontstaan van betekenis. Aangezien het altijd mogelijk is dat we worden geconfronteerd met nieuwe,

³⁶ CP 1.615.

³⁷ CP 1.615.

onvoorspelbare gebeurtenissen (*Firstness*), die ons begrip van een bepaald object destabiliseren, komt aan de zoektocht naar de perfecte oriëntatie geen einde.

Die zoektocht naar de perfecte oriëntatie bestaat concreet uit het ontwikkelen van steeds betere gewoontes. Immers, zoals we hebben gezien, is er een wederkerigheid tussen de zoektocht en inlijving van idealen enerzijds en de vorming van gewoontes anderzijds. Dankzij de oriëntatie op bepaalde doelen geven we onze wereld betekenis, maar tegelijk genereren die doelen alleen betekenis voor zover ze in ons concreet denken, handelen en leven (kunnen) worden ingelijfd, dat is voor zover ze tot gewoontes kunnen worden gemaakt. Ingelijfde doelen of gewoontes stimuleren op hun beurt de verdere zoektocht naar steeds adequatere ideeën en daarmee de ontwikkeling van de rede.

Maar ook al is de relatie tussen concrete redelijkheid en gewoontevorming nu wat duidelijker geworden, nu lijkt het verschil tussen uiteenlopende idealen en het ultieme ideaal enigszins verwaterd te zijn. Om dit verschil beter te kunnen begrijpen, moeten we opnieuw Peirces notie van zelfcontrole onder de loep nemen. Peirce onderscheidt namelijk verschillende graden van zelfcontrole. Zo schrijft hij:

When a man trains himself, thus controlling control, he must have some moral rule in view, however special and irrational it may be. But next he may undertake to improve this rule; that is, to exercise a control over his control of control. To do this he must have in view something higher than an irrational rule. He must have some sort of moral principle. This, in turn, may be controlled by reference to an esthetic ideal of what is fine.³⁸

Onze verworven gewoontes kunnen weliswaar bekritiseerd worden, maar een dergelijke kritiek is alleen mogelijk in het licht van de idealen die we willen verwezenlijken. Welnu, ook deze idealen kunnen bekritiseerd worden, maar dan alleen in het licht van een nog hoger ideaal, en zo verder. Zodoende moeten we uiteindelijk een beroep doen op een ideaal dat zonder meer om zichzelf bewonderingswaardig is, en waaraan alle andere idealen niet alleen hun geldigheid maar ook hun onderlinge

³⁸ CP 5.533.

harmonie ontlenen. Dit verklaart het esthetische karakter van dat uiteindelijke ideaal. Peirce schrijft:

I should say that an object, to be esthetically good, must have a multitude of parts so related to one another as to impart a positive simple immediate quality to their totality; and whatever does this is, in so far, esthetically good, no matter what the particular quality of the total may be.³⁹

Maar net zoals het esthetische ideaal de grond is van de geldigheid van ons denken en morele handelen, zullen we alleen gevoelig zijn voor de aantrekkingskracht van de idealen die we nastreven als we ons gevoelsleven op een bepaalde manier hebben gecultiveerd. Hier vinden we wederom, maar nu op het niveau van gevoelens, de wederkerigheid tussen de oriëntatie op en inlijving van een ideaal enerzijds en gewoontevorming anderzijds. Peirce spreekt in dat verband dan ook over het belang van de ontwikkeling van een “habit of feeling”:

the ideal must be a habit of feeling which has grown up under the influence of a course of self-criticisms and of heterocriticisms; and the theory of the deliberate formation of such habits of feeling is what ought to be meant by esthetics.⁴⁰

