

## HANNAH ARENDTS CULTUURFILOSOFIE EN HET ARCHIMEDISCHE PUNT

*Pieter Tijmes*

In dit essay vraag ik aandacht voor Hannah Arendts cultuurfilosofie van wetenschap en techniek, die ten onrechte verwaarloosd is ten koste van Hannah Arendts politieke filosofie. Globaal wordt haar visie op de rol van wetenschap en techniek in de moderniteit geschetst. Het archimedische punt buiten de aarde verschijnt als het menselijke centrum dat tot overmaat van ramp zich steeds verder van de mens verwijdert. Het artikel besluit met het ontwikkelen van een alternatieve interpretatie van het archimedische punt.

### De verschillende perspectieven in Hannah Arendts filosofie

Het zal op geen tegenspraak stuiten, als men beweert dat het werk van Hannah Arendt rijk aan perspectieven is. De interessante boeken en artikelen die aan haar gewijd zijn, brengen deze rijkdom aan het licht. Zij kunnen totaal verschillend zijn, maar niettemin belangrijke gezichtspunten verwoorden. Ik denk nu aan twee hoeken van recente datum *Hannah Arendt Philosophy of Natality* van Patricia Bowen en *Visible spaces* van Dagmar Barnouw. Patricia Bowen herschikt daarin Hannah Arendts filosofie vanuit de categorie van de nataliteit en laat daarbij zien hoe belangrijk de inspiratie van Augustinus' woord 'initium ergo ut esset, creatus est homo' (opdat er een begin zij, werd de mens geschapen) is voor Hannah Arendts gehele denken op verschillende niveaus. Dagmar Barnouw beschrijft de Duitsjoodse ervaring van Hannah Arendt als leidraad om haar filosofie te doordenken. Ongetwijfeld is het mogelijk meer creatieve recepties de revue te laten passeren. Hoe ook geperspectieerd, bijna altijd verschijnt zij als *politiek filosoof* met *The human Condition* als haar opus magnum.

Door haar *filosoof* te noemen gaat men terecht voorbij aan de mening die zij onder andere ventileert in haar inleiding van het eerste deel van *The Life of the Mind* waar zij schrijft: "Ik heb de pretentie noch de ambitie een filosoof te zijn of te worden gerekend tot hen die Kant niet zonder ironie omschreef met 'Denker von Gewerbe'". Dit citaat is niet zo maar een losse opmerking, maar een diep gewortelde overtuiging, want in een Duits TV-interview uit het begin van

de jaren zestig zegt zij hetzelfde. Alleen laat zij dan ook merken dat zij het wel een eer zou vinden als *anderen* haar tot het gilde van filosofen rekenen. Zij beschouwt zich daarentegen veeleer als theoretica van het politieke denken en wenst zich op deze manier uitdrukkelijk te distantiëren van de politieke filosofie die vanaf Plato doortrokken is van een vijandige houding ten opzichte van de politiek. Het respect voor Hannah Arendt hoeft echter niet zo ver te gaan, dat men haar volgt in de mening dat zij geen filosofe is. Wie evenwel zijn lectuur zou beperken tot het opus magnum *The Human Condition*, zou niet zo gauw op het idee komen de auteur een *politiek* filosofe te noemen. Ik doe niets af van het respect dat ik koester voor het werk van Hannah Arendt, maar haar boek kan ik toch niet zien als een substantiële bijdrage aan de politieke filosofie van nu. Politiek gezien staat Hannah Arendt wel op de bres voor vrijheid en pluraliteit in de publieke ruimte, maar deze politieke verworvenheden waren bestemd voor de Atheense aristocratie in de oudheid. Deze verworvenheden stelden deze elite in de gelegenheid de 'wereldse onsterfelijkheid' te verwerven, wanneer hun daden waardig werden gekeurd, opgenomen te worden in het kroniek van de geschiedenis. Wij staan aan de verkeerde kant, als het erop aan komt : "Het onderscheid tussen mens en dier loopt dwars door de menselijke soort : alleen de besten (*aristoi*) die bij voortdoring bewijzen de besten te zijn en die aan onsterfelijke roem de voorkeur geven boven sterfelijke dingen, zijn werkelijk menselijk; de anderen, tevreden met het plezier dat de natuur hen schenkt, leven en sterven als dieren". [19] Wij behoren tot de laatste categorie en zullen deze politieke kroon op ons menselijk bestaan moeten missen. Het enige wat ons ten deel valt, is dat wij nu en dan getuigen zijn van revolutionaire omwentelingen die onvoorspelbaar zijn, niet alleen in hun opkomst, maar ook in hun uitkomst en waarin mensen zich betonen als politieke actoren in Hannah Arendts betekenis. Men kan denken aan Hongarije 1957 — een voorbeeld van Hannah Arendt zelf —, of aan de DDR 1989, Zuid-Afrika 1990, Rusland 1991.

