

OVERGANG NAAR DE MODERNITEIT

Louis Dupré

De overgang van het traditionele naar het moderne wereldbeeld wordt gekenmerkt door een uit elkaar vallen van de drie componenten in het Griekse begrip *physis* : de goddelijke, de menselijke, de kosmische. Waar in de klassieke oudheid de goden deel uitmaken van de kosmos en in het middeleeuwse denken zelfs een reeds transcendente godheid de natuur nog van binnenuit bezielt, dan ontstaat op het einde van de middeleeuwen een scheiding tussen natuur en bovennatuur als tussen twee onafhankelijke en potentieel tegengestelde sferen van het *zijn*. Deze scheiding leidt enerzijds tot het naturalisme van late Renaissance en Verlichting en, uiteindelijk, tot de hedendaagse secularisatie, anderzijds tot de pogingen tot reïntegratie van de Hervorming en het christelijk humanisme. Een even beslissende afscheiding had plaats toen het *zelf* zich als enige bron van zingeving en waardebeoordeling opstelde tegenover alle andere werkelijkheid en daardoor een onoverbrugbare kloof schiep tussen subject en object.

I

Het Griekse begrip *physis* omsluit de drie domeinen van de werkelijkheid die later over de kosmologie, de antropologie (die de psychologie insluit) en de theologie zouden worden verdeeld. De goden vormen een essentieel deel van de kosmos en ook de mens staat er middenin. Volgens het Hebreeuwse scheppingsverhaal staat God boven en buiten de wereld. De christenen nemen dit wereldbeeld over, maar met dien verstande dat de oorzakelijke afhankelijkheid van een transcendente God gepaard gaat met een immanente goddelijke tegenwoordigheid in het geschapene. Het onderscheid tussen God en wereld wordt pas een echte *scheiding* in de laat-middeleeuwse filosofie van het nominalisme. Overeenkomstig zijn grondstelling: wat logisch kan onderscheiden worden moet ook in werkelijkheid voor scheidbaar worden gehouden — gaan het natuurlijke en het goddelijke twee separate sferen van de werkelijkheid uitmaken.

Een tweede scheiding die met de eerste oorzakelijk verbonden is, maar bovendien ook wordt gedragen door een eigen dynamiek in de nieuwe opvatting van de mens bij het begin van de moderne tijd, ontstaat tussen de mens en de kosmos. Tengevolge van de scheiding tussen God en de natuur verdwijnt de intrinsieke zin die zowel voor middeleeuwse christenen als voor Grieken en

Romeinen met de natuur zelf der dingen is gegeven. De rol van de mens als zingevend wezen heeft erin bestaan deze gegeven zin te ontdekken. Het Italiaanse humanisme en de vroegste Renaissance hebben de mens echter een heel eigen positie toegewezen van waaruit deze de schepping domineert en zelf haar zingeving moet zien te bepalen. Uiteindelijk leiden deze beide factoren tot de moderne stelling, voor het eerst uitgedrukt in de filosofie van de zeventiende eeuw, dat de mens als een zelfstandig *subject tegenover* de werkelijkheid staat en haar zin en waarde bepaalt.