De ontwikkeling van het besef van en van een gevoel voor het ultieme ideaal neemt tijd. Ze is echter niet afhankelijk van onze persoonlijke voorkeuren en kan niet volledig door ons bepaald worden. Het is krachtens de vorming van “habits of feeling” dat we steeds meer op de wereld worden afgestemd, zodat deze steeds meer haar geheimen prijsgeeft en steeds meer aan betekenis wint. Hiermee wordt onze ervaring in zekere zin een “creation of the universe,” die samenvalt met de ontwikkeling van de rede zelf (“this very development of Reason”). Kortom, de menselijke ervaring draagt bij aan de evolutie van het universum als zodanig. Daarom schrijft Peirce:

it is by the indefinite replication of self-control upon self-control that the *vir* is begotten, and by action, through thought, [a person] grows an esthetic ideal, not for the behoof of his own poor noddle merely, but as the share which God permits him to have in the work of creation.⁴¹

³⁹ EP II, p. 201.

⁴⁰ CP 1.573 e.v.

⁴¹ CP 5.402n3.

Hier zien we, zij het in de context van de esthetiek, de bevestiging van Peirces diepe overtuiging dat er een basale affiniteit moet bestaan tussen het menselijke intellect en de wereld, zonder welke kennis van de wereld, in de breedste zin van het woord, onmogelijk zou zijn. Deze basale affiniteit speelt niet alleen een rol aan het begin van de zoektocht naar kennis, maar ze is leidend principe van onze ervaring van de wereld. De vorming van adequate gewoontes berust op ons “in tune” zijn met de wereld, en zelf leidt de vorming van respectievelijk “habits of thought” en “habits of action” weer tot een verdere ontwikkeling van dat ‘basale’ gevoel of instinct, tot de vorming van “habits of feeling”, die op hun beurt weer het begin vormen van verdere ontwikkeling; en zo *ad infinitum*.⁴²

Het grote belang dat Peirce hecht aan instinct en traditie blijkt zo geenszins ingegeven te zijn door een soort antiprogressieve houding (daarom is het begrip “conservatief”, dat Peirce zelf soms hanteert, misleidend), maar juist door het besef dat werkelijke ontwikkeling alleen mogelijk is als we *voortbouwen* op inzichten en ‘gevoelens’ die zich hebben bewezen en ons kunnen begeleiden in de zoektocht naar nog onbekende werelden. Deze benadering kan ingezet worden om de moderne visie dat een traditionalistische en een progressieve houding elkaar uitsluiten op losse schroeven te zetten. De eigen traditie serieus nemen hoeft geenszins achteruitgang te betekenen of een teken van behoudzucht te zijn, maar kan ons juist behoeden om verkeerde wegen in te slaan en de kans groter maken dat we een steeds betere ‘voeling’ krijgen met de ontwikkelingen om ons heen, wat een voorwaarde is om daaraan een bijdrage te kunnen leveren: *nanos gigantium humeris insidentes*.

Hoewel deze visie van een soort vooruitgangsgeloof getuigt, moeten we haar niet verwarren met voor-moderne denkbeelden waarin wordt verondersteld dat er voor-gegeven waarheden en waarden zijn die we in een lineaire ontwikkeling steeds dichterbij kunnen naderen. Voor Peirce ligt de kern van dit optimisme in de band tussen de ontwikkeling van

⁴² Zie CP 1.648.

de menselijke ervaring en de kosmische evolutie. In de volgende paragraaf zal ik daarom Peirces begrip van ‘evolutionair gevoel’ nog wat verder uitwerken. Daardoor zal ook duidelijker worden welk soort objectiviteit in dit kader aan morele overtuigingen toegeschreven kan worden. Ook zullen we zien dat Peirces ethisch-esthetische ideaal alleen nagestreefd kan worden als we bereid zijn om ons los te maken van een al te individualistisch zelfbegrip.