Margaret Canovan beschrijft in haar artikel, *The contradictions of Hannah Arendt's political thought*<sup>1</sup>, op verhelderende wijze het conflict tussen elitaire en radicaal-democratische gedachtengangen bij Hannah Arendt en attendeert op een cruciaal onderscheid dat zij node mist in het denken van Hannah Arendt. "Het onderscheid is dat tussen wat men zou kunnen noemen de *normale* en *buitengewone* politiek. Het is ongelukkig dat juist de belangstelling voor zeldzame gebeurtenissen die haar ongeëvenaard inzicht gaf in de buitengewone politiek, met zich meebracht dat zij aan de gewone politiek voorbijging. De theorie van de politiek als de onverwachte, onvoorspelde acties van een aantal vrije mannen geeft op uitmuntende wijze rekenschap van wat in buitengewone politieke situaties gebeurt." [21] Heel welwillend merkt Canovan op, dat men Hannah Arendts inconsistenties weliswaar dient op te merken, maar dat het niettemin van belang

is geen al te grote ophef van deze gebreken te maken.[23] Met deze welwillendheid van Margaret Canovan kan ik instemmen, maar ik blijf wel grote bezwaren koesteren tegen Hannah Arendts concept van politiek als geïnstitutionaliseerde ruimte voor rivaliteit (*aristeuein*)!

Het belang van *The Human Condition* ligt overigens mijns inziens niet in haar bijdrage aan de politieke filosofie, maar aan de cultuurfilosofie van wetenschap en techniek. Daarmee heb ik die filosofie op het oog die nadenkt over de implicaties van wetenschap en techniek voor onze cultuur. Niettemin acht ik het opvallend, dat de vele boeken die aan haar gewijd zijn, juist aan dit aspect voorbijgaan. Het is me een raadsel hoe dat mogelijk is.

In *The Human Condition* begint en eindigt zij immers met de cultuurfilosofie die ik karakteristiek voor haar acht. Met de eerste zin uit de proloog van *The Human Condition* valt zij met de deur in huis: "In 1957 werd een op de aarde geboren object, gemaakt door mensen, naar het universum gelanceerd, waar het gedurende enige weken om de aarde cirkelde overeenkomstig dezelfde wetten van de gravitatie die de hemellichamen — de zon, de maan en de sterren — doen draaien en in beweging houden". Wat toen passeerde noemde zij 'an event, second in importance to no other!' Als cultuurfilosofe denkt zij dan na over de culturele implicaties hiervan. Zij waardeert deze gebeurtenis als de poging van de mens de ketenen van de aarde te slaken. Het slotstuk 'The vita activa and the modern age' gaat zeer gedetailleerd in op de rol van wetenschap en techniek in de moderniteit. Haar uiteenzettingen over 'arbeid', 'werk' en 'handelen' die zo centraal staan in *The human Condition*, en die in de literatuur zo vaak vermeld worden, kan men zien als de schuivende panelen voor haar cultuurkritiek op de moderniteit in de finale van haar boek.

Onder 'arbeid' verstaat zij die activiteit die de mens gemeen heeft met de dieren en die gedictieerd wordt door de biologische noodzakelijkheid. In het 'werk' wordt een artificiële wereld van dingen in het leven geroepen. Deze artefacten zijn duurzame scheppingen (bijvoorbeeld gebruiksvoorwerpen, artistieke creaties, gebouwen, monumenten) en vormen de blijvende coulissen waarbinnen mensen hun leven vormgeven. 'Handelen' waardeert Hannah Arendt als hoogste menselijke activiteit. In de sfeer van het handelen laten mensen immers zien wie zij zijn. Deze articulatie van het actieve leven wordt in haar boek *The human condition* prachtig geïllustreerd met antiek Grieks materiaal. Met dezelfde begrippen analyseert zij de moderne samenleving. Deze begrippen registreren dan opmerkelijke verschuivingen in het actieve leven en demonstreren als vanzelfsprekend het verval en de vervreemding van de moderne samenleving tegen de achtergrond van de Griekse polis.

## Vervreemding van de wereld

Hannah Arendt huldigt in haar cultuurfilosofie de opmerkelijke stelling dat mensen in de moderniteit van de wereld zijn vervreemd. Deze these is opmerkelijk, omdat velen onze tijd juist gekenmerkt achten door secularisatie, utilisme, consumentalisme, hedonisme, materialisme en dergelijke. In al deze woorden komt toch in verschillende belichting tot uitdrukking dat in onze tijd een oriëntatie op de zorgen voor en geneugten van het leven van alledag centraal staat. Wat bedoelt Hannah Arendt nu als zij zegt, dat de moderniteit vervreemd is van de wereld ?

