

Kritische bibliografie

IS ER NOG TOEKOMST VOOR DE HUMANIST-VRIJDENKER ?

Herman De Dijn

Ronald Commers, *Het vrije denken. Het ongelijk van een humanisme*. Brussel, VUB-Press, 1991, 327 blz., ISBN 90-70289-84-9

1.

In onze 'hoogkapitalistische maatschappij' lijken alle grote levensbeschouwelijke kaders in een diepe crisis te verkeren : dit geldt zowel voor het christendom, als voor het socialisme, als voor het humanisme. De ondertitel van voorliggend boek, 'Het ongelijk van *een* humanisme', suggereert dat deze crisis niet zonder meer het einde hoeft te betekenen van het humanisme. Wat in crisis is, volgens de auteur, is een elitair, burgerlijk humanisme, nauw geassocieerd met het sciëntisme en zijn geëxalteerde heilsverwachtingen (verbonden met een wetenschappelijk-technische aanpak van de problemen waarvoor mens en maatschappij zich geplaatst zien). Er is een alternatief : dit bestaat erin terug aansluiting te zoeken bij een oudere, *volkse* stroming van humanisme, "dat van de kritische voorzichtigheid en van het menselijk gelaat" (omslag). Deze humanistische traditie werd reeds in de achttiende eeuw gedwongen ondergronds te gaan, maar biedt ons nu een mogelijk antwoord op de vraag naar de betekenis van de vrijzinnigheid vandaag. Tenminste, als men niet toegeeft aan de verlokkingen van het hedendaagse, nihilistische anti-humanisme in de lijn van Heidegger en consorten.

Ik kan me indenken dat menig vrijzinnig humanist niet weinig de wenkbrauwen zal fronsen bij deze regelrechte aanval op de nauwe band tussen vrijzinnigheid en wetenschap, verbinding die volgens de auteur nefast is in een dubbel opzicht : ze berust op de ideologische tegenstelling tussen burgerlijke elite en gewone volk, én op een idolatrie van de wetenschap (die 'gelukkig' dank zij de ontwikkelingen in de wetenschapsfilosofie nu onhoudbaar is geworden). Dit betekent niet dat de strijd tegen de godsdienst(en) wordt opgegeven : de auteur lijkt zich een humanist moeilijk anders te kunnen voorstellen dan als een on-(of anti-)godsdienstig vrijzinnige.

Deze stellingen over het verleden en de toekomst van het humanisme vereisen natuurlijk ondersteuning van verschillende aard : strikt filosofische, naast

historische analyse en bewijsvoering. Het filosofisch perspectief komt vooral, maar niet uitsluitend ter sprake in Deel I. 'Het probleem van het weten' en Deel III. 'Een humanisme zonder uitstel'; het historisch perspectief vooral, maar niet uitsluitend, in Deel II. 'Historische materialen'. De filosofische beschouwingen houden verband met begrippen als vrijheid of autonomie, kritiek, vooroordelen, met talloze analyses van allerlei denkers en filosofen, en met allerlei filosofische disputen, onder meer over de betekenis van de wetenschap, en zelfs van de geschiedenis van de filosofie. Een belangrijk onderdeel van de discussie betreft hier het 'delegitimatie-debat' omtrent de wetenschap en haar wetenschappelijke rationaliteit : deze zou helemaal niet het soort echt gefundeerde kennis zijn zoals beweerd wordt door enggeestige neo-positivistische wetenschapsfilosofen (met blijkbaar grote invloed in Gent, blz. 236-7, n. 198).

De historische beschouwingen (sterk gesteund op het werk van onder meer I. Wallerstein, Margareth C. Jacob, Frances Yates) betreffen vooral : de cruciale overgang van pre-moderniteit naar moderniteit in de zeventiende eeuw, dat wil zeggen een overstijging van de religieuze inbedding van het denken naar een echt vrijdenken met als hoogtepunt Spinoza; de verkwanseling van deze historische mogelijkheid in de achttiende eeuw, waarin het overheersend newtonianisme de revolutionaire beweging hielp om te buigen in een ideologische richting gewenst door de burgerij; de bevestiging en versterking van het aldus ontstane 'humanisme van het uitstel' door het positivisme van A. Comte in de negentiende eeuw en het neo-positivisme van de twintigste eeuw. In de visie van de auteur wordt dus de oude onderdrukking van het volk door een religieus ondersteunde feodaliteit uiteindelijk overgenomen door een alliantie van burgerij en elitair intellectueel humanisme, met eenzelfde resultaat : het uitstel van het onmiddellijke levensgenieten in praktische wijsheid en rechtschapenheid. Door de 'delegitimatie'-kritiek (alleen ?) zijn nu zulke zware slagen toegebracht aan deze alliantie, dat zich een nieuwe historische kans voordoet voor een 'ander' humanisme, tenminste als men zich niet in de luren laat leggen door het dikwijls met de delegitimatie-kritiek verbonden anti-humanisme.