5. EVOLUTIONAIRE LIEFDE

De ontwikkeling van het besef van het ethisch-esthetische ideaal bestaat uit het vormen van een praktische en emotionele dispositie die de oriëntatie op een doel mogelijk maakt (en *vice versa*), krachtens hetwelke steeds meer betekenisloze, nutteloze en inefficiënte aspecten van onze wereld op zo’n manier met elkaar in verband worden gebracht dat ze betekenisvol, nuttig en efficiënt worden gemaakt. Deze visie behoeft echter nog de nuancering dat regulering niet ten koste van de veelheid mag worden bereikt. Peirce waarschuwt ons voor excessieve zelfcontrole en zelfregulering. Zo schrijft hij in een manuscript: “See that self-government is exercised; but be careful not to do violence to any part of the anatomy.”⁴³

Deze toevoeging mag op het eerste gezicht contradictoir lijken, maar is dat niet noodzakelijk. Regulering hoeft niet diametraal tegenover veelheid en dynamiek te staan; de neiging om deze als elkaar uitsluitende aspecten op te vatten — een visie die in het recente verleden een hoogtepunt bereikte in sommige reacties uit de filosofie, literatuur, kunst en muziek van de jaren zestig en zeventig op de zogenoemde conservatieve jaren daarvoor — berust veelal op een misvatting. Hoewel excessieve regulering afbraak kan doen aan veelheid en dynamiek, kan

⁴³ MS 675; cf. V. COLAPIETRO, *Peirce’s Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, Albany, State University of New York Press 1989, p. 111 e.v.

die veelheid alleen maar worden bewaard en geïntensiveerd juist *door* haar te onderwerpen aan een bepaalde vorm of idee. De ontwikkeling van concrete redelijkheid betreft volgens Peirce ‘organized heterogeneity’, or, [...] ‘rationalized variety.’”⁴⁴

Ook in dat opzicht blijkt Peirce de evolutie van redelijkheid in het perspectief van de evolutie van de kosmos te zien. Werkelijke ontwikkeling betekent voor Peirce niet dat we een reeds bestaande wereld steeds beter gaan begrijpen, maar dat “[t]he evolutionary process is a process by which the very Platonic forms themselves have become or are becoming developed.”⁴⁵

Voorts ziet Peirce de kosmische evolutie als een uiting van het principe van “evolutionaire liefde” of “creatieve liefde” — zoals volgens Peirce uitgedrukt in het evangelie van Johannes, de “ontological evangelist”, die schreef dat God liefde is —⁴⁶ het principe dat dingen met elkaar in samenhang brengt zonder hun onafhankelijkheid te vernietigen. Hier is hoe Peirce deze liefde beschrijft:

The movement of love is circular, at one and the same impulse projecting creations into independency and drawing them into harmony. This seems complicated when stated so; but it is fully summed up in the simple formula we call the Golden Rule. [...] It is not by dealing out cold justice to the circle of my ideas that I can make them grow, but by cherishing and tending them as I would the flowers in my garden. [...] Love, recognizing germs of loveliness in the hateful, gradually warms it into life, and makes it lovely.⁴⁷

Eenzijds moeten we streven naar zo veel mogelijk veelheid, maar anderzijds moeten we die veelheid op zo’n manier samenbrengen dat er een harmonieuze eenheid ontstaat. Dat is volgens Peirce wat eigenlijke liefde bewerkstelligt. Echter, harmonieuze eenheid kan niet worden gegenereerd door de uitoefening van brute kracht (*Secondness*), maar alleen door aan te wakkeren, aan te sporen, op te wekken, te infecteren (*Thirdness*). Daarom maakt Peirce soms het onderscheid tussen kracht

⁴⁴ CP 6.101; cf. 6.191.

⁴⁵ CP 6.194; cf. CP 6.200.

⁴⁶ CP 6.287.

⁴⁷ CP 6.288 e.v.

en macht: ideeën hebben weliswaar geen kracht, maar ze hebben wel macht. Ze stimuleren datgene wat ze aantrekken om zijn potentie maximaal te realiseren. Peirce vergelijkt deze vorm van passieve aantrekkingskracht soms met de wijze waarop de zon inwerkt op een bloem.⁴⁸ Harde feiten, brute, betekenisloze weerstanden worden getransfigureerd tot betekenisvol leven door ze krachtens een ideaal een vorm op te leggen.