In de volgende beschouwing zal ik me uitsluitend houden bij de nieuwe gestalte die de *kosmos* in dit proces aanneemt. De theologische en antropologische veranderingen vallen als zodanig buiten het bestek van mijn betoog. Op de eerste plaats dan moet ik een begrip vermelden dat vanaf het begin een kapitale rol heeft gespeeld in onze Westerse opvatting van de werkelijkheid en dat bij de overgang naar de moderniteit plots aan invloed wint, namelijk het begrip *vorm*. Voor de Grieken bepaalt dit begrip het werkelijke als zodanig. Bij middel van de vorm hebben de Grieken de fundamentele en algemeen menselijke vragen naar de verhouding tussen orde en chaos, tussen eenheid en veelheid, tussen harmonie en spanning beantwoord. Werkelijkheid bestaat voor het Griekse denken essentieel in *verschijning*, maar dan een verschijnen dat diverse elementen tot eenheid brengt in een haast esthetische volmaaktheid. Zowel de architectuur en de beeldhouwkunst als het epos en het drama streven naar een staat van maximaal evenwicht tussen spanningen, een bereiken van een intens uitgedrukte harmonie. In wat wij dus het meest esthetische zouden noemen, ligt ook de diepste werkelijkheid. Plato verantwoordt dit Griekse zoeken naar de volmaakte vorm in een filosofische reflectie waarbij de vorm (*eidōs*) het enige voorwerp van echte kennis uitmaakt, aangezien we alleen in de vorm de werkelijkheid grijpen. Hoezeer het esthetische daarbij behouden blijft, blijkt wel uit het feit dat hij als hoogste graad van de werkelijkheid het *schone* stelt dat met het *goede* samenvalt. Aristoteles plaatst deze vormen niet meer boven de werkelijkheid, maar erin. Niettemin blijft ook voor hem de vorm (*morphē*) de bepalende categorie van het werkelijke. Men hoort wel eens dat deze Griekse traditie tot een einde kwam toen Plotinus het onbepaalde Ene bovenaan stelde in de pyramide van de werkelijkheid. Het tegendeel is het geval. Het gaat er bij de grote hellenistische denker juist om het vormprincipe uit te breiden zodat het ook de onzichtbare (en niet-verschijnende) grond van de verschijnende vormen insluit. Is het meest formele in de vorm zelf niet de structurerende eenheid? Aangezien al het andere in de vormen daarvan rechtstreeks afhangt, aarzelt hij niet dat Ene de hoogste vorm te noemen. Plotinus tracht daarmee het esthetische denken van de Griekse traditie in een volledige metafysica om te bouwen die de *hele* werkelijkheid — ook in haar fundament — reflexief verantwoordt. We besluiten: niet de vraag naar het bestaan is voor het

Griekse denken de ultieme vraag naar de werkelijkheid, maar de vraag naar het *zo-zijn*, naar de vorm.

Voor joden en christenen ligt de zaak anders. De leer over de schepping berooft de vorm van de intrinsieke noodzakelijkheid, de ultieme vanzelfsprekendheid die hij bij de Grieken heeft bezeten. Hier wordt de verdere vraag gesteld : waarom *überhaupt* vorm ? Zelfs indien de Grieken die vraag hebben kunnen stellen, zouden de goden niet in aanmerking zijn gekomen voor een antwoord. Hun eigen bestaan, als supreme incarnaties van de schoonheid, moet zelf zijn verantwoording vinden in het bestaan van de vorm. Goden bestaan als modellen, niet als scheppers. Maar het begrip *schepping* als antwoord op een vraag naar het bestaan dat buiten en boven de vorm volmaaktheid gaat, kan voor de Griekse mentaliteit weinig zin hebben. Niettemin zal het vormprincipe een bepalende functie blijven vervullen in het christelijke denken — zij het dan ook een heel andere. Vorm wordt nu de weerschijn van een transcendente werkelijkheid. Juist op dit punt verschilt de moderne opvatting over de vorm. Waar vroeger de vorm in de natuur der dingen zelf lag, zoals bij de Grieken, of er door de Schepper in gelegd werd, zoals bij de christenen en joden, vindt nu het vorm-principe zijn oorsprong in de menselijke geest. Dit verandert de hele opvatting van de werkelijkheid.

II

Vergelijken we nu dit vormprincipe met het begrip *natuur* dan zien we meteen hoe de twee bij elkaar horen. Het *zijn* zelf van de *physis*, het wezen der dingen, bestaat, zoals het woord zelf aanduidt, in vormgevende *oeruitdrukking*. Tot aanzijn komen betekent de chaos van het niet-zijn doorbreken. *Physis* is in essentie een dynamisch ontwikkelingsgebeuren. Dit blijkt wel duidelijk bij de Ionische filosofen. (Al drukt ook bij hun meer statische Zuiditaliaanse tijdgenoten *physis* het wezen der dingen uit). Daarom moet de natuur ook nog bij Aristoteles de norm blijven waarnaar elke ontwikkeling — de kosmische zowel als de ethische — zich dient te richten. Juist daardoor openbaart de natuur zich als *kosmos*, dit is, als geordende totaliteit. Reeds Plato heeft op het normatieve karakter van de natuur geïnsisteerd, eerst in zijn polemieken met het relativisme van de Sofisten, later (speciaal in de *Wetten*) toen hij de natuur als grondprincipe van de realiteit stelde. Zelfs de goden — Walter Otto noemt hen *Seinsgestalten* — blijven als representatieve figuren van de eeuwige orde onderworpen aan de bovengoddelijke wet der natuur.