Deze studie behoort tot een genre dat de laatste tijd een echte opbloei kent en erg in de mode is (ik kan verwijzen naar min of meer grote voorbeelden als Foucault, Blumenberg, Hacking, Toulmin, zelfs Rorty) : een combinatie van filosofische en historisch-sociologische analyse (nauw verwant met ideeëngeschiedenis). Het is uiteraard een zeer veeleisend genre : men kan tekort schieten in filosofisch opzicht, in historische accuraatheid en diepgang, en in de verbinding tussen de filosofische en historische analyses. In elk van deze opzichten schiet dit boek tekort. Dit is des te spijtiger daar de algemene thesis interessant is én uitdagend : namelijk dat er een alternatief is voor het ideologische en elitaire

humanisme dat door sciëntisme besmet is. Het boek demonstreert de thesis niet, verdrinkt haar eerder in een zee van soms zelfs niet ter zake doende, vage en betwistbare beschouwingen (en herhalingen).

Het boek heeft iets zeer paradoxaals : langs de ene kant is het een pleidooi voor een echt *volks* humanisme, waarin de gewone mens zich niet laat doen door elitaire verlangens en denkbeelden; langs de andere kant is het een typisch voorbeeld van een 'academisch' geschrift (voor de insiders en collega's). De tekst wemelt van de (niet zelden onvoldoende uitgelegde) moeilijke woorden; het krioelt van de verwijzingen naar, de résumé's van, en de allusies op soms verregaand eigenaardige opvattingen (onder meer van Heidegger, Deleuze en Guattari, enzovoort) alleen te volgen door ingewijden in het anti-humanistische deconstructie-denken.

2.

Ik zal nu trachten zo kort mogelijk in te gaan op de voornaamste aspecten en onderdelen van Commers' boek.

1. In een werk over het humanisme en zijn overlevingskansen in de 'hoogkapitalistische' maatschappij, zou toch een grondige conceptuele analyse van de aanvaardbare en onaanvaardbare vormen van humanisme moeten geboden worden. Dit gebeurt nog het minst met betrekking tot het alternatieve humanisme dat de auteur voorstaat. In tegenstelling met het sciëntistisch humanisme, gelooft de auteur niet in een radicale ontvoogding van alle vooroordelen dankzij de wetenschap. De mens kan zich nooit totaal van vooroordelen ontdoen. Dit lijkt niet zo erg te zijn (wellicht omdat men erin kan slagen zich van de (meest) nefaste te ontdoen ?). Hoe men soorten vooroordelen kan onderscheiden, en kan beslissen welke de goede zijn, komt men echter nergens te weten. Ook wordt nergens duidelijk gemaakt waarom religieuze vooroordelen *per se* verwerpelijk zouden zijn (is dit zelf geen — onjuist — vooroordeel van de auteur, hierin zeker niet gesteund door Spinoza : zie verder). De auteur lijkt ook een totaal ongenueanceerde idee te hebben van elites of orthodoxie : deze lijken per definitie de bron van alle kwaad.

Essentieel voor het authentieke humanisme is het autonomie-begrip. Dit mag niet verward worden met het 'egocentrische' autonomie-begrip van de moderniteit (besmet door de pretentie van het wetenschappelijk weten en de technische beheersing). Ter invulling van het nieuwe autonomie-begrip wordt hoofdzakelijk naar Descartes, Spinoza, Lafargue enzovoort verwezen. Als men aandachtig leest, komt men wel te weten dat autonomie verbonden is met anti-elitarisme, rechtschapenheid en bescheidenheid, met kritische voorzichtigheid, maar ook met speelsheid en de lof van de luiheid. Hoe men dit echter allemaal precies moet

samendenken, blijft een raadsel. Is het niet symptomatisch dat een van de weinige passages waarin op de cruciale tegenstellingen wat meer expliciet wordt ingegaan, een lange voetnoot is (blz. 279-80, n. 237) ?