Hieruit kunnen we opmaken dat de synthetisering van een veelheid zonder deze te vernietigen alleen mogelijk is krachtens de oriëntatie op en inlijving van doelen en idealen die zo veel mogelijk aspecten van het '(sociale) organisme' toelaten. Feit is echter dat veel idealen niet alleen geweld doen aan bepaalde aspecten van het leven, maar tevens andere idealen uitsluiten. Om een voorbeeld te geven: het ideaal van levensbehoud zal in de meeste situaties door iedereen als nastrevenswaardig worden beschouwd. Wanneer we echter te maken hebben met een ongeneslijke zieke foetus met erbarmelijke levensverwachtingen en uitzicht op onmetelijk veel lijden, zal nastreving van dat ideaal als minder vanzelfsprekend worden beschouwd. Een dergelijk streven kan immers tot gevolg hebben dat geweld wordt gedaan aan bepaalde aspecten van datzelfde leven dat we willen behouden, maar ook omdat dit ideaal wellicht in strijd is met bijvoorbeeld het ideaal dat de kwaliteit van leven in acht genomen dient te worden. Het ideaal van levensbehoud dient derhalve soms aangepast of aangevuld te worden, zodat het ons ook in dergelijke problematische situaties richting kan geven en aan onze praktijken een adequate betekenis kan verlenen.

Zodoende dient het ultieme ideaal in de woorden van Vincent Potter gedefinieerd te worden als het ideaal dat "can be consistently pursued in any and all circumstances".⁴⁹ Niet streven naar dat ultieme ideaal betekent in feite dat we genoegen nemen met idealen die geweld doen

⁴⁸ Zie CP 2.274 en 5.520.

⁴⁹ Vincent G. POTTER, *Charles S. Peirce. On Norms and Ideals*, 1997, p. 49. Voor een uitvoerige vergelijking van dit criterium met Kants categorische imperatief, verwijs ik naar C. AYDIN, 'Generalizing in a Pluralistic Society: A Confrontation between Kant and Peirce'.

aan bepaalde aspecten van het leven en daar geen licht op werpen. Peirce schrijft in deze lijn: “The only moral evil is not to have an ultimate aim.”⁵⁰

Hoewel Potters definitie van het ultieme ideaal ook in Peirces teksten te vinden is, behoeft ze enige nuancering.⁵¹ De hierboven verdedigde interpretatie van het ultieme ideaal herleidt haar immers tot de beste hypothese, *naast* veel andere mogelijke hypothesen, waardoor we ons zouden kunnen laten leiden, een hypothese die na uitvoerig blootgesteld te zijn aan kritiek en na veel correctie het langst en best heeft standgehouden en die voldoende licht kan werpen op de verschillende aspecten van een bepaalde situatie om uiteindelijk een juiste beslissing te kunnen nemen. Deze visie kan echter misleidend zijn. Het ultieme ideaal als datgene wat om zichzelf bewonderenswaardig is, heeft niet onmiddellijk betrekking op bepaalde concrete situaties, maar zegt iets over de constitutie van zelfcontrole als zodanig. Het ultieme ideaal appelleert aan een maximaal gevormde instelling die ons in elke mogelijke situatie de juiste richting weet te wijzen en daarmee ons gehele leven richting geeft. Het is dankzij deze instelling dat we in verschillende situaties kunnen aanvoelen welke idealen wel of niet adequaat zijn en welke houding we moeten aannemen om die verder te kunnen verbeteren. Daarom zegt Peirce: “the good is the attractive, — not to everybody, but to the sufficiently matured agent; and the evil is the repulsive to the same”.⁵²

Omdat een dergelijke instelling “has grown up under the influence of a course of self-criticisms and of heterocriticisms”, is ze geen individuele aangelegenheid en kan ze alleen binnen een gemeenschap van kritische geesten ontwikkeld worden. Een ideaal dat in elk mogelijke situatie nastrevenswaardig is, is een ideaal waarover op de lange termijn iedereen het eens zou kunnen worden. Het streven naar een ultiem ideaal betekent derhalve dat ik mijn overtuigingen doorlopend aan kri-

⁵⁰ CP 5.133.