Nu wordt de *kosmos* waarin de natuur verschijnt door haar geregeld bij middel van de alles-doordringende redelijkheid van het Woord — de *Logos*. Belangrijk hierbij is dat dit fundamentele woord (dat samenvalt met de rede) in de werkelijkheid zelf ligt en niet, zoals sommige Sofisten stellen, door de mens

wordt opgelegd. Voor Plato en de latere Griekse filosofen mag het menselijk woord niet gescheiden worden van het woord dat de eeuwige relatie met de natuur bepaalt. De teleologische logos, immanent in de natuur, is dezelfde waaraan het mensenwoord zijn wijsheid ontleent. Zo durft Aristoteles geloof te hechten aan oude spreuken en gezegden, want totale dwaling zou in strijd zijn met de orde der natuur die zich uitdrukt in het woord. De hele menselijke logica berust op een diepere, kosmische rede. De Stoa zou dit teleologische element nog sterker benadrukken en aldus een traditie van de natuurwet aanvangen die gedurende bijna tweeduizend jaar de ethica en de politiek zou beïnvloeden.

Dergelijke normatieve opvattingen over de natuur veronderstellen dat deze zelf het uiteindelijk principe van de werkelijkheid is. Maar deze zelfstandigheid van de natuur en de daarmee verbonden noodzakelijkheid gaan teloor in de leer over de schepping. Daardoor wordt de natuur zelf contingent. Merkwaardig genoeg blijft de natuur haar normatief karakter behouden in het christendom. Reeds vanaf de *Brief aan de Romeinen* vinden we de natuur bepaald als *wet*, weliswaar niet de hele wet zoals de Torah voor de joden, maar dan toch de fundamentele ethische norm voor het gedrag van alle mensen — binnen en buiten de Openbaring. Toch zouden er in dit christelijk natuurbegrip sterke spanningen ontstaan, en wel bepaald met betrekking tot de idee van de *vorm* die er bij de Grieken zo nauw mee verbonden is geweest. Weliswaar blijft de natuur een verschijnende vorm, en nog wel een beeld van God geconcipieerd in, en bezield door een goddelijke Logos. Maar een punt scheidt dit christelijk denken definitief van de Griekse visie op de natuur. Het Woord is, volgens het Evangelie, als menselijk individu verschenen, heeft geleefd als inwoner van een Romeins bezettingsgebied, en is in menonwaardige omstandigheden gestorven. Hoe kan die man van smarten nog gelden als archetype voor de Griekse vormidee? Welk verband kan er nog bestaan tussen de universele, schone natuur, en die individuele slavengestalte? Het duurt lang voor die tegenstelling in het christelijke bewustzijn helemaal doordringt.

Toen dat eenmaal begon, veroorzaakte het twee ernstige crisissen — een in het Westen en een in het Oosten. In het Westen neemt dit de vorm aan van een diep wantrouwen tegenover de bestaande natuur. Indien het goddelijke archetype een lijdende mens is, dan moet ook die natuur zelf, waarin hij als individu is verschenen, in haar huidige toestand, diepgaand verstoord zijn. De spanning komt duidelijk naar voor in de polemieken die Augustinus met de Pelagianen en de Semi-pelagianen voert. Die hebben immers beweerd dat de natuur gezond genoeg is om de mens toe te laten door een deugdzaam leven het heil te verwerven, of althans de eerste stap daartoe te zetten. In de oostelijke wereld staat de crisis in een meer direct verband met het Griekse vormbegrip. Hoe kan een geschilderd of gehouwen beeld van Christus of van de heiligen vermijden de hele goddelijke werkelijkheid neer te halen tot een niet-goddelijk niveau? Uiteindelijk zegeviert

het Griekse vormbewustzijn in zijn sacramenteel christelijke gedaante over de iconoclasten, en de cultus der iconen wordt hersteld.

Nu gebeurt er echter na eeuwen van natuurpessimisme iets heel merkwaardigs in het Westen : een culturele revolutie waarin velen het eerste begin van het moderne bewustzijn hebben gezien. Rond 1200 breekt een nieuw naturalisme door, een frisse belangstelling voor de geheimen der natuur, een behagen in haar schoonheid, en zelfs een vertrouwen in haar goedheid. Scheppende krachten worden aan haar toegeschreven die soms wedijveren met die van de Schepper zelf. Het vormprincipe wordt in eer hersteld en in sommige scholen (denk aan Chartres) verkrijgt de natuur een autonomie die met de Griekse mag vergeleken worden. Toch kan men niet spreken van een breuk met het christelijk transcendente principe. Etienne Gilson schreef eens over deze periode : "La nature n'envie rien à la grâce". Integendeel, juist van deze tijd af wordt de natuur meer en meer symbolisch opgevat en haar sacramentele functie beklemtoond. De houding tegenover de natuur zou bijna exegetisch te noemen zijn : bijbel en natuur illustreren en verklaren elkaar — het *verbum materiale* en het *verbum spirituale*.

