

RECENSIES

TERUG NAAR HET HUMANISME ?

Stephen Toulmin, *Kosmopolis. Verborgen agenda van de Moderne Tijd*, Kampen. Kok Agora & Kapellen, DNB/Pelckmans, 1990, 1993³. 297 blz., 940 Bfr, ISBN 90 242 7688 8

De Nederlandse humanist Erasmus schrijft in 1511 de beroemd geworden satire *Lof der Zotheid (Laus Stultitiae)*. In dit boek wordt de wereld voorgesteld als een toneelstuk waarin de zotheid of dwaasheid een hoofdrol speelt. Twee thema's kruisen elkaar : ten eerste is er de gewaande wijsheid die louter dwaasheid blijkt te zijn, ten tweede is er de heilzame dwaasheid die de ware wijsheid blijkt te zijn. Tegenover de innerlijke leegheid van handwerkslieden, geletterden, edellieden en kerkelijke gezagdragers, die door hem genadeloos geportretteerd worden, plaatst Erasmus de christelijke dwaasheid, van gelatenheid en naastenliefde, als hoogste wijsheid.

Toulmin gebruikt in *Kosmopolis* (waarvan zopas in het Nederlands de derde druk verscheen) dezelfde stilistische truc. De nieuwe wetenschappelijke en rationele denkwijzen die in de zeventiende eeuw door mensen als Galileï, Descartes en Newton zijn geïntroduceerd en die de 'moderne tijd' sindsdien hebben beheerst, lijken groots en wijs, maar zijn eigenlijk dwaasheid. En het klein en dwaas lijkende humanisme van mensen als Erasmus, Montaigne en Rabelais is uiteindelijk de ware wijsheid. Volgens Toulmin kunnen de verloren gegane 'pre-moderne' thema's van de humanisten, die door Descartes worden uitgerangeerd, weer zinvol worden opgepakt met het oog op de noden van een 'post-moderne' toekomst. Dat is de 'open agenda' van Toulmin. Laat ik daar eerst iets over zeggen.

In de ogen van Toulmin is er een breuk tussen het zestiende eeuwse humanisme, met zijn traditie van tolerantie, pluralisme, scepticisme en aandacht voor de dagelijkse praktijk en het kort daarop volgende rationalisme met zijn aandacht voor abstracte exactheid, logica en niet aan de praktijk gebonden theoretische zekerheid. Laat Montaigne nog etnografie, geschiedenis en poëzie toe in zijn *Essais* (1580), niets van dat alles bij de naar wiskundige exactheid en tijdloze waarheid strevende Descartes. Bij deze overgang, die we hebben leren waarderen als de doorbraak van de moderne wetenschap en het begin van een reeks indrukwekkende technische resultaten, is er volgens Toulmin eerder sprake van een versmalling dan van een verbreding van het culturele blikveld.

Dit is echter een onjuist beeld van de geschiedenis van het 'moderne' denken. Er is geen duidelijke breuk tussen humanisme en rationalisme. Veel humanisten hebben al hoge verwachtingen van het juiste gebruik van de rede (*recta ratio*) en van zelfstandig onderzoek, los van kerkelijke dogma's of andere autoriteiten. Ook is er al het wantrouwen

ten opzichte van de alledaagse ervaring. Dingen blijken soms niet te zijn wat ze lijken te zijn waardoor de neiging ontstaat liever op de rede dan op de ervaring te vertrouwen. Bovendien is het 'mechanisme' van de nieuwe natuurwetenschap al in de periode van het humanisme voorbereid. In de 'natuurfilosofie' van de zestiende eeuwse ambachtslieden wordt een verklaring voor de werking van een mechanisme gezocht in de fysische en wiskundige eigenschappen van de samenstellende delen van het mechanisme, en niet in occulte kwaliteiten, ingeschapen vermogens of veronderstelde doelloorzaken. Op deze manier wordt er afscheid genomen van de op doelloorzakelijkheid gebaseerde aristotelische natuurfilosofie en wordt er ook ruimte geschapen voor het experiment. Volgens de aristotelici kunnen we de natuur alleen leren kennen door goed te kijken hoe deze zich van nature, dat wil zeggen ongehinderd door invloeden van buitenaf, gedraagt. Experimenten bestaan juist uit het tot stand brengen van gedwongen situaties en zijn daarom uit den boze. Pas wanneer je de natuur ziet als een fijn mechaniek, als een soort klok waarin zich allerlei oorzaak en gevolg relaties voordoen, worden experimenten een belangrijk hulpmiddel om de natuur te leren kennen.