⁵¹ Zie bijvoorbeeld CP 5.134.

⁵² CP 5.552.

tiek onderwerp en corrigeer, zodat ze steeds minder weerstand oproepen en ik steeds beter kan anticiperen op mijn omgeving, waardoor ik op lange termijn in staat ben om deze steeds beter aan te voelen.

Het is binnen deze context dat Peirces soms vijandige houding tegenover individualisme begrepen moet worden. Zo schrijft hij bijvoorbeeld in een manuscript uit 1906:

Now you and I — what are we? Mere cells of the social organism. Our deepest sentiment pronounces the verdict of our own insignificance. Psychological analysis shows that there is nothing which distinguishes my personal identity except my faults and my limitations — or if you please, my blind will, which it is my highest endeavour to annihilate.⁵³

Wie deze tekst zorgvuldig leest, begrijpt dat het Peirce niet gaat om een vernietiging van het individu, maar om de plaats die het individu (de cel van het organisme) heeft binnen de kosmos (het sociale organisme). Het gaat niet op de eerste plaats om mijn plicht maar om de algemene plicht. Het gaat niet om wat ik denk, maar om wat uiteindelijk gedacht dient te worden. Waarlijk redeneren vereist, aldus Peirce, versmelting met een universeel continuum.⁵⁴ Alleen door aan onze interacties een bepaalde *algemene* vorm (*Thirdness*) op te leggen, kunnen we authentieke en consistente personen worden.

In dat opzicht kan Peirce worden gezien als een anti- of post-humanistische filosoof: de mens is voor hem niet het eindproduct van de evolutie. Wat de mens onderscheidt van het dier is precies zijn vermogen om een bijdrage te leveren aan iets wat meer ontwikkeld is, hoger is dan hem zelf. Alleen door deel te worden van een kosmisch proces dat ons transcendeert, door onze losgeraakte, gefragmenteerde menselijke individualiteit te overstijgen, kunnen we eigenlijke personen worden.

⁵³ CP 1.673.

⁵⁴ Zie CP 1.673 en CP 1.639.

6. TOT SLOT

Duidelijk is dat ethiek en esthetiek bij Peirce niet alleen een heel eigen betekenis, maar ook een heel breed bereik hebben. Deze disciplines hebben niet alleen als taak om te reflecteren op de doelen die betrekking hebben op de zogenoemde menswetenschappen, maar ook de natuurwetenschappen hebben uiteindelijk een normatieve basis. Zowel het denken dat zich in de menselijke geest manifesteert als de wetmatigheid in de natuur kunnen volgens Peirce worden vertaald in termen van gewoontes of — formeler — ‘als, dan’-relaties, die niet, of niet volledig afhankelijk zijn van subjectieve voorkeuren. Gebeurtenissen kunnen alleen inzichtelijk worden gemaakt als we adequaat op de ideeën waardoor ze worden gereguleerd weten in te haken.

Peirce biedt ons hier een interessante en mijns inziens overtuigende uitweg uit zowel een absolutistische als een relativistische positie. In beginsel zijn al onze overtuigingen onderhevig aan kritiek, maar dat neemt niet weg dat die kritiek op haar beurt bepaalde criteria veronderstelt, die zich moeten uitwijzen in de interactie met onze omgeving en derhalve niet volledig afhankelijk zijn van wat een bepaalde individuele persoon ervan vindt. Aangezien een werkelijke overtuiging een bereidheid tot handelen uitdrukt en handelen altijd doelgericht handelen is, veronderstelt elke kritische houding uiteindelijk een ideaal, waarvan het besef alleen binnen een gemeenschap van kritische geesten ontwikkeld kan worden. Het besef of gevoel waarover Peirce het hier heeft is geen subjectief gevoel, maar een gevoel dat onder invloed van een lang proces van kritiek is gevormd. Het gaat hier om wat Peirce een perfect gevormd “*habit of feeling*” noemt, die mede het resultaat is van inlijvingsprocessen van “*habits of thought*” en “*habits of action*”.