Met de belangstelling voor de natuur komt ook een heel nieuwe aandacht voor het natuurlijke, menselijke gevoel. Dat begint bij Bernardus van Clairvaux die zijn gerichtheid op het goddelijk woord in geladen erotische beschrijvingen uitdrukt. Maar de nieuwe visie op de mens en op de natuur vindt haar volmaakte uitdrukking bij Franciscus. In tegenstelling tot Bernardus richt hij zich tot de individuele mens, het individuele schepsel in de natuur. Het universele, neoplatoonse vormbegrip wordt nu vervangen door de individuele vorm, die niet allereerst drager is van een universele zin, maar een zelfstandige individuele verschijning. Dat betekent niet dat de symboliek ophoudt te bestaan, maar wel dat ze anders wordt overgedragen, niet als een individueel teken van het universele, maar als een individualiteit die zelf verwijst naar een andere individualiteit. De symbolisatie krijgt een persoonlijke trek die ze vroeger niet bezat. Bonaventura ziet het hele kenproces als een terugvoeren van het geschapen beeld naar Christus, zijn godmenselijk archetype. Zelfs abstracte kennis verwerft daardoor een persoonlijk karakter. Het einde van de Grieks-universele theorie van de vorm vindt men bij Johannes Duns Scotus die de *haecceitas*, het *dit-zijn*, met andere woorden het meest individuele, als de opperste vorm verklaart. Hiermee staan we al dicht bij de bronnen van de moderniteit die in het vroegste Italiaanse humanisme liggen met zijn vernieuwde vorm-cultuur.

III

Huizinga heeft ooit geschreven dat het humanisme *vorm* is vooraleer het inspiratie wordt. Ongetwijfeld is het het zoeken naar vorm dat het vroegste humanisme bezielt. Wanneer we reeds bij Dante en Petrarca een nieuw humanisme vinden,

wil dat geenszins zeggen dat de moderne cultuur bij hen begint, wél dat een essentiële factor, die de hele latere cultuur zou beïnvloeden, bij hen is ontstaan. Vanzelfsprekend heeft de term 'humanisme' hier niet dezelfde betekenis die hij bij Erasmus en Morus heeft — wél bestaat er een stellige continuïteit van de enen naar de anderen, ondanks de tegenstellingen tussen het vroege en het latere humanisme. Wat in de twaalfde eeuw is begonnen, komt bij het vroege humanisme van Dante, Petrarca en Salutati tot een onverwachte en merkwaardige conclusie. De cultus van het woord leidt bij hen tot een nieuwe conceptie van het vormideaal. Het feit dat de vroege humanisten (evenals de latere) hun modellen bij de oudheid zoeken, mag ons niet misleiden om de hele beweging te zien als niet meer dan een herontdekking van de stijl en cultuur van de klassieke oudheid. Opvallend is juist hoe de belangstelling in de oude auteurs op de eerste plaats naar vorm en vormtheorie gaat. Zo verklaren we ook het plotse succes van schrijvers over de rhetorica zoals Cicero en Quintilianus. De humanisten beschouwen vorm echter niet als de essentie van de werkelijkheid zelf zoals de Griekse filosofen hebben gedaan, maar als een ideaal dat pas door literaire of artistieke inspanning wordt bereikt. *Humanitas* blijft bij de humanisten — de vroegere en de latere — een *ideaal* van mens-zijn, niet een gegeven. Zelfs de uitdrukking *imitatio naturae*, die in de vijftiende eeuw herhaaldelijk voorkomt, slaat, zoals Alberti verklaart, niet op het kopiëren van de gegeven natuur, maar op het navolgen van de scheppende kracht van de natuur.