Wanneer het vertrouwen in de aristotelische natuurfilosofie verdwijnt, ontstaat vanzelfsprekend de gedachte deze filosofie te verwerpen en te vervangen door een nieuw stelsel. Descartes onderneemt een dergelijke poging. Hij wil aan de nieuwe inzichten op het gebied van natuur en wetenschap een filosofisch fundament geven. Dat hij daarbij kijkt naar de wiskunde als het voorbeeld van een ware en zekere voortgang van kennis is niet verwonderlijk. Toulmin doet veel moeite om te laten zien dat deze hang naar wiskundige zekerheid in een periode van onzekerheid en malaise ontstaat. In het begin van de zeventiende eeuw is er een opeenvolging van politieke oorlogen, hongersnoden, kerkscheuringen en andere crises. Het verhaal waarin het ontstaan van de nieuwe filosofie en nieuwe natuurwetenschap wordt gezien als een autonoom proces van rationele ontwikkeling, los van elke context, mist volgens Toulmin elke grond. Dat is juist, maar zo'n verhaal wordt allang niet meer verteld. De door Toulmin gepropageerde noodzaak van een re-contextualisering van de wetenschapsrevolutie van de zeventiende eeuw en van de opkomst van het rationalisme is al van veel kanten nader ingevuld. En bij deze re-contextualisering hoort ook de opmerking dat nagenoeg alle filosofen ten tijde van Descartes zelf wiskundigen waren en over wiskundige problemen discussieerden.

Descartes gelooft in de bereikbaarheid van een zeker fundament voor het denken en in de mogelijkheid om op een wiskundige manier, vertrekkend vanuit enkele onbetwifelbaar zekere ideeën, het gebouw van de kennis verder op te trekken. Hierdoor heeft hij meer aandacht voor abstracte theorie dan de humanisten. Maar het is zeker niet zo dat bij Descartes de humanistische thema's verdwijnen. Ook Descartes heeft oog voor de toepassing van kennis in de dagelijkse praktijk. Zijn *Discours de la Méthode* (1637) begint weliswaar met een verhandeling over een op de wiskunde gebaseerde methode voor het denken, maar dit wordt aangevuld met drie 'Essais' over de praktische toepassing van deze methode op de gebieden van de optica, fysica en geometrica. De vraag naar de zekerheid van de kennis is overigens niet nieuw, bij veel humanisten is deze al aanwezig. Montaigne betreft de twijfel op alle terreinen van het leven en komt uit op een totaal scepticisme, op totale onzekerheid. Descartes vertrekt ook vanuit de twijfel, maar bekritiseert het scepticisme en komt uit bij de fundamentele zekerheid van het eigen denken als enige

zekerheid die in de storm van de twijfel overeind blijft. Toulmin schrijft dat hij het betreurt dat in het rationalisme de logica de rhetorica vervangt en dat het 'litteraire' uit de filosofie verdwijnt. Maar wanneer Descartes zijn *Discours de la Méthode* begint met een beschrijving van de kamer waarin hij zich in eenzaamheid bevindt, dan is dat zeker te danken aan de invloed van de stijl van Montaigne. De suggestie van Toulmin dat met het rationalisme een periode van onverdraagzaamheid aanbreekt, moet zeker bestreden worden. Veel rationalisten, onder wie Descartes en Spinoza, pleiten juist voor tolerantie. Dat de kerkelijke en wereldlijke machthebbers van dat moment in onverdraagzaamheid en haat vervallen, valt hen niet te verwijten.

Toulmin schetst een beeld van het rationalisme als een theorie-centrische denkwijze, gericht op universele geldigheid en tijdloosheid van de kennis, een rationalisme met oogkleppen op, dat de moderne filosofie zou hebben beheerst van 1650 tot 1950 en dat een driehonderd jaar durend dood spoor betekent. Maar zo'n rationalisme heeft nooit bestaan. Het rationalisme is nooit een eenheidsworst geweest. Toulmin gaat voorbij aan de anti-rationalistische traditie die in de moderne filosofie, denk maar aan Rousseau of Schiller, evengoed aanwezig is, aan de heftige discussies tussen rationalisten onderling, bijvoorbeeld tussen cartesianen en newtonianen, en aan de interne ontwikkelingen binnen het rationalisme zelf. Wat het laatste betreft loopt er een duidelijke lijn van de zestiende eeuwse vooroordeelskritiek en kritiek op het onjuiste gebruik van de rede — al aanwezig bij de humanisten — naar kritiek op de rede zelf en op wat er met die rede bereikt kan worden. Kritiek die terug te vinden is bij filosofen als Kierkegaard, Marx en Nietzsche. Het is niet zo dat pas in de jaren vijftig van deze eeuw Descartes weerlegd wordt door Wittgenstein. Er gaat een lange ontwikkeling van zelfonderminning van het rationalisme aan vooraf.