Dat kader staat haaks op het in onze moderne tijd vaak gemaakte scherpe onderscheid tussen gevoel en cognitie en op de gedachte dat gevoelens niet gebaseerd zijn op objectieve feiten. Hoewel niet ontkend kan worden dat veel gevoelens een uitdrukking kunnen zijn van een persoonlijke gesteldheid, betekent dat niet dat alle gevoelens een louter subjectieve grond hebben. Gevoelens die binnen een gemeenschap lange

tijd hebben standgehouden, kunnen ook interactievormen representeren die zich als effectief, betekenisconstituerend en eenheidstichtend hebben uitgewezen. Deze gevoelens verdienen dan ook met zorg beoordeeld te worden en niet al te snel ten gunste van een positie die in een bepaalde specifieke context rationeler lijkt, overboord te worden gegooid.

Er dient zich in dat verband echter een belangrijke vraag aan: als het ultieme ideaal de uiteindelijke, objectieve toetsteen is van elke vorm van kritiek, kan het dan zelf nog onderworpen worden aan kritiek? We moeten allereerst in acht nemen dat het ultieme ideaal niet onmiddellijk betrekking heeft op de controle van particuliere handelingen, maar veeleer op de constitutie van zelfcontrole als zodanig; het appelleert aan de vorming van een gevoelsmatige instelling, die het mogelijk maakt dat we perfect kunnen aanvoelen op welke idealen we ons moeten oriënteren. In zijn meest perfecte gestalte onttrekt dat ideaal zich in een bepaalde zin inderdaad aan elke vorm van kritiek. Dat is echter niet omdat het een voor- of buitenkritische status heeft, maar omdat het in een bepaalde zin een na-kritische status bezit: het verwijst naar een fase in de toekomst die zou kunnen worden bereikt na een oneindig proces van kritiek op kritiek. Dat het ultieme ideaal nagestreefd kan worden in elk mogelijke situatie betekent dan dat het geen enkele weerstand meer oproept binnen de oneindige gemeenschap van kritische geesten. Hoewel die ultieme fase op 'niet meer' is gebaseerd dan een hoop, is de aanname ervan van essentieel belang: enerzijds is werkelijke kritiek pas mogelijk in het licht van zo'n ultiem ideaal en anderzijds voorkomt dat ultieme ideaal dat een bepaalde actuele overtuiging verabsoluteerd wordt, waardoor de ruimte voor verdere kritiek onmogelijk wordt. Het ultieme ideaal is in deze zin een soort van regulatief principe.⁵⁵

Het onderscheid tussen 'subjectief' en 'objectief' behoeft nog enige nuancering; dat moet niet beschouwd worden als evenredig aan het onderscheid tussen mens en wereld. Aangezien mens en wereld geen gescheiden entiteiten zijn die tegenover elkaar staan, maar de mens een intrinsiek onderdeel is van de wereld, kan het ultieme ideaal niet als een

⁵⁵ De passages uit o.a. CP 1.405, 1.173 en 1.121 en ook uit CP 6.610 en 4.61 ondersteunen deze these.