Men kan zich niet van de indruk ontdoen dat de auteur met een absurd optimistisch mensbeeld werkt, dat dan nog moet samengedacht worden met een idyllisch, organicistisch natuurbegrip. Alles is de fout, eerst van feodaal-religieuze, dan van burgerlijk-sciëntistische elites die de volkse massa er telkens weer toe brengen het reële, alledaagse leven op te offeren aan een hiernamaals of aan een onbereikbare toekomst. Regelmatig wordt gefulmineerd tegen het gegoochel met begrippen als zonde en kwaad. Verwijzen die begrippen dan naar geen enkele realiteit ? Kan men werkelijk geloven dat alle verveling, lijden, onenigheid, enzovoort, kan uitgeschakeld worden als men maar niet langer gelooft in een van buiten opgedrongen ideologie ? Is elk menselijk leven niet, tenminste soms, en voor sommigen in hoge mate, "onze gruwelijke en barre existentie" (blz. 298) : wat heeft het nieuwe humanisme daarover te zeggen ?

Het is niet moeilijk met de auteur akkoord te gaan in zijn verweer tegen "de overdrijvingen van het [sciëntistisch] vrij onderzoek en van een formele vrijzinnigheid", die van de wetenschappelijk-technische beheersing van de natuur (en uiteindelijk ook van de mens zelf) het paradijs op aarde verwachten. De vraag is of men in dit verweer steun moet gaan zoeken bij een bepaalde wetenschapskritiek (zie de bespreking van het 'delegitimatiedebat') die de wetenschap uiteindelijk tot een opeenvolging van eigenaardige verhalen herleidt, en aldus elk onderscheid met pseudo-wetenschap op het spel lijkt te zetten.

2. Het is onmogelijk hier in te gaan op de talloze korte of langere analyses van historische of hermeneutische aard. Hoe graag ik ook zou reageren op de interpretaties betreffende Descartes, Hume, Davidson, en anderen, ik zal mij beperken tot de historisch-hermeneutische analyse van een denker die centraal is voor de auteur : Spinoza, de echte vrijdenker die ook ons nog perfect tot voorbeeld kan dienen. Zelfs hier is beperking noodzakelijk en is het onmogelijk bijvoorbeeld in te gaan op de (uiterst) betwistbare interpretaties betreffende het onafgewerkte laatste hoofdstuk van de *Tractatus Politicus* (= TP), of betreffende de relatie tussen *Ethica IV* en *Ethica V*, of de vermeende overeenkomst tussen Descartes en Spinoza ten aanzien van het vrijheidsbegrip.

Spinoza wordt voorgesteld als de volkse vrijdenker, terwijl hij integendeel een eerder elitair denker is zoals de laatste woorden van de *Ethica* alleen reeds aantonen (De auteur heeft een gelijkaardig probleem met andere denkers die hij graag als volkse vrijdenkers zou willen catalogiseren).

Wat de politieke filosofie van Spinoza betreft : het is onjuist te stellen dat voor Spinoza democratie onverenigbaar zou zijn met vertegenwoordiging, of dat

Spinoza een *recht* op opstand zou erkennen. Het interessante van Spinoza is dat hij het bestaan van een goede staat *niet* afhankelijk maakt van de kritische rationaliteit van de burgers, maar van goede *structuren* (inclusief de uitgezuiverde religie) die de onvermijdelijk passionele natuur van de mensen in goede banen leiden, wat precies groei van redelijkheid voor meerderen, en filosofische rationaliteit voor sommigen mogelijk maakt. Hoe de auteur in de TP "de versluiserende en daarom zo ontraadselende [?] ironie" aan het werk ziet, is mij een compleet raadsel (wellicht had hij, in navolging van L. Strauss, eerder de *Tractatus Theologico-Politicus* (= TTP) op het oog ?)

Inzake het (on-)belang van de godsdienstigheid geeft de auteur een erg anachronistische interpretatie van Spinoza, aan wie hij zijn eigen ideeën toeschrijft. Spinoza noch anderen in de zeventiende eeuw konden zich een situatie voorstellen zoals de onze waarbij de religie in het *publieke* domein nog zo weinig te betekenen heeft. Vandaar het enorme belang dat Spinoza hecht aan de *politieke* betekenis van de godsdienstigheid (niet alleen is drie-vierde van de TTP daaraan gewijd, maar ook in de TP blijft dit thema aanwezig). Het doel van Spinoza is zeker niet het opheffen van de godsdienstigheid (atheïsten acht hij zelf eigenlijk onmogelijk, en van atheïstische religiositeit heeft hij nog niet gehoord, al is hij er — in onze optiek althans — wellicht een mooi voorbeeld van¹). Spinoza wil aantonen dat er een *uitgezuiverde* joods-christelijke godsdienstigheid mogelijk is (die als zodanig wel degelijk een volmaakte ethische code bevat, en geenszins tegengesteld is aan de vrijheid van denken²), die binnen de staat een positieve kracht kan zijn.