De 'nieuwe' filosofie in de zeventiende eeuw is meer op de wiskunde georiënteerd en theoriecentrischer dan het humanisme. Toulmin suggereert dat vooral dit theoriecentrische karakter de moderne filosofie op een dood spoor brengt. Mijns inziens is niet het theoriecentrisme hiervan de voornaamste oorzaak. Wat dan wel? Daar komen we achter wanneer we naar de pogingen van Descartes en zijn tijdgenoten kijken om de moderne filosofie van een kentheoretisch fundament te voorzien.

Descartes vindt een zekere basis voor de kennis in zijn eigen denken, in zijn eigen bewustzijn, in de ideeën die hij daar aantreft. Tot het domein van de ideeën rekent hij onder meer gewaarwordingen, gedachten, gevoelens en herinneringen. Alle kennis berust uiteindelijk op het hebben van ideeën. En alleen deze ideeën, die immanent in het bewustzijn aanwezig zijn, zijn ons onmiddellijk gegeven. Dit is het principe van immanentie. Alles wat zich buiten het bewustzijn bevindt is ons slechts afgeleid, afgeleid uit de ideeën, bekend. Een gevolg van deze visie is dat de traditionele opvatting van de waarneming, de opvatting dat de waarneming altijd gericht is op een buiten het bewustzijn gelegen object, wordt vervangen door de opvatting dat waarnemen zoiets is als het hebben van gewaarwordingen, iets inwendigs. Het zien van een boom wordt teruggebracht tot het hebben van een inwendig beeld van een boom. Dat wil zeggen dat de intentionaliteit uit de waarneming verdwijnt. Op deze manier wordt alle kennis gebaseerd op de bewustzijnsinhouden die we via inwendige waarneming tot onze beschikking hebben. Dit is het theater-

model van het bewustzijn. De bewustzijnsinhouden zijn de acteurs die optreden voor ons innerlijk oog. Door introspectie hebben we onmiddellijk toegang tot dit ideeën-theater. Hier wordt een ongebreidelde optimisme aan vastgeknoopt. Alle mensen beschikken immers over een ideeën-theater en ieder 'weldenkend' mens kan zelfstandig redenerend de juiste opvattingen over waarheid, goedheid en schoonheid afleiden. Aan de andere kant gaat echter het directe contact met de wereld, waaronder het eigen lichaam, verloren. Het bewustzijnsimmanentisme is in de moderne filosofie lange tijd een vanzelfsprekend uitgangspunt. Pas in de negentiende eeuw zullen denkers als Marx, Nietzsche en Freud allerlei verborgen krachten blootleggen die onder het oppervlak van het bewustzijn werkzaam zijn. En pas in de negentiende eeuw komt men tot het inzicht dat introspectie helemaal geen betrouwbare methode is om het bewustzijnsleven te leren kennen. Het bewustzijnscentrisme is het dode spoor in de moderne filosofie, niet het theoriecentrisme. Bij Toulmin niets van dit alles. Misschien is zijn wens om Wittgenstein op te voeren als verdelger van het cartesianisme daar debet aan.

De verwetenschappelijking die in de zeventiende eeuw op het terrein van de filosofie doorzet, is sindsdien op veel meer terreinen doorgedrongen. Alle terreinen van 'het leven' worden erdoor belaagd. Zo kan Foucault vaststellen dat we tegenwoordig wel een 'scientia sexualis', een wetenschap van het sexuele, bezitten, maar dat we een 'ars amandi', een kunst van het liefhebben, ontberen. Door de verwetenschappelijking van de sexualiteit worden de mogelijkheden voor beheersing of machtsuitoefening vergroot, maar dat gaat wel samen met een theoretische vertekening die met 'liefde' niet veel te maken heeft.

