

DE KOELE BLIK EN HET GELUK

Omtrent de Moderne Tijd*

Herman De Dijn

Wetenschap en Moderne Tijd

De ontwikkeling van de moderne natuurwetenschap rond het begin van de zeventiende eeuw wordt gewoonlijk gezien als een essentiële factor in het ontstaan van een nieuw tijdperk, de Moderne Tijd. Het is niet geheel duidelijk of die periode reeds is beëindigd (ook al spreekt men reeds geruime tijd van 'post-modernisme'). Het kan niet het blote feit van het bestaan van theoretisch weten zijn dat zo'n impact heeft gehad (er zijn reeds aanzetten en voorbeelden van theoretisch weten te vinden in andere periodes en culturen). Belangrijker lijkt te zijn het ontstaan van een *bepaald* soort theoretisch weten, namelijk de natuurwetenschap, en de plaats die zij krijgt in de bredere cultuur, als verbonden met de techniek en de uitvloeisels daarvan in industrialisering en bureaucratise-ring die leidden tot een ontwrichting van leefgewoonten en culturele samenhangen.

Het lijkt niet gemakkelijk het precieze oorzakelijke verband aan te duiden tussen moderne wetenschap en moderne cultuur. Dat wetenschap in de moderne betekenis haar ontstaan dankt aan welbepaalde culturele omstandigheden, kan niemand negeren. De bekende Duitse filosoof-historicus Hans Blumenberg brengt het ontstaan en de opbloei van de moderne wetenschap (en de daarmee verbonden Moderne Tijd) in verband met bepaalde ontwikkelingen in de late Middeleeuwen¹. Hij ziet de moderne zelf-bevestiging (aanwezig in de moderne wetenschap, de moderne kunst, het 'individualisme', enzovoort) als een *antwoord* op de allesoverheersende nadruk, in theorie en praktijk, op het thema van de goddelijke Almacht in het nominalistische denkkader van de late Middeleeuwen. Het is deze te grote nadruk, die het geloof in een vaste kosmische orde aan het wankelen bracht (in het hoog-scholastisch aristotelisme had men deze vaste orde juist pogen te re-affirmeren). Gezien God in zijn absolute Almacht naar goeddunken kan scheppen (of vernietigen), wordt de bestaande, eindige wereld totaal contingent: de wereld is niet langer de uitdrukking van de goddelijke Voorzienigheid, noch zijn eerste en natuurlijke revelatie. Door diezelfde nadruk op de goddelijke Almacht, wordt ook het zich richten op een eeuwig leven hopeloos: de zorg voor het eigen heil in een hiernamaals wordt aan de eigen tussenkomst en verantwoordelijkheid onttrokken.

Het alternatief blijkt niet te zijn wat de nominalistische theologen verwachtten: gelatenheid en onderwerping aan het geloof en aan Gods Wil, integendeel. De mensen richten zich meer en meer op wat men verondersteld wordt te veronachtzamen: het *diesseitige* (het aardse leven); daarin gaat men nu met grote ijver veiligheid en zelfrealisatie zoeken, dat wordt nu het object van ongeremd onderzoek, ondernomen op eigen houtje en verantwoordelijkheid. De Renaissance is geboren, en zal uitlopen in de Moderne Tijd.

De laat-Middeleeuwse situatie brengt ook een fundamentele wijziging mee in verband met de opvatting over *theorie*: door het beklemtonen van de absoluteheid van de verborgenheid van God komt de mogelijkheid zelf in het gedrang om theorie op te vatten als ideaal van contemplatie vanop een goddelijk standpunt (eigenlijk een heidense, Griekse gedachte). Theorie zal in de toekomst niet langer zijn het rustpunt van de gelukzalige blik, gericht op een eeuwige realiteit die zichzelf openbaart; theorie wordt de werkplaats van menselijke hypothese-vorming en empirische verklaring, waarbij pogingen tot manipuleren van de realiteit de verklaring alleen maar kunnen bevorderen. *Theorie* kan nu (zoals Lessing uitdrukkelijk zal zeggen) een werkzaamheid worden die doel is op zichzelf; de *realiteit* waarmee men contact zoekt is nu datgene wat in een dergelijke werkzaamheid op een steeds slechts benaderende wijze geanticipeerd wordt, zij krijgt de eigenschappen van het nieuwe, het verrassende, het ongewone (het begrip 'realiteit' krijgt nieuwe theoretische en esthetische connotaties). De werkelijkheid kan nu bijvoorbeeld als oneindigheid worden gezien.²