Wereld is in haar idioom een typisch menselijke constructie en vormt een contrast met de cyclische natuurlijke processen van opgaan, blinken en verzinken. Als Hannah Arendt dus spreekt over de wereld, bedoelt zij niet de fysische wereld. Haar concept van de wereld scheidt juist de mensen van en beschermt hen tegen de natuur. De wereld is de menselijke kunstgreep van de door hem in het leven geroepen objecten en instituties die menselijke wezens een blijvend huis verschaft. Niet het natuurlijke, maar juist het artificiële is volgens Hannah Arendt het bij uitstek specifiek menselijke. Beschaving doet de mens uitstijgen boven het dier en bestaat juist uit het gebouw van de wereld : een wereld van beploegde velden, wegen en afscheidingen in plaats van een natuurlijk en ruig landschap, van gebouwen in plaats van het open veld, van taal en cultuur, van gemeenschappen en tradities, kunst, wetgeving, religie, enzovoort. Dit alles is een schepping van mensen; deze schepping is blijvender dan de individuele mens en vertegenwoordigt een zekere stabiliteit. Iedere nieuwe generatie erft deze specifiek menselijke en relatief stabiele context, en zij voegt het hare aan dit culturele weefsel toe en laat dit achter aan de volgende generatie.<sup>2</sup>

Marx betoogde dat mensen in de moderne wereld vervreemd waren van *zichzelf*. Nee, zegt Hannah Arendt, het probleem van onze tijd is dat mensen van de moderne *wereld* vervreemd zijn. Deze wereld vormt voor hen niet meer de toetssteen van de werkelijkheid. Dat wil zeggen, de mensen zijn los komen te staan van hun artificiële erfenis, in die zin dat hun ervaringen zijn gereduceerd tot subjectieve privé-ervaringen. De 'wereld' is niet meer hun gemeenschappelijk erfdeel, maar een geheel dat zich in een toestand van permanente transformatie bevindt. De wereld biedt de mensen geen stabiele woonplaats, zodat zij zichzelf als wereldloos ervaren. Zo wordt hun veiligheid ondermijnd en hun leven wordt van een schragende betekenis beroofd. Hun werkelijkheidservaring kunnen zij niet meer delen met anderen. Het enig stabiele in de werkelijkheid is de jacht waarin het nieuwe het oude moet inhalen. In het vervolg van het betoog zal worden toegelicht, dat in de plaats van de gemeenschappelijke wereld volgens Hannah Arendt het cyclische (levens)proces waaraan de mens onderhorig is, komt. De



wacht van de *homo faber* wordt dan in feite afgelost door het *animal laborans*.<sup>3</sup> In ons betoog is het van belang om te onthouden dat haar concept van wereld betrekking heeft op het artificiële karakter van de wereld, terwijl dit menselijke ontwerp een zekere duurzaamheid vertegenwoordigt.<sup>4</sup>

### De culturele betekenis van wetenschap en techniek

Wetenschap en techniek hebben een belangrijke rol gespeeld in het fenomeen van wereldvervreemding. In het slot van haar boek *The Human Condition* bespreekt Hannah Arendt de uitvinding van de telescoop en de ontwikkeling van een nieuwe wetenschap die de aarde beschouwde vanuit het gezichtspunt van het universum. De verrekijker bracht de mens buiten de aarde en leerde hem vanaf een plaats buiten de aarde naar de aarde te kijken. Fysica was dus in de grond van de zaak astrofysica en de plaats vanwaaruit deze werd bedreven, noemt Hannah Arendt het Archimedische punt. In deze natuurwetenschappelijke onderneming beluistert zij een opstand van de mens tegen zijn gebondenheid aan de aarde als zijn bestaansconditie. Zo ziet zij ook in de verrekijker het instrument dat de mens van zijn aardse zintuiglijkheid beroofde. De verrekijker betekende niet dat het gezichtsveld werd uitgebreid, maar in tegendeel dat het gezichtsvermogen onder kritiek werd gesteld.

De algemene houding van de moderniteit werd dat men slechts de waarheid kon kennen van wat men zelf had gemaakt. De hypothesen van de wetenschappers hadden ook slechts betrekking op de werkelijkheid van hun experimenten. De belangrijke conclusie die Hannah Arendt hieraan verbindt, luidt niet dat waarheid en kennis niet langer van belang waren, maar dat zij slechts gewonnen konden worden door te handelen en niet door te contempleren. Het was een instrument, een telescoop die het universum forceerde geheimen prijs te geven. Denken werd ondergeschikt aan het doen, terwijl contemplatie volstrekt als irrelevant geëlimineerd werd. Volgens Hannah Arendt heeft de opwaardering van doen ten koste van denken niet zo zeer te maken met scepticisme. De overtuiging dat de mens kon kennen wat hij zelf kon maken, leidde immers niet tot resignatie, maar veeleer tot verdubbelde activiteit of tot wanhoop.

Een belangrijke verschuiving treedt in de wetenschap op, als men niet meer vraagt naar wat dingen zijn, maar naar hoe dingen werken. In de plaats van de ontologische vraag (wat is dat ?) komt de vraag naar de functionaliteit van het proces (hoe werkt dat ?). Wat er nu binnen de wetenschap gebeurt, heeft zijn maatschappelijke parallel. De functionele vraagstelling maakt het denken over mens en maatschappij in termen van het levensproces populair. Cultureel staat dan niet meer de *homo faber* die geïnteresseerd is in zijn eindprodukt model, maar het

*animal laborans* dat in het cyclische proces van noodzakelijkheid zijn arbeid verricht. De vervreemding ten gevolge van het wetenschappelijke en technologische proces krijgt dan zijn rigiditeit in het bondgenootschap met het economisch proces van de commerciële maatschappij.