extern object tegenover de mens als subject worden gesteld. Niettemin kan er wel een bepaald onderscheid worden gemaakt, omdat de mens zelf niet volledig met zichzelf samenvalt. We hebben eerder gezien dat in deliberatief denken en handelen wij altijd vanuit een tegenwoordig zelf een toekomstig, kritisch zelf, “that other self that is just coming into life in the flow of time”, proberen te overtuigen. Het ultieme ideaal is vanuit het subject beschouwd gesitueerd in dat zelf dat we proberen te worden. Wij zijn, met andere woorden, zowel subject als object van dit denk- en handelingsproces. Het klassieke credo “wordt wie je bent” lijkt ook door Peirce op zijn eigen wijze ingevuld te worden. Aangezien dit wordingsproces bovendien geen individuele aangelegenheid is, maar alleen in en dankzij de interacties met onze omgeving verwezenlijkt kan worden, bezit het een zekere zelfstandigheid. Het voltrekt zich weliswaar ‘door’ ons, maar kan dat alleen op een adequate wijze als we ons op een harmonieuze wijze tot onze omgeving verhouden en “parts of one esthetic total” worden.⁵⁶ Die verhouding stelt ons tevens in staat om onszelf een duurzame vorm op te leggen. Het ultieme ideaal representeert die harmonie in haar meest perfecte vorm.

Deze tekst wil ik afsluiten met enkele opmerkingen over de verschillende invloeden die we kunnen herkennen op Peirces ethisch-esthetische theorie. Allereerst heeft zijn theorie een duidelijk aristotelisch karakter, want net als Aristoteles benadrukt Peirce het belang van de cultivering van onze gewoontes en verdedigt hij een teleologisch kader waarbinnen die cultivering in een gerichtheid op bepaalde doelen gerealiseerd kan worden. Maar in tegenstelling tot Aristoteles is Peirce tevens een radicale evolutionist: de mens is ‘niet meer’ dan een fase in een kosmologische ontwikkeling van de rede en heeft als morele taak daaraan een bijdrage te leveren.⁵⁷

In zijn late teksten erkent Peirce dat de geestelijke evolutie waarop hij veel nadruk legt raakvlakken heeft met Hegels fenomenologie van de geest. Wel stelt hij tegelijkertijd dat hij niet door Hegel is beïnvloed.⁵⁸

⁵⁶ CP 5.136.

⁵⁷ Een tekst over de relatie tussen Aristoteles’ en Peirces ethiek is in voorbereiding.

⁵⁸ Zie CP 1.544; 1.524; 1.368; 8.268; 4.2; 8.123; 5.38; 5.43; 8.329.

Dat een ander groot denker onafhankelijk van hem en vanuit een ander perspectief tot een gelijksoortige visie is gekomen, ziet hij veeleer als een bevestiging van de juistheid van zijn eigen denken.

Een laatste filosoof die ik in dit verband wil noemen en waarvoor Peirce altijd de grootste achting heeft gehad, is Kant. Om het karakter van Peirces ethiek nog wat beter uit de verf te laten komen, noem ik een aantal overeenkomsten en verschillen tussen Kants en Peirces ethiek.⁵⁹ Peirces notie van generalisering en Kants categorische imperatief komen in zoverre overeen dat beide concepties gericht zijn op het overwinnen van een individueel-subjectief perspectief ten gunste van een algemeen standpunt.⁶⁰ Maar er zijn ook belangrijke verschillen: voor Kant valt de uiteindelijke maat waaraan de mens achting verschuldigd is, de categorische imperatief, samen met zijn redelijke natuur. Vanwege zijn a priori karakter is de categorische imperatief volledig autonoom, waardoor hij zich aan kritiek en controle onttrekt. Voor Peirce daarentegen valt het uiteindelijke doel waaraan de mens zijn denken en handelen moet onderwerpen niet samen met zijn 'actuele' redelijke natuur, maar is het iets wat in de *toekomst* bereikt *zou kunnen* worden binnen een oneindige gemeenschap van kritische geesten.⁶¹ Voor hem is de noodzakelijke voorwaarde voor moreel denken en handelen niet *weten* wat onze plicht is, maar het ontwikkelen van een zelfreflexieve en zelfgecontroleerde instelling.⁶² Het goede kan niet de grondslag van de ethiek vormen, want de functie van de ethiek bestaat precies in de zoektocht naar het goede. Krachtens zelfcontrole is die zoektocht mogelijk. Dit