Ook Toulmin schetst het inmiddels bekende beeld van het failliet van de wetenschappelijke vertellingen van de moderne tijd. De 'grote' verhalen over verlichting, vooruitgang en welvaart zijn ten onder gegaan in Auschwitz, Hiroshima, Vietnam, Tsjernobyl en andere dwaasheden. De 'moderne' speurtocht naar een blijvend en uniek stel gezaghebbende beginselen voor menselijke kennis is een droom gebleken. Het wetenschappelijk rationalisme is in een crisis terecht gekomen. In de huidige 'postmoderne' tijd zijn de moderne, rationele toekomstscenario's verdacht geraakt. Volgens Toulmin staan we nu voor een keuze tussen nostalgie en verbeeldingskracht. Tussen de toekomst achterwaarts binnengaan met de angstige hoop dat de moderne opvattingen het nog even houden, of de toekomst onder ogen zien en de moderniteit humaniseren met behulp van de kleine, bescheiden en verdraagzame verhalen uit het premoderne humanisme. Toulmin, die tot zijn eigen verbazing door sommigen zoals Wim Kayzer, een pessimist wordt genoemd, is zeer optimistisch over de mogelijkheid om via kleine scenario's, via 'Lilliput'-strategieën tegenwicht te bieden aan het imperialisme van het wetenschappelijke weten en aan de crisis van de moderne tijd. Hij vertrouwt op Lilliput, op milieuactiegroepen en consumentenorganisaties. En op het verminderen van het belang van nationale staten — nog zo'n modern idee dat tot veel ellende heeft geleid — door het versterken van zowel supra-nationale instituten, zoals de Verenigde Naties, als lokale democratieën. Dit vertrouwen lijkt me misplaatst. Ten eerste is er, zoals ook Toulmin beschrijft, voor de voortgang van de wetenschappelijke of politieke praktijk informatie nodig. Maar het is niet nodig dat ook anderen dan de wetenschappelijke experts of de politieke beslissers toegang hebben tot die informatie. Informatie is niet hetzelfde als communicatie of discussie.

Lilliput kan eenvoudigweg buiten het spel gehouden worden. Terzijde : hoe tolerant en bescheiden is Lilliput eigenlijk ? Ten tweede ziet Toulmin niet dat de crisis van de rationaliteit samengaat met een crisis van het subject. Het kennende subject is niet meer zelfzeker, vindt niet langer in zichzelf, in het eigen denken de criteria voor waarheid en goedheid. De hedendaagse mens moet erkennen dat zijn denken medebepaald is door zaken waar hij geen weet van heeft. Deze mens ontdekt het 'andere' dat zijn rationaliteit blijft ondermijnen : het lichaam, de seksualiteit, de taal. Het is vooral deze ervaring die de mens achterlaat in onzekerheid, vergeefsheid, verscheurdheid. En het is deze ervaring die in het denken over de mens moet worden opgenomen om te voorkomen dat het 'andere' ons overvalt. Een plotselinge confrontatie met het 'andere' leidt immers gemakkelijk tot desastreuze, inhumane gevolgen. Toulmin heeft echter geen waardering voor de veelheid en de verschillen in het menselijk bestaan. Ondanks zijn propaganda voor zestiende eeuwse tolerantie en pluralisme blijft hij zoeken naar eenheid, naar her-eniging van mens en natuur, naar her-eniging van de menselijke rationaliteit en de emotionele oorsprong van onze handelingen. Er lijken bij Toulmin enkele verborgen motieven een rol te spelen. Een verborgen agenda.

Toulmin bekritiseert het wetenschappelijk rationalisme van de moderne tijd, maar tevens omhelst hij nadrukkelijk het alledaagse ideaal van 'redelijkheid' of 'voor rede vatbaar zijn', dat hij bij Montaigne en andere humanisten vindt. Welke kant gaat dit humanisme op ? Montaigne schrijft in een brief aan zijn vrouw, in 1570 : "Feitelijk is tot nu toe iedere vernieuwing onze arme natie duur komen te staan, en ik weet niet waartoe het nog komen zal; ik geef in ieder geval het spel op." Montaigne trekt zich terug in zijn kasteel, disputeert met zijn vrienden en schrijft zijn *Essais*. Hij kan zich dat veroorloven. Het is een elitair en conservatief humanisme. Over alles willen praten en denken, tolerantie in woord en geschrift, maar tegelijk een strakke sociale orde wensen. Redelijkheid wil hier zeggen : je aan de regels houden. Ook in de kleine verhalen. Lilliput mag wel een ingezonden brief sturen, niet met stenen gooien. Humanisme van het goed gedrag. Wees fatsoenlijk en eenvoudig, niet dwars of buitensporig. Ook Toulmin voelt veel voor 'redelijke' regels. Zowel op lokaal als internationaal niveau. Hij vergeet dat in de beleving van een individu de regels vaak onredelijk, oneerlijk en onjuist kunnen zijn. Wie vertelt er de arme, zieke Afrikaan dat hij maar een smeekbede naar de VN moet sturen ?