Met het bovenstaande zijn in een krachtig perspectief de culturele implicaties van wetenschap en techniek geschetst. Hannah Arendt laat duidelijk zien dat het smaken van de vruchten van wetenschap en techniek de mens en zijn cultuur verandert.

Belangrijke trekken van haar visie op de natuurkunde kan men terugvinden in het volgende citaat : "Het moderne astrofysische wereldbeeld dat begon bij Galileï en de wraking van de adekwaadheid van de zintuigen om werkelijkheid te onthullen, hebben ons een universum nagelaten waarvan we de kwaliteiten alleen via onze meetinstrumenten kennen. Eddington drukt dat zo uit : De kwaliteiten hebben net zoveel overeenkomst met de instrumenten als een telefoonnummer met een abonnee. Met andere woorden : in plaats van objectieve kwaliteiten vinden we instrumenten en in plaats van de natuur of het universum ontmoet de mens zichzelf, zoals Heisenberg dat uitdrukt". [*The Human Condition*, 261] Elders zegt zij nog dat het vaderschap van het moderne relativisme niet gezocht moet worden bij Einstein, maar bij Galileï en Newton [*The Human Condition*, 264]<sup>5</sup>.

### Globale benadering

Het eerste dat opvalt is dat Hannah Arendt in haar analyse de karakteristieken van de klassieke (Galileï) en moderne (Einstein) natuurwetenschap op een hoop veegt. De karakteristiek van de moderne natuurkunde uit de twintigste eeuw laat zij ook gelden voor de klassieke mechanica. De klassieke natuurwetenschap beschrijft de natuur als een afloop in ruimte en tijd, waarbij van de beschrijving door de mens en van zijn ingreep in de natuur kon worden afgezien. In onze eeuw heeft deze voorstelling van een objectieve realiteit zich op een merkwaardige manier vervluchtigd. De nieuwste natuurwetenschap vooronderstelt altijd reeds de mens : men is niet alleen toeschouwer, maar steeds ook medespeler op het toneel van het leven, zoals Bohr en in zijn voetspoor Heisenberg dat uitdrukken. Heisenberg huldigt de overtuiging dat men de verhoudingen niet al te grof versimpelt, wanneer men zegt dat de mens voor het eerst in de loop van de geschiedenis op aarde alleen nog tegenover zichzelf staat. De verkorting van het historische perspectief die tot uitdrukking komt in Hannah Arendts negeren van het kwalitatieve onderscheid tussen klassieke en moderne fysica verantwoordt zij niet. Zij doet alsof haar interpretatie vanzelf spreekt.

Als argument ten gunste van Hannah Arendts visie zou men in het veld kunnen brengen, dat in het licht van de moderne natuurkunde de klassieke een andere betekenis kan krijgen en heeft gekregen. Hannah Arendt zou dan laten zien, dat in de moderne fysica naar voren komt, wat reeds besloten lag in de klassieke fysica. Ook in de klassieke natuurkunde ontmoette de mens zichzelf in die zin, dat de idealisering van de klassieke natuurkunde niet te sprokkelen was in de werkelijkheid, maar een specifiek menselijk ontwerp vertegenwoordigde. Wat de mens dus de 'objectieve' werkelijkheid placht te poemen, was zijn constructie. Niettemin werd de mens dankzij deze constructie nog geen medespeler op het toneel van het leven in de zin waarin Bohr dat bedoelde.

Aan een belangrijke caesuur in de geschiedenis van de technologie gaat zij eveneens koninklijk voorbij. In de achttiende en negentiende eeuw ontwikkelt zich volgens Heisenberg een techniek, die berust op het benutten van mechanische procedures. Deze vorm van techniek is in de eerste plaats een voortzetting van het oude handwerk. De stoommachine verandert dat zijns inziens nog niet. De elektrotechniek in de tweede helft van de negentiende eeuw brengt hierin verandering; er is dan geen sprake meer van een relatie tot het oude handwerk. Het gaat om het exploiteren van natuurkrachten die de mens niet bekend zijn uit de directe omgang met de natuur. De chemische techniek knoopt aanvankelijk weer aan bij het oude handwerk van de ververei, van de apotheek, enzovoort, maar rond onze eeuwwisseling slaat ook de chemische technologie volstrekt nieuwe wegen in. In de atomaire technologie gaat het van meet af aan om natuurkrachten waartoe de mens vanuit de wereld van de natuurlijke ervaring geen toegang heeft.

Ik heb de indruk dat Hannah Arendt al te korte metten maakt met deze onderscheidingen en onvoldoende oog heeft voor de historische ontwikkeling. Voor een theoretische en praktische beoordeling van concrete technieken waarmee wij thans worden overspoeld, zijn deze onderscheidingen en nuances van belang.