⁵⁹ Voor een uitvoerige bespreking van en kritiek op Kants ethiek in dit kader verwijs ik naar: C. AYDIN, 'Generalizing in a Pluralistic Society: A Confrontation between Kant and Peirce,' te versch. in 2008. Ook is er, zoals ik al eerder aangaf, een platonische invloed op Peirce te herkennen; en invloeden van middeleeuwse filosofen als Duns Scotus zijn niet minder sterk. Ik heb hier dan ook niet de pretentie om volledig te zijn.

⁶⁰ Zie ook Vincent COLAPIETRO, 'Toward a Pragmatic Conception of Practical Identity,' *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 42/2006, p. 182.

⁶¹ Zie ook Nicola ERNY, *Konkrete Vernünftigkeit*, p. 134.

⁶² Voor een overtuigende interpretatie van Peirces conceptie van de 'vlees en bloed'-inlijving van gewoontes in de vorming van een praktisch-historische identiteit, uiteengezet in het kader van een kritiek op Kants zuiver formele identificatie van het zelf met een abstracte wet, verwijs ik naar Vincent COLAPIETRO's 'Toward a Pragmatic Conception of Practical Identity,' p. 173-205.

betekent voor Peirce dat we nooit met zekerheid kunnen weten of het doel dat we nastreven, uiteindelijk een goed doel is. De enige voorwaarde waaraan het moet en kan voldoen, is dat het doorlopend als uiteindelijk doel nagestreefd *kan* worden; als dat niet kan, dan kan het geen laatste doel zijn en is het *ipso facto* een slecht doel.

Hier zien we opnieuw dat Peirces ethisch perspectief zowel overeenkomt met dat van Kant als daarvan verschilt: zowel Kant als Peirce stellen dat we nooit met zekerheid kunnen weten of ons handelen goed is, maar ze hebben verschillende redenen voor deze claim. Kant verdedigt deze gedachte omdat voor hem altijd de mogelijkheid bestaat dat ons handelen niet uitsluitend gemotiveerd wordt door de categorische imperatief, maar het resultaat is van natuurlijke, dat wil zeggen empirische neigingen. Voor Peirce is de reden dat we er nooit zeker van kunnen zijn dat ons denken en handelen goed zijn niet een vermeende discrepantie tussen rede en natuur, maar het feit dat het goede iets is wat nooit volledig voltooid is. Het goede is voor hem namelijk iets wat we moeten ontwikkelen en realiseren in een gezamenlijke zoektocht. Bovendien dwingt het veranderlijk karakter van de werkelijkheid ons om onze opvatting over wat we onder redelijkheid verstaan voortdurend aan te passen. Ook lijken er overeenkomsten te zijn tussen Kants rijk der doelen en Peirces ethiek van idealen, maar hun uiteenlopende notie van rationaliteit schept een onoverbrugbare kloof tussen beide denkers. Dit alles wijst erop dat een monografie over Kants en Peirces ethiek een belangrijke aanwinst zou zijn.

SUMMARY: *Striving for Ideals in a Post-Modern Era: Charles S. Peirce on Ethics and Esthetics*

After having discovered that (good) reasoning requires a normative grounding, Peirce makes various attempts, scattered in different texts, to provide an ethical theory. According to him, logic, as the science of the means of acting reasonably, needs ethics to guide it by analyzing the ends to which those means should be directed. Ethics, however, is also not self-sufficient: it needs another discipline that studies what is an end or ideal in itself, and so admirable and desirable in any and all circumstances regardless of any other consideration whatsoever. This discipline is, according to him, esthetics. The author tries to show that Peirce's ethical-esthetical theory of ideals offers a perspective that can circumvent a relativistic ethical position without necessarily embracing a traditional absolutist view. Such a perspective is, according to him, much needed in our post-modern society.