De nieuwe vorm-gevoeligheid heeft vanaf het begin een ongekende waardering verwekt voor het esthetische in de natuur. Het zou geen zin hebben te beweren dat het de Ouden aan natuurgevoel ontbreekt. Het volstaat Virgilius of Horatius, of reeds voor hen, Theocritus en de pastorale dichters van de hellenistische periode te lezen om van het tegendeel overtuigd te worden. Ook christenen hadden dat gevoel voor de natuur, vooral tijdens de late oudheid (denk aan Cassiodorus) en opnieuw vanaf de twaalfde eeuw (zelfs bij de strenge Sint-Bruno vindt men brieven die de aantrekkelijkheid van zijn 'wildernis' prijzen). Maar zelden wordt de natuur als zodanig als *schoon* ervaren en daarvoor opgezocht. Zelfs de in andere opzichten reeds zo moderne Petrarca heeft daar weinig van. De bekende beschrijving van zijn bestijging van Mont Ventoux gaat in de tegengestelde richting. Hij vindt de kale rotsen met de enorme afgrond onder zich afschrikwekkend en wendt zich af met het boek over de ziel — de *Belijdenissen* van Augustinus. In tegenstelling daarmee geeft de vijftiende-eeuwse Paus Pius II (de humanist Silvius Aeneas Piccolomini) blijk van een verrassend modern natuurgevoel. In zijn memoires weidt hij uit over het zachte licht op de Toscaanse of Albaanse heuvelen en over de bossen rond zijn geboortestad Siena. Idyllische stemmingstukjes, zoals Pinturicchio die even later zou schilderen. Schilders zoals Cimabue en Giotto waren de dichters reeds voorafgegaan toen ze de gouden

achtergrond van de Byzantijnse iconen — beeld van het eeuwige, onveranderlijke licht waarin het heilige verblijft — vervingen door landschappen, bloemen, en bomen. Dit zoeken naar vorm is niet direct afhankelijk van het vernieuwde contact met de oudheid, zoals blijkt bij de Vlaamse meesters, Van Eyck, Memlinc en Van der Weyden bij wie nauwelijks sprake kan zijn van zulke invloed. Bij hen ook vinden we de eerste grote portretten met de gedetailleerde belangstelling voor individuele eerder dan typische trekken. Vermelden we tenslotte, bij Vlamingen zowel als Italianen, een nieuwe opvatting van de ruimte. Deze maakt niet langer deel uit van de voorgestelde personen; de figuren komen los te staan van hun omgeving. Dit noopt de schilders ertoe hun ook een eigen, inwendige ruimte, een derde dimensie, te geven die hen toelaat zich dynamisch tegenover hun omgeving te verhouden. De vorm neemt aldus een grote zelfstandigheid aan tegenover de wereld buiten het schilderij. Het kunstwerk bezet autonoom zijn eigen ruimte en schept daardoor zijn eigen wereld.

Ook in de literatuur krijgt het verhaal een zelfstandig leven. De narratieve werkelijkheid opgeroepen door de dichter verwijst op de eerste plaats *naar zichzelf*. De referentie naar buiten, zo intiem in de vroegere, symbolische visie op de werkelijkheid, verzwakt nu tot een extrinsieke, een allegorische. De figuren verdichten tot een individualiteit met eigen emoties en gevoelens. De natuur, zoals reeds vermeld, wordt gezien als een model voor artistieke creativiteit, niet als een model om te kopiëren. Het kopiëren van de natuur leidt slechts tot onechtheid en vervalsing, zoals we zien in Spensers *Fairie Oueene* waar in Acracias' tuin der verleiding alles is nagemaakt op de natuur : geschilderde bloemen, versierselen in vals goud, zelfs de erotiek is voyeuristisch inauthentisch. Maar, en dat is wel een belangrijk onderscheid met de Griekse vormgeving, er komt bij dit alles een subjectief element dat vroeger ontbrak. De geschilderde voorstelling gaat uit van een punt tussen de twee ogen van de kijker, een procédé dat, voor zover ik weet, bij Ambrogio Lorenzetti begint. De natuur is zoals ze aan ons *verschijnt* — in een bepaald licht, vanuit een bijzonder perspectief. Hoewel de vorm steeds meer op zichzelf komt te staan, wordt hij meer gevoelsgeladen : de kunstenaar draagt zijn eigen stemming over op het voorgestelde landschap of de marine. Reeds in de zeventiende eeuw kan men vooral bij de Hollandse meesters van een pre-romantiek (bij Ruysdael) of zelfs van een pre-impressionisme (bij Hals) spreken.

Leonardo heeft de mens 'modello del mondo' genoemd. Maar in de vroeg-moderne periode (waar Leonardo zelf nog toe behoort) betekent dat niet dat de mens zijn eigen maatstaven aan de natuur oplegt — zoals de filosofie vanaf de zeventiende eeuw steeds meer zal doen. Voorop staat nog altijd een universele harmonie tussen de natuur en de mens. Hij is de *microkosmos* in de natuur : hij herkent zich in haar en deelt haar tevens zijn eigen reflexieve redelijkheid mee.

Maar daartoe moet de mens zich eerst en vooral onderwerpen aan rede en vorm die, althans initieel, in de natuur zelf liggen. Zowel de kunst als de wetenschap moeten beginnen met het zoeken naar deze oervormen. In dat opzicht blijven de twee aanvankelijk nauw met elkaar verwant. Leonardo noemt de kunst, en bijzonder de schilderkunst, zelf een wetenschap. Deze wetenschappelijke belangstelling mag echter niet veralgemeend worden: vijftiende-eeuwse humanisten en schilders bezitten ze maar heel weinig. De enen houden het meestal bij de woordvorm en de anderen bij de plastische vorm door hen zelf te scheppen. Algemeen verspreid is de idee dat de esthetische visie het essentiële van de natuur kan vatten, waar wij menen dat dit hoofdzakelijk, zoniet uitsluitend, door de wetenschap moet gebeuren. We vergeten daarbij, zoals William James al een eeuw geleden heeft opgemerkt, dat "de meest beloftevolle van deze ideële systemen (...), de rijkere zijn, de gevoelsmatige; de meest nuchtere en minst beloftevolle zijn de mathematische systemen, maar de geschiedenis van de toepassing van deze laatste is een geschiedenis van een gestadig toenemend succes, terwijl deze van de emotioneel rijkere systemen een geschiedenis is van een relatieve onvruchtbaarheid en mislukking". (*Principles of Psychology*, Dover heruitgave van de originele, II blz. 666). De idee dat de mens nog steeds integraal deel uitmaakt van de natuur en dat alle delen van de natuur in nauw verband staan met elkaar ligt ook aan de basis van de enorme heropleving van alchemie en astrologie. Ondertussen zijn er echter al heel andere krachten aan het werk die het natuurbeeld totaal veranderen in de zin die ook vandaag nog bepalend is. Tegenover deze opvatting verhoudt de vroegere zich als een alternatieve moderniteit die reeds de principes van de latere ontwikkeling bevat, maar ze niet zo fataal eenzijdig heeft uitgewerkt als de moderniteit die wij kennen. Om deze latere ontwikkeling te begrijpen moeten we hier nog een andere laatmiddeleeuwse factor het volle gewicht geven, namelijk, de nominalistische theologie.

IV

Toen deze theologie de hele natuurlijke orde als een gevolg verklaarde van een ondoordringelijk raadsbesluit genomen door een almachtige, door geen wetten gebonden Schepper, verloor deze orde het rationele *apriori* waarop ze tot dan toe gevestigd stond. Er bleven twee mogelijkheden. Ofwel aanvaardde men die conclusie en liet alle hoop voor een theologische en zelfs filosofische basis voor de kosmologie varen. Het denken over de natuur zou dan bestaan in het observeren en het structureren van het waargenomene tot een nieuw rationeel geheel. Met theologische 'verwachtingen' omtrent het natuurverloop was het dan definitief uit. Dit is de weg die we uiteindelijk — na de lange aarzeling beschreven in de voorgaande bladzijden — hebben gekozen en waaraan we het enorme succes van de natuurwetenschappen, maar wellicht ook een verarming van

het natuurbeeld, danken. Een andere theologische keuze bestaat erin om het vacuum, geschapen door het nominalistische agnosticisme, weer te vullen met een nieuwe, meer immanente goddelijke tegenwoordigheid. Om God, of het goddelijke, als totaal immanent in de *kosmos* te zien, is het nodig de traditionele causaliteit *van boven* via een vermindering van de planetaire sferen, te vervangen door een onmiddellijke goddelijke tegenwoordigheid *binnen* de kosmos. Deze nieuwe visie is, althans negatief, voorbereid door de heliocentrische theorie van Copernicus die het hele transmissiesysteem vanuit een punt buiten de kosmos op een hellend vlak stelt. Naarmate de nieuwe wetenschap vordert, tot Kepler en Galileo, blijkt meer en meer dat de verklaring van de beweging (en van de causaliteit) binnen het wereldsysteem zelf moet liggen. Newton toont definitief aan *hoe* dat mogelijk is.

Maar lang voor het zover is, toont een denker, de diepste en meest oorspronkelijke van de vijftiende eeuw, dat een totale goddelijke immanentie in de kosmos wel met de leer over de schepping te verzoenen is. Latere denkers geven een meer pantheïstische verklaring voor die goddelijke alomtegenwoordigheid. Onder hen zijn Giordano Bruno en, later, Spinoza, de voornaamsten. Nicolaas van Cusa, kardinaal en later bisschop van Brixen, verwerpt het hele begrip 'natuurlijk centrum' van het heelal (de plaats van de aarde) als tegenstrijdig. In een kosmos waar alles beweegt — en voor hem is al het eindige bewegend — kan er geen natuurlijk centrum bestaan, aangezien er geen enkel vast punt is. Het relatieve centrum hangt helemaal af van de plaats waar we ons opstellen, en die wisselt zelf voortdurend, zoals voor een passagier op een bewegend schip. Dit betekent voor Cusanus dat God, de scheppende krachtbron van het heelal, even dicht bij elk punt daarvan staat. In de natuur ontplooit zich het goddelijk wezen zodanig dat de natuur in heel haar positief zijn met dat wezen samenvalt hoewel ze er in de *ontplooide staat* helemaal van verschilt. Het heelal moet uiteraard oneindig zijn in tijd en ruimte, aangezien tijd en ruimte niet voor of buiten het heelal bestaan, maar er mee samenvallen.

Giordano Bruno neemt, een eeuw later, de hoofdstellingen van de kardinaal over, maar interpreteert ze in een heel andere, pantheïstische zin. Hij zoekt wetenschappelijke steun in de *Revolutiones* van Copernicus, maar vindt dat de conclusies van de Poolse astronoom niet ver genoeg reiken. Copernicus heeft slechts de orde der planeten veranderd, maar de zon blijft in het centrum van het heelal, en de sterren blijven 'vast' daaromheen cirkelen. Maar als het planetaire systeem helemaal beweegt, waarom zouden dan niet de zogenaamde vaste sterren ook bewegen als zelfstandige zonnestelsels? Waarom ook niet aannemen dat een oneindige godheid niet minder dan een oneindig heelal kon voortbrengen? Het langzaam doordringend bewustzijn van de enorme afstanden, die de sterren van ons scheidt en ze onbeweeglijk doet schijnen, lijkt Bruno's theologische hypothese van een oneindig heelal te confirmeren. Maar juist op dat theologisch punt

verschilt de ex-dominicaan van Cusa. Volgens Cusanus drukt God zich uit in een wereld die de meest volmaakt mogelijke is en oneindig, althans in de privatieve zin dat er niets 'naast' bestaat. Maar God ontledigt zich niet in een wereld die intrinsiek eindig blijft, in de zin dat er steeds een andere ontplooiing van het goddelijk wezen mogelijk blijft. Voor Bruno daarentegen is Gods mededeling in de kosmos exhaustief. Er stond God geen andere keuze voor, en er blijft in Hem geen rest van niet-mededeelzaamheid. "De natuur is God zelf, of de goddelijke kracht manifest in de dingen zelf" (*De immenso*).

In Bruno's dialogen en didactische gedichten horen we de eerste kreet van verwondering wanneer de mens plots geconfronteerd wordt, niet met het onverwachte, maar met het ondenkbare: *infiniti mundi*, ontelbare bakens van licht, afwisselend met oceanen van duisternis, ver verwijderde vuren in eindeloze uitgestrektheden van primitieve koude, miriaden zonnestelsels elk draaiend rond een eigen spil, bij wijlen botsend met elkaar. Dit grenzeloze heelal, beziel door Gods Geest, vervult Bruno met een mystieke bedwelming die slechts in een poëtische taal te verwoorden valt. De natuur wordt hier opnieuw vergoddelijkt, maar niet in de christelijke zin, of zelfs niet in de Griekse.

Heel anders is het kosmologische alternatief dat de meeste volgelingen van Galileo kiezen. Met de verwerping van het traditionele wereldbeeld desacraliseren zij de kosmologie zonder zich te bekommeren om een echt religieuze reïntegratie. Hier is geen sprake meer van een esthetische vormgeving zoals die nog bij Leonardo doorslaggevend is geweest. Het betreft niet zozeer dat het vormbegrip bij de pioniers van het wetenschappelijke denken ontbreekt, als dat het tot zijn mathematische 'essentie' wordt herleid en daardoor helemaal verstart. De hele mechanistische wijze van denken, hoewel oorspronkelijk zelf gebouwd op het vormprincipe, kent geen levende vorm. Zelfs esthetische theorieën, ofschoon nog geformuleerd op basis van het vroegere vormideaal, dreigen te bevriezen in een rigiede, mathematische toepassing van wat eertijds organische principes waren. Denk maar aan de manier waarop het Franse klassieke drama de 'drie eenheden' toepast! Eenzelfde soort formalisme begint ook de schilder- en beeldhouwkunst te overheersen. (Dit is de tijd van de Caraccis!) Overal gaat men merken hoe de essentie niet meer in de *verschijnende* vorm ligt, maar in het inwendige mechanisme. Kennen betekent de code van dat mechanisme ontcijferen. "Connaître c'est fabriquer" (Robert Lenoble: *Esquisse d'une théorie de la nature*, 1969, blz. 313).

Galileo speelt in deze omvorming van het natuurbeeld een belangrijke rol. Zelf oorspronkelijk platonisch georiënteerd in zijn denken, neemt hij aan dat de essentie van de werkelijkheid tot de orde van de idee hoort, en dat men bijgevolg alle fenomenen ideëel moet beschrijven en verklaren. De natuur zelf is voor hem intrinsiek ideëel, dat is, geometrisch opgebouwd. Heel belangrijk daarbij is dat in de nieuwe kosmische voorstelling de wetten *universeel* toepasselijk worden op alle

gebieden van de schepping. De traditionele hiërarchie der sferen wordt daarmee definitief ontmanteld. Na Galileo hebben we een homogeen heelal van onmetelijke uitgebreidheid. Hiermee worden Bruno's verregaande, maar weinig gefundeerde intuïties, althans gedeeltelijk bevestigd. Maar de geest die het nieuwe wereldbeeld bezielt, is een heel andere! Toch kan men ook Galileo niet zonder meer met dat nieuwe wereldbeeld identificeren. Hij blijft essentieel een speculatief genie dat in de praktische toepassing van zijn ideeën weinig geïnteresseerd is. Men zou kunnen zeggen dat hij altijd enigszins een platonist is gebleven, zij het dan dat voor hem, zoals voor Aristoteles, de ideale vorm in de fysische werkelijkheid ligt — en niet daarbuiten.

Heel anders is de houding van een tweede pionier van het modern wetenschappelijke denken in de zestiende eeuw. Francis Bacon heeft geen geduld met mathematische theorieën over de natuur. Voor hem moet men waarnemen zonder *apriori's* en daarvoor moet men zich eerst en vooral aan de natuur *onderwerpen*. Maar die onderwerping houdt geen passieve houding in. Ze komt voort uit de bedoeling "de grenzen van de macht en van de grootheid van de mens wijds uit te breiden". De taak van de mens bestaat erin de natuur te veroveren en daarmee het lot van de mens te verbeteren. Hier zien we het begin van de instrumentalisering van de natuur, het begin ook van de primauteit van *praxis* over het klassieke ideaal van *theoria*. Geen Griekse, maar wellicht ook geen middel-eeuwse denker zou ooit geschreven hebben wat Bacon schrijft : "Er zijn twee zeer verschillende doeleinden die de mens zichzelf in de studie van de natuurfilosofie mag voorstellen. Sommigen bekommeren zich alleen maar om het kennen van de natuur, anderen wensen haar te bevelen : of, om het anders uit te drukken, sommigen wensen slechts zichzelf te behagen in het ontdekken van de oorzaken van de bekende fenomenen, en anderen zouden in staat willen zijn om nieuwe fenomenen te produceren en de natuur dienstbaar te maken aan hun particuliere doeleinden".

PERSONALIA

Antoon Braeckman promoveerde met een proefschrift over Schelling en is werkzaam aan de katholieke Universiteit van Leuven (Kortrijk).

Louis Dupré is de auteur van onder meer *Marx's Social Critique of Culture* en is T. Lawrason Riggs Professor voor de godsdienstfilosofie aan de Yale University.

Wilfried Goossens is hoogleraar in Sint-Aloysius te Brussel en is de samensteller van het hier besproken boek *Tekst-Wijs 1*.

Jacques Taminaux is de auteur van het hier besproken *Lectures de l'ontologie fondamentale* en doceert in Boston College en in Louvain-le-neuve.

Binnenkort in De Uil van Minerva

Han Adriaanse, *De ontvoering van Europa*

Koen Raes, *Hoe pervers is pervers ? Kant en Smith in Europees perspectief*

Jean Paul Van Bendegem, *Een filosofie van de wiskunde en haar betekenis in de Europese identiteit*

Jef Van Bellingen, *Het fundamentalisme — een bedreiging voor Europa ?*

Wilfried Ver Eecke, *Negatie, Verloochening en negativiteit in Freud en Hegel*

Maurice Weyembergh, *Waarheid en vriendschap — met wie akkoord gaan ?*