### Excentriciteit

Hannah Arendt beschrijft de opkomst van de natuurwetenschappen als de ontdekking van het Archimedische punt vanwaaruit de aarde uit haar voegen kan worden gelicht. Ik acht deze metafoer niet gelukkig. Het suggereert dat na de ontdekking van dat punt de wetenschappers en in hun voetspoor Jan en alleman naar de menselijke wereld keken vanuit dit steeds meer opschuivende centrum. In overeenstemming hiermee verdedigt zij haar stelling dat wetenschap vervreemding van de aarde impliceert : Fysica is astrofysica. Astrofysica is rebellie tegen de aarde als woonplaats van de mens, zij is ook rebellie tegen de menselijke zintuigelijkheid, enzovoort. Zonder enige twijfel legt zij de vinger op een

belangrijk punt, dat ons parten speelt in onze technologische cultuur. Ook in de fenomenologie kan men verwante gedachten aantreffen, wanneer deze het onderscheid tussen alledaagse kennis (eerste structuur) en wetenschappelijke kennis (tweede structuur) aanbrengt.<sup>6</sup>

Hannah Arendt evalueert de verovering van de ruimte enerzijds als een progressieve verandering in de geschiedenis van de technologie en anderzijds als de voortzetting van het vervreemdende astrofysische denken dat zich nestelt op het Archimedische punt. In de loop van haar kritiek op de moderniteit zwelt deze vervreemding aan tot zeer bedreigende proporties. Hiertegen zou ik in het voetspoor van Helmuth Plessner<sup>7</sup> willen verdedigen, dat vervreemding tot het menselijk bestaan behoort. Deze bestaat hierin dat de mens de mogelijkheid bezit om zichzelf en zijn omgeving te transcenderen. Overstijgt hij zichzelf, dan kan hij zichzelf bezien. De mens is — zo verstaan — een dubbelganger. Hij is zichzelf en tegelijkertijd is hij een toeschouwer van zichzelf. Hieraan ligt een menselijke tweespalt ten grondslag die zich op vele manieren van het menselijk bestaan uitdrukt. De mens is zijn lichaam en tegelijkertijd heeft hij een lichaam. Dat hij zijn lichaam is en ermee samenvalt, kan men aanduiden als de centrische positie van de mens. Dat hij zijn lichaam verlaat en naar zichzelf kijkt, kan men aanduiden als de excentrische positie van de mens. Zo beweegt de mens zich permanent tussen deze twee posities (centrisch en excentrisch). In de centrische positie houdt de mens contact met de wereld vanuit zijn centrum. De grenzen van zijn centrum zijn niet eens en voor altijd gegeven. Om te beginnen vallen zij samen met de huid van zijn lichaam, maar er bestaat de mogelijkheid dat het lichaam zijn uitbreidingen krijgt. De blinde exploreert zijn omgeving met zijn witte stok, de astronoom de hemelse ruimte met zijn telescoop. Wie in een auto rijdt kan de hobbels in de weg door het plaatswerk heen voelen. Deze instrumenten, inclusief de carrosserie, kunnen worden beschouwd als lichamelijke uitbreidingen en maken als het ware deel uit van het lichaam. Men kan zich ermee thuis voelen, omdat men samenvalt met deze extensies.

In de excentrische positie transcendeert de mens zichzelf zodat hij naar zichzelf en zijn gedrag kan kijken. Het blijft niet bij kijken : hij kan ook vanuit deze positie handelen. De centrische en excentrische positie vat ik op als de uiteinden van een schaal. Vaak zal de mens zich in het midden op de schaal bevinden : volledig opgaand in het werk waarmee hij bezig is (centrische positie) en tegelijkertijd bewust van wat hij doet (excentrische positie). Het is deze excentrische positie die een vorm van tweespalt of vervreemding vertegenwoordigt : excentrisch — het woord zegt het al — is hij niet in zijn centrum, is hij niet thuis, beschouwt hij of objectificeert hij zichzelf. In deze visie is vervreemding niet een fenomeen van de moderniteit, maar een constitutioneel kenmerk van de mens.



Wijsbegeerte als uitdrukking van reflecterend denken is de vervreemding in eigen persoon.

Excentriciteit vertegenwoordigt zoals gezegd een positie vanwaaruit men kijkt naar zichzelf en naar zijn eigen omgeving en waarvanuit men ook kan handelen. De schepping van de wereld in de betekenis van Hannah Arendt is ook een vrucht van excentriciteit. De mens overstijgt zichzelf en zijn natuurlijke context en wordt daarin buitenstaander van zichzelf. Als buitenstaander scheidt hij zich een 'onnatuurlijke' wereld als wal tegen de natuur. Maar de mens blijft buitenstaander, ook nadat hij als vervreemde zijn eigen omgeving herschapen had. Zijn hart blijft onrustig en zijn rusteloosheid drijft hem voort tot nieuwe transcendenties. Dan maakt hij zich op om zijn wereld te verlaten de nieuwe vervreemding tegemoet.