Toulmin wil het nieuwe millennium onder ogen zien en nadenken over een ontwerp voor de toekomst. Een echo van de aloude utopieën. De utopie is juist bij de zestiende eeuwse humanisten populair. Thomas More heeft dit genre met zijn boek *Utopia* (1516) nog een naam gegeven. Maar veelal bestaan de humanistische utopieën uit schetsen van hyperrationele, totalitaire 'ideale' maatschappijen. Op zo'n ontwerp zitten we niet te wachten. Wil een nieuw humanisme in deze tijd vruchtbaar kunnen zijn, dan moet er doorgevraagd worden naar de positie van de mens in de huidige postmoderne samenleving. Kunnen we in een samenleving die is gebaseerd op concurrentiestrijd elkaar wel tolerantie leren ?

Achteruitlopend het nieuwe millennium binnengaan is wellicht zo gek nog niet. Is vooruitzien eigenlijk niet achteruitzien ? Wordt niet aan het oog de toekomst onthuld, wanneer het terugziet naar het verleden ? Het gaat dan wel om het recente verleden. En niet om neergeslagen, maar om open ogen. Met open ogen, onbevooroordeeld naar het

recente verleden kijken om ons zo op het komende millennium voor te bereiden. Of dat wijsheid is of dwaasheid? Dat is nog een open vraag.

Kees VAN OOSTEN

OVER DE HISTORICITEIT VAN DE WETENSCHAPPEN

Donald R. Kelley en Richard H. Popkin (eds.), *The Shapes of Knowledge From the Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht. Kluwer Academic Publishers, (Archives Internationales d'Histoire des Idées, International Archives of the History of Ideas, Volume 124), 1991, 229 blz., ISBN 0 7923 1259 7

Dit boek is de neerslag van een colloquium gehouden aan het Warburg Instituut op 16 en 17 juni 1989, georganiseerd door J.B. Trapp, Richard H. Popkin, Tullio Gregory en Donald R. Kelley. Het thema van de bijeenkomst is de titel van het boek geworden. Behalve de negen bijdragen aan het colloquium zelf, zijn nog twee teksten van Nicholas Jardine en Michael Hunter opgenomen. De centrale vraag die alle teksten verenigt is: hoe is de ontwikkeling en vooral de institutionalisering van de wetenschappen verlopen tussen de Renaissance en de Verlichting?

De samenstellers hebben de elf artikelen niet naast elkaar geplaatst, maar hebben een driedeling uitgedacht: 'Classification of Learning', 'Movers and Shapers' en 'Institutions'. Om de lezer een indruk te geven van de rijke verscheidenheid van de diverse studies, volgt hieronder een volledige opsomming waarbij ik in elke rubriek bij één bijdrage even stilsta.

In de eerste rubriek vindt men: 'History and the Encyclopedia' (Donald R. Kelley), 'The Classification of the Visual Arts in the Renaissance' (Claire J. Farago) en 'The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Division of the Speculative Sciences' (Charles H. Lohr).

Kelley onderzoekt hoe geschiedenis als een verhalende beschrijving langzaam transformeert in geschiedenis als een wetenschap, die vooral geïnteresseerd is in culturele vorming en vooruitgang. De encyclopedieën speelden hierin (begrijpelijk) een centrale rol. In deze transformatie liggen, volgens Kelley, de wortels van wat vandaag ideeëngeschiedenis ('history of ideas') wordt genoemd. De term zelf wordt voor het eerst geïntroduceerd door J.J. Brucker in zijn 'Historia philosophica doctrinae de ideis', gepubliceerd in 1723, en verder uitgewerkt door Giambattista Vico om uiteindelijk uit te monden in Arthur O. Lovejoy's 'Great Chain of Being'. Het is zonder meer verrassend hoe Kelley erin slaagt op vijftien bladzijden zo'n breed fresco te schilderen.

In de tweede rubriek zijn samengebracht: 'Galen and Francis Bacon: Faculties of the Soul and the Classification of Knowledge' (Grazia Tonelli Olivieri), 'Forgotten Ways of Knowing: The Kabbalah, Language, and Science in the Seventeenth Century' (Allison