3. Enkele opmerkingen betreffende de verbinding van historische en filosofische beschouwingen. In zijn historische analyses hoopt de auteur een bevestiging te vinden van zijn idee van een ander humanisme. Het is opvallend hoe 'hineininterpretierend' hij leest. De oudere 'vrijdenkers' waren helemaal geen 'kritisch-voorzichtige' rechtschape individuen, maar ketteren, dwepers, millenaristen, enzovoort; en degenen die zich het meest van de gewone godsdienstigheid ontvoogd hadden, lijken allesbehalve 'volkse' denkers (Descartes, Spinoza, Toland, enzovoort).

De humanist zoals die de auteur voor de geest staat, blijkt een soort slimme, anti-elitaire, Tijn Uilenspiegel-achtige figuur te zijn, die zich nauw verbonden weet met eenvoudige liederen die het contact met de natuur nog niet verloren hebben. Er zijn minstens twee problemen met zo'n humanisme : 1) is dit niet altijd de uitzonderingspositie (inderdaad) van een tussenfiguur (een molenaar, een atheïstisch priester, een schaliedekker) die slechts denkbaar is als 'kritisch' individu, *omdat* er een elite en een orthodoxie is om zich tegen af te zetten ? 2) hoe kan zo'n positie overleven in een tijd van technocratie, van ideologische

onverschilligheid en cynisme : waar zijn de Tijl Uilenspiegels van vandaag ? (degenen die ervoor doorgaan lijken allesbehalve gekenmerkt door rechtschapenheid en kritische voorzichtigheid). Hoe zou zo'n humanisme vandaag een *gemeenschappelijk* ideaal kunnen vormen dat de mensen appeleert ? De huidige mentaliteit is zeker niet meer gekenmerkt door een geloof in het grote vooruitgangsideaal, maar door een verlangen naar 'instant satisfaction' (niet zelden door bemiddeling van wetenschappelijk-technische manipulatie). Waarin verschilt dit soort niet-uitstellen van het genietende leven precies van dat bepleit door de auteur ?

De titel van het tweede deel 'Historische materialen' suggereert dat de andere delen minder historisch zouden zijn. Dit is niet het geval. Wel is de behandeling van de negentiende en twintigste eeuw in het derde deel zeer schetsmatig. Vooral in het eerste en derde deel komen beschouwingen voor waarvan men zich afvraagt waarom ze zijn opgenomen : men krijgt de indruk dat de auteur er niet kon aan weerstaan haast elke publicatie die hij in handen kreeg in zijn boek te verwerken. Het is ook eigenaardig hoe aan een denken dat volgens de auteur zelf bukt van de retoriek en van het spelen met woorden (Heidegger) toch zoveel sterk parafraserende bladzijden worden besteed (Globaal bekeken weerspiegelt de stijl van het boek de inhoud : een mengeling van boekbesprekingen, tekstanalyses, oprispingen, bezweringsen, enzovoort).

3.

Op het gevaar af dat bovenstaande beschouwingen in een ander daglicht komen te staan, moeten mij toch een paar slotbedenkingen van het hart. Ik ben er zeker van dat Ronald Commers niet onwetend is betreffende de *diversiteit* van filosofisch onderwijs en onderzoek te Leuven³. De manier waarop hij Leuven uitdrukkelijk verbindt met de retoriek van Heidegger "een notoir reactionair en nazistisch filosoof" (blz. 296) is dan ook moeilijk te begrijpen. De betekenis van het werk van Heidegger — betekenis die niet met de ongenueanceerde karakterisering van de auteur kan afgewezen worden — vraagt om een wijsgerige beoordeling die te Leuven tot zeer uiteenlopende, kritische appreciaties heeft geleid. Op herhaalde, eenzijdige, en denigrerende opmerkingen van de auteur aan het adres van de christelijke godsdienst(en) kan men wellicht best de woorden toepassen van blz. 278 (n. 234) : "Het nadeel (en het gevaar) van de retoriek is dat men zich neerlegt bij de stereotypen die juist door de vooroordelen in stand worden gehouden".

Noten

¹Zie mijn *Einstein en Spinoza* (Mededelingen vanwege het Spinozahuis 64). Delft, Eburon, 1991.

²Zie mijn *Spinoza en de geopenbaarde godsdienst*, in : *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 82 (1990), 241-251.

³Zie zijn *Trendverslag Wijsbegeerte in Vlaanderen*, in : *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 79 (1987), 247-259.