In het bovenstaande maak ik gebruik van verschillende plessneriaanse termen, maar wat ik te berde breng mag men niet opvatten als een interpretatie van zijn antropologische visie. Excentriciteit is voor Plessner uitdrukking van het karakteristieke verschil tussen mens en dier. Dieren kennen niet deze mogelijkheid van transcendentie. Zij vormt een structureel moment en vertegenwoordigt bij Plessner — technisch gesproken — een transcendentiaal motief. (a) Mijn receptie van dit intrigerende concept is een beetje anders, omdat ik niet zo geïnteresseerd ben in het karakteristieke verschil tussen mens en dier. Wat mij betreft is het concept even waardevol, indien apen een vorm van excentriciteit kennen. Bovendien is in mijn opvatting het onderscheid tussen centrische en excentrische positie bij de mens niet absoluut. Zij vormen immers de uiteinden van een schaal waarop de mens zich kan bevinden. Dat zal Plessner nooit beweren. (b) Ik acht het mogelijk en zinvol de excentrische positie te historiseren, dat wil zeggen, een geschiedenis van deze posities te schrijven. Mijns inziens is de moderne samenleving excentrischer dan een traditionele samenleving : de afstand die men kan nemen tot zichzelf is groter. Traditionele samenlevingen kennen op hun beurt ook weer hun eigen gradaties : het joodse geloof in de transcendente God is bijvoorbeeld een uitdrukking van een excentrischer positie dan het magisch-animistische geloof van een primitieve stam. Overigens zie ik geen aanleiding deze progressieve ontwikkeling van excentrische posities als een eenduidige vooruitgang te kenschetsen. Kortom : als excentriciteit een transcendentale categorie is, zoals Plessner dat in zijn antropologie voordraagt, dan is het niet mogelijk om halverwege op de schaal van centriciteit en excentriciteit te verkeren (cf. a) en dan is het eveneens onjuist excentriciteit een geschiedenis toe te schrijven, omdat excentriciteit een structurele grens tussen mens en dier vormt (cf. b).

## Het Archimedische punt

Kenmerkend voor de mens is het circulaire proces van schepping en herschepping dankzij de bestaanswijzen van centriciteit en excentriciteit. Krachtens zijn excentriciteit scheidt de mens een nieuwe wereld, waarin hij rust wil vinden en zijn huis wil bouwen, maar de menselijke tweespalt wordt niet opgeheven : hij blijft toeschouwer en buitenstaander van zichzelf, ook in zijn nieuwe situatie. Krachtens een nieuwe excentrische positie bevrijdt hij zich weer van zijn eigen creaties. Ieder menselijk project gaat deze weg. De bevrijding eindigt altijd weer in gevangenschap.

Antropologisch is de zogenaamde astrofysische kennis eveneens slechts mogelijk op grond van de excentriciteit. Hannah Arendt beschouwt het archimedische punt als het centrum dat zich steeds verder verwijderd van ons mensen en zij denkt dat het gevaar in deze verwijdering ligt. Overeenkomstig de termen die ik heb gebruikt, stel ik voor het archimedische punt niet als het centrum, maar als de excentrische positie te beschouwen. Dat betekent niet dat het centrum van de mens steeds verder zich verplaatst in het heelal, maar wel dat de afstand die mens kan nemen tot zichzelf steeds groter wordt (excentriciteit). Dit brengt zijn eigen specifieke problemen met zich mee. Omdat de polariteit van centriciteit en excentriciteit een algemeen menselijke karakteristiek is, is het archimedische punt niet voor het eerst te vinden bij Galilei of Descartes, maar evenzeer bij Augustinus, of Archimedes, kortom bij de gehele wijsgerige traditie waar sprake is van reflectie. En niet alleen daar, maar evenzeer in de wetenschap !

De introductie van excentriciteit als structurele menselijke vervreemding beoogt Hannah Arendts kijk op de astrofysica te relativiseren, zonder de bedoeling alle excentrische posities op een hoop te willen gooien. Integendeel, ik vat Hannah Arendts betoog op als een krachtig pleidooi voor het gezichtspunt dat op de drempel van de moderniteit excentriciteit in intensiteit groeit onder invloed van de wetenschap. Maar naar mijn mening is er sprake van een overreactie met betrekking tot de excentriciteit die zich manifesteert in de wetenschap, omdat volgens Hannah Arendts overtuiging de menselijke zintuigen als zodanig beroofd worden van hun waarde door de excentrische astrofysica. Dat is onjuist, historisch en systematisch.