Een nieuw soort *nieuwsgierigheid* is geboren: nieuwsgierigheid als deugd (voor Thomas was de nieuwsgierigheid een ondeugd daar ze impliceert dat men zich afwendt van het echt belangrijke, van de mogelijke gerichtheid of een contemplatief object ten voordele van een oppervlakkige en overbodige interesse voor de enigma's van de wereld). Het gaat nu om een nieuwsgierigheid die indifferent is ten opzichte van de kwaliteiten van het schone en het aangename; deze nieuwsgierigheid betekent niet zozeer een rustig genieten van het object van beschouwing, maar eerder een genieten van de eigen activiteit, die gestimuleerd wordt door de moeilijkheidsgraad en de ontoegankelijkheid van de objecten wordt gestimuleerd³. Het plezier van het filosoferen (= aan wetenschap doen) is quasi uniek: filosofie alléén "is een lust voor de geest die de korte hevigheid van elk vleeselijk genot verre overtreft door een voortdurende vreugde in de onophoudelijke en onvermoeibare productie van kennis"⁴. In een dergelijke opvatting van theorie ligt pas de mogelijkheid inbesloten van de inschakeling van theorie in het kader van technisch te realiseren doeleinden.

Blumenberg resumeert als volgt (p. 348) het belang van het laat-Middeleeuwse nominalisme voor het ontstaan van de moderne wetenschap (en dus ook van de moderne cultuur): "Het rechtstreekse belang van het nominalisme voor de natuurwetenschap kan worden gezien als minimum in vergelijking met de positieve vondsten die men in de tijd tussen Copernicus en Newton realiseerde; indirect echter is de wetenschappelijke vooruitgang in het begin van de Moderne Tijden zowel op de omverwerping van de aristotelistische dogma's (betreffende de kosmos en de natuur, en betreffende de mens en de kennis), als op de nieuwe legitimatie van interesse in de natuur gebaseerd - beide factoren houden fundamenteel verband met het nominalisme".

Tot mijn verbazing ontdekte ik onlangs dat reeds in 1938 Heidegger tot verregaande gelijklopende opvattingen was gekomen in zijn opstel *De tijd van het wereldbeeld*. Volgens Heidegger is wetenschap noch *doctrina* noch *scientia*, noch *episteme*; geen moderne tijd noch moderne wetenschap zonder ontvoogding uit het christendom, zonder een nieuw-soortige subjectiviteit, een Cartesiaans Cogito, enzovoort⁵.

De wetenschap kan niet ontluiken tenzij in een welbepaalde culturele context. Toch is het ook waar dat, eens zij er is, zijzelf de cultuur ingrijpend gaat wijzigen, omdat de geestesgesteldheid, die haar draagt, en de techniek, die met haar verbonden is, meer en meer om zich heengrijpen. Men kan de opmars van de wetenschap en van haar belang in het gehele veld van de cultuur enigszins vergelijken met de opmars van de door wetenschap en techniek gedragen 'Westerse beschaving' in de ontwikkelingslanden: de superioriteit is zo overdonderend dat alles wat tot de oude cultuur behoort wel in discredit moet lijken te komen? In onze eigen cultuur is die opmars in de achttiende eeuw zelfs op veel enthousiasme onthaald en wekte zij grote verwachtingen.

In de Verlichting staat een universeel weten op het programma dat "alles voor allen" zou bieden⁶: men streeft naar een 'encyclopedisch' weten dat tegelijk *paideia*, opvoeding van de mensheid zou zijn. In de woorden van F. Schalk verwacht men van de wetenschap "dat zij de mensen 'aufklärt', vrij maakt en hen meer mogelijkheden en macht in de maatschappij verschaft"⁷. De wetenschappelijk-technische vooruitgang wordt het voorbeeld, het *model* van een algehele bevrijding van externe hinderpalen en taboes die mede door wetenschap en techniek moet worden verwezenlijkt. Het ideaal van het 'zelf denken' (Kant) (dat elke culturele inkadering doorbreekt en in hoge mate onafhankelijk is van morele en religieuze waarden) komt model te staan voor het ideaal van het autonome handelen, van een algehele progressieve en cumulatieve emancipatiebeweging. Zonder dit model kan

aan de vooruitgangsgedachte van de Verlichting moeilijk inhoud en betekenis worden gegeven: "Het *onbetwistbaar* cumulatief succes van de wetenschap brengt het beeld voor de geest van een lineaire, voortschrijdende beweging in de richting van een einddoel dat dan de objectieve, absolute waarheid zou zijn. Dit beeld wordt nog versterkt door de manipulatieve mogelijkheden van de moderne techniek die uit het wetenschappelijk denken voortvloeien. De vooruitgang van wetenschap en daarmee verbonden technologie brengt gemakkelijk het denkbeeld tot stand dat de betekenis van het leven voor individu en gemeenschap ligt in de geleidelijke overwinning van de externe hinderpalen die de spontane zelfontplooiing belemmeren. Daarom is er een nauwe band tussen de vooruitgangsgedachte en de emancipatiegedachte. Het ideaal van 'zelfdenken en zelfwillen' wordt dan opgevat als de bevrijding van zogenaamde externe cultuurbepaalde normen en restricties"⁸.

Het kon niet uitblijven dat de verlichte geest er toe zou komen te denken dat de menselijke natuur zelf vanuit technisch-wetenschappelijk oogpunt zichzelf zou kunnen benaderen en in handen nemen. Niets mocht een dergelijk programma, zo nauw verbonden met de technisch-wetenschappelijke mentaliteit zelf, in de weg staan. Daarom is reeds Maupertius, een van de verlichte geesten aan het hof van de verlichte Pruisische Koning Frederik de Grote van oordeel dat niets de vooruitgang van de wetenschap mag hinderen, zelfs niet de huiden voor experimenten op levende personen⁹.

De Maupertius van vandaag heeft verschillende gezichten: een ervan is dat van de socio-bioloog met zijn poging tot zuiver technisch-wetenschappelijk management van de menselijke natuur. We ervaren nu al tot welke gevolgen zo'n irrationele¹⁰ poging-en zowel op individueel als op sociaal-politiek vlak leiden. Een artikel in *Time* van 19 januari 1987, gewijd aan ethische problemen in verband met de artificiële inseminatie, leenmoeders en dergelijke vangt aan als volgt: "De tweede helft van de twintigste eeuw is vol van ongemakkelijk stemmende koopjes en Faustiaanse verkoopsovereenkomsten. De een na de ander, zijn de meest intieme en geprivilegieerde zaken van het menselijk leven -sexuele relaties, conceptie, geboorte en dood- uitgeleverd aan de desacraliserende activiteit van wetenschap en van winstzoekerij. De resultaten mogen dan welkom zijn... Maar als we het saldo maken, stijgen de aanleidingen tot voorbehoud. Zelfs wanneer het verstand toestemt, huivert soms het hart".

Moderniteit en versnippering van de cultuur

Gesteld dat het ontstaan van wetenschap een nieuwe opvatting van theorie veronderstelt, een herwaardering van 'aardse' nieuwsgierigheid, een verandering in de noties zelf van realiteit, subject, object, het concrete, een nieuw verstaan van de natuur (als het homogene kader van mathematisch uitdrukbare veranderingen), - moet dan tegelijk ook worden *gestreden* tegen het oude?

De plaats die de wetenschap zich in de moderne cultuur heeft verworven, heeft zij mede te danken aan het discrediteren of transformeren van de betekenis van onderscheidingen die in de traditionele cultuur een onbetwiste rol speelden. Dit geldt niet alleen voor onderscheidingen zoals hoog-laag, zwaar-licht, zoet-zuur, dichtbij-veraf, gelijkend-niet gelijkend (waarbij een van de tegengestelden doorgaans een meer positieve affectieve waarde bezit dan het andere); het geldt vooral voor de esthetische, morele, religieuze onderscheidingen (orde-wanorde, mooi-lelijk, goed-slecht, heilig-profaan)¹¹.

Volgens Michel Foucault zijn het juist dergelijke 'antropocentrische' onderscheidingen die het weten in zijn geheel zelfs tot in de zestiende eeuw fundamenteel bepalen. De basiscategorieën van dit pre-moderne denken zijn dan: analogie, weerspiegeling, nabijheid, sympathie (antipathie)¹². Eens het weten zich van dit antropocentrisme ontvoogd heeft, bekwaam is op een neutrale, objectieve wijze de dingen te benaderen, verdwijnen die categorieën wel niet uit ons leven, maar worden ze als fundamenteel antropocentrisch gepercipieerd. Wij modernen worden (zoals middeleeuwen en zestiende eeuwse mensen) nog altijd getroffen door dubbelgangers en identieke tweelingen, door spiegelbeelden, door de fascinatie van het verre of de vervreemdende kracht ervan, enzovoort. Maar geen haar op ons hoofd denkt eraan met deze fenomenen wetenschappelijke conclusies te verbinden of ze als uitgangspunt voor onderzoek te nemen (zoals Paracelsus lijkt te doen die de gelijkenis tussen de vorm van de bladeren van een bepaalde plant en een of ander menselijk orgaan tot uitgangspunt maakte van geneeskundige experimenten). Ons getroffen worden door dergelijke zaken leert ons niets over de werkelijkheid, hoogstens is het een puzzel betreffende onszelf, betreffende het verschil tussen ons aanvoelen en ons kennen van de werkelijkheid.

De vorm van inzichtelijkheid, die we in het moderne denken aantreffen, heeft niets antropomorfistisch meer: het object van het zuivere denken is een vreemde, onvertrouwde, koude wereld "een boek geschreven in de taal van de mathematica, en waarvan de lettertekens de driehoek, de cirkel en andere geometrische figuren zijn"¹³. Deze wereld kan slechts voor de *koele, afstandelijke blik* verschijnen die

zich radicaal ontvoogd heeft van de inbedding in een overgeleverde, betekenisvolle context van menselijk leven en handelen en die haar resultaten laat ordenen op een zuiver mathematische wijze. Het verstand heeft zich afgescheiden van het hart (Pascal); of beter gezegd: de scheiding tussen hart en verstand bestond vroeger niet, ze is het product van de Moderne Tijd, door een Diepe Kloof gescheiden van het pre-moderne. Zij die aan deze kant van de grote kloof leven, kunnen zich niet echt voorstellen wat het betekent in een leefwereld te leven waarin een dergelijke scheiding gewoon niet bestaat.

Mensen pogen altijd op een of andere manier met de realiteit in het reine te komen. De mens van de Moderne Tijd doet dat in wat de Engelse filosoof-antropoloog-socioloog Ernst Gellner een soort "division of labour" genoemd heeft¹⁴: als men wil weten, doet men aan wetenschap; als men wil genezen, raadpleegt men een technicus (geneesheer). Maar *daarnaast* zijn er ook nog (opnieuw afgescheiden) de interesses in het schone, het goede, het goddelijke; deze 'noden' voldoet men in de kunst, de moraliteit, de religie (waar men er niet zo duidelijk lijkt in te slagen echte specialisten te hebben). De pre-moderne mens leeft niet in een dergelijke 'versnippering': in zijn leefwereld zijn er geen aparte domeinen, verbonden met gespecialiseerde interesses. In die zin zijn religie, moraal en kunst, zoals wij die als *aparte* domeinen kennen, moderne verschijnselen.

De pre-moderne situatie valt te vergelijken met de toestand in de zogenaamde primitieve culturen waarvan R. Horton zegt dat de manier van leven er door 'mixed motives'¹⁵ wordt bepaald. We vinden hier wel - soms zeer krachtige - pogingen tot verklaring en controle, maar deze pogingen staan niet los van wat wij niet-theoretische en niet-manipulatieve motieven zouden noemen en die (vanuit ons standpunt bekeken) met de eerste 'vermengd' worden. Wanneer daar een 'theoretisch' lijkend wereldbeeld bestaat, mag het niet bekritiseerd worden, omdat men zich op een diepersoonlijke wijze tot de theoretische entiteiten verhoudt. Theorie en verklaring behoren hier tot "entrenched discourse"¹⁶, ingebedde taaluitingen die men niet op het spel kan zetten zonder zijn eigen identiteit, en zijn relatie met de omgeving op het spel te zetten. In de culturele context van de Modere Tijd zijn wetenschap en techniek grotendeels 'extra-territoriaal', niet '-entrenched': zij kunnen