Alleen wanneer je afziet van je eigen zintuigelijke ervaringen kan er een mentale ruimte ontstaan waarin een contra-intuïtief — dat wil zeggen in dit geval een wetenschappelijk — perspectief kan floreren. Indien men zich dat realiseert dan is het enigszins onlogisch de wetenschappelijke benadering objectief in de betekenis van onbetwifelbaar juist te gaan noemen. Zonder twijfel is er in sciëntisme en positivisme sprake van een vorm van kolonisatie van de dagelijkse ervaring door de wetenschap. Als men aanvaardt dat er geen reden is toe te geven

aan de gewoonte te spreken over de objectieve werkelijkheid die ontsloten zou worden door de wetenschap (klassieke natuurkunde) dan is het plausibel dat mensen de werkelijkheid op verschillende wijzen articuleren, bijvoorbeeld wetenschappelijk en alledaags. Wat vanzelfsprekend is in een wetenschappelijke context, kan een totaal andere betekenis krijgen in een alledaagse en omgekeerd. De alledaagse benadering van de werkelijkheid wordt steeds meer beïnvloed door de wetenschap met het gevolg dat de alledaagse benadering van drie eeuwen terug niet meer dezelfde is als die van thans maar de sterke invloed van de wetenschap op de waarde van de zintuigelijke ervaring, zoals Hannah Arendt erover spreekt, is krachtig overdreven. Sterker, het wantrouwen jegens de zintuigen ten koste van de alledaagse ervaring — ontwikkeld binnen de context van de klassieke fysica — is historisch niet waar te maken.

Daarom is de metafoor van de telescoop niet gelukkig. De telescoop wraakte niet de zintuigelijke ervaring. De telescoop liet iets zien wat je niet met het blote oog kon zien met andere woorden hij vergrootte het gezichtsveld. Historisch werd dat zo ook ervaren. Hetzelfde kan gezegd worden van de microscoop. Het is een middel voor het oog, dat blijft het ook indien een nieuwe wereld wordt ontsloten. De fascinatie door verrekijker en microscoop kan het gevolg hebben dat men wat men onder handen heeft over het hoofd ziet. Maar in dat geval gebruikt men zijn ogen verkeerd. Wie in een bos loopt met astrofysische blik verliest zijn gevoel voor verhoudingen. Het zij toegegeven dat dat niet een denkbeeldig gevaar is voor de moderne cultuur waar de technologische imperatief belangrijker is dan de categorische.

### **De technologische en de wetenschappelijke cultuur**

Het is niet mijn bedoeling de culturele betekenis van wetenschap en techniek te beperken in die zin dat de wetenschappelijke benadering van de astrofysische kwaliteit slechts een toevoeging is aan andere benaderingen — eventueel een complement ervan. De relevantie van de filosofische reflectie op de culturele betekenis van de wetenschap en techniek heeft niet alleen te maken met werkelijkheidsbenaderingen. Immers wetenschap en techniek vertonen de tendens een eigen cultuur in het leven te roepen, die haaks staat op wat tot nog toe doorging voor cultuur. Het is een cultuur gebouwd op astrofysische inzichten. Deze inzichten verdisconteren de mens niet bij voorbaat in zijn lichamelijke en aardse ervaring. Welke conflicten voortkomen uit deze astrofysische inzichten, kan men in de praktijk waarnemen, waar men wat wetenschappelijk of technisch mogelijk is in de praktijk brengt, ofschoon dat veelal antwoorden behelst op vragen die nog niet gesteld zijn. De technologische mogelijkheid is de logica van

deze nieuwe wereld. Niet ieder medisch-technologisch antwoord is heilzaam voor mensen.

Wetenschap en techniek hebben door nieuwe artefacten te scheppen het gelaat van de wereld beslissend gemodelleerd. En dit nieuwe gelaat doet weer zijn invloed gelden op het menselijke denken, voelen en handelen. In dit circulaire proces van scheppen, modelleren en beïnvloeden circuleert de 'astrofysische' kennis, dat wil zeggen kennis die niet gerelateerd is aan concrete menselijke ervaring en aan een aardse maat. Deze artefacten met hun eigen script bemiddelen deze specifieke wetenschappelijke en technologische cultuur. Hun beïnvloeding is waarschijnlijk veel krachtiger dan de uitsraling van het wetenschappelijke discours in termen van het astrofysische gezichtspunt. Niettemin dient men op zijn hoede te zijn om het technologische universum en de alledaagse leefwereld — conceptueel en praktisch — gelijk te stellen.

Het gezichtspunt van excentriciteit biedt een interessante mogelijkheid om na te denken over de astrofysische kennis en haar producten. Zij zijn niet als zodanig mens-onvriendelijk. Vele artefacten vertonen de mogelijkheid geïncorporeerd te kunnen worden in het menselijk lichaam dat aan de aarde is gebonden. Na een intensieve training kan de auto een artificiële uitbreiding worden van het menselijk lichaam waarmee wij ons zonder enige moeite kunnen verplaatsen. Dat was nog niet het geval toen wij onze rijlessen namen. Toen we voor het eerst achter het stuur zaten, voelden wij ons onwennig, niet op ons gemak, ja onthand, en wat dies meer zij. De auto deed immers niet wat wij wilden dat deze deed. Na een leerproces hebben wij de auto geïncorporeerd en de stalen platen van de carrosserie is onze tweede huid geworden. Wij voelen ons op onze plaats achter het stuur. Toen wij leerden de auto te besturen, deden wij dat vanuit een excentrische positie. Alle handelingen voerden wij denkend uit : langzamer, dat is voet van het gaspedaal en de rem indrukken, enzovoort. Tijdens het leerproces schoven wij steeds meer op naar de centrische positie, zodat de handelingen automatisch werden verricht : de auto werd een deel van onszelf. Het spreekt vanzelf dat een filosofische reflectie zich niet mag beperken tot dit ene gezichtspunt van de inlijving. Op deze manier zou zij zich uitleveren aan de autolobby. Een psychologie van de autobestuurder en de wandelaar kan duidelijk maken hoe zeer de wereld kan veranderen onder invloed van de geïncorporeerde auto. De relatie tot de medebestuurders kan ineens agressiever worden, de perceptie van het landschap globaler, enzovoort. Met andere woorden : de toepassing van de excentriciteit op het verschijnsel van de auto impliceert niet een pleidooi om de auto te zien vanuit evolutionair gezichtspunt als een begerenswaardig deel 'as the snail's shell to its occupant'. Deze provocatie van Hannah Arendt is interessant omdat het de gevaren verwoordt die ons kunnen bedreigen.



Hierboven heb ik geprobeerd enige distantie ten opzichte van Hannah Arendt aan te brengen. Deze distantie had de functie om ruimte te creëren om de gevaren van de technologische cultuur te bespreken. Het bedreigendste probleem is waarschijnlijk niet gelegen in de noodzakelijke vervreemding door wetenschap en techniek, maar wellicht in het bondgenootschap van beide met het economisch proces. Het fenomeen dat Hannah Arendt beschrijft als vervreemding ten gevolge van het wetenschappelijk en technologisch proces, krijgt immers zijn rigiditeit juist in dit bondgenootschap. Dat betekent dat in dit licht het spreken over excentriciteit als de mogelijkheid de eigen positie opnieuw in ogenschouw te nemen, zo nodig weer op te breken en wegtrekken uit de vervreemding — toegegeven : een nieuwe vervreemding tegemoet — utopische trekken lijkt te krijgen.

## Noten

<sup>1</sup>*Political Theory*, Vol 6 No 1 February 1978.

<sup>2</sup>Cf. Margaret Canovan, *The political thought of Hannah Arendt*, London 1974. blz. 81.

<sup>3</sup>Het voert in dit bestek te ver om in te gaan op de politieke ervaringen in haar eigen leven die haar de ogen openden voor de moderne wereldloosheid in de moderniteit. Zie mijn artikel 'Hannah Arendt als bewuste paria', in *Wijsgerig Perspectief*, Jrg 32 nr. 1 1991/92. <sup>4</sup>In de moderniteit heeft men weliswaar ook het begrip 'duurzaamheid' herontdekt, omdat men onverwacht tegen grenzen opliep, maar men poogt dan duurzaamheid te verbinden met groei en ontwikkeling — termen die weer veelal zijn ontleend aan de natuurlijke levensprocessen.

<sup>5</sup>Vanuit dit gezichtspunt besteedt zij veel aandacht aan Descartes, de vader van de moderne filosofie. De werkelijkheid en het menselijk bestaan, mitsgaders de menselijke zintuigen en verstandelijke vermogens werden ook door hem betwijfeld. Descartes bevrijdde zich evenwel van deze twijfel door de introspectie van het bewustzijn. Zie ook mijn artikel in Maurice Weyembergh, (red.), *Hannah Arendt en de moderniteit*, Kampen, Kok, 1992.

<sup>6</sup>Cf. Pieter Tijmes, *De werkelijkheid in eerste en tweede structuur*, in : *De Uil van Minerva*, Vol 8 nummer 1, 1991.

<sup>7</sup>Cf. Helmuth Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana*, STB 361 1976 en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, STB 544, 1979, voorts het laatste hoofdstuk uit *Die Stufen des Organischen*, 1964<sup>2</sup> Nog belangrijker dan deze verwijzingen naar Plessner is het proefschrift van mijn collega Petran Kockelkoren *De Natuur van de goede verstaander*, WMW-publicatie nr 11, Faculteit Wijsbegeerte en Maatschappijwetenschappen, Universiteit Twente 1992. Hij zet het zwaarwichtige denken van Plessner op creatieve wijze voort, verandert het en geeft het vleugels.



**PERSONALIA**

*Raoul Bauer* publiceerde in het najaar van 1991 *In het teken van de verzoening*. *Stefaan E. Cuypers* is wetenschappelijk medewerker aan het Centrum voor Logica en Wetenschapsleer van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (KU Leuven).

*Pieter Tijmes* is de redactionele samensteller van het boek *Arbeid adelt niet* en is werkzaam aan de TU van Twente.

*Ben Vedder*, is de auteur van *Erfgenamen van de toekomst. Heideggers vraag naar zijn als vraag naar zin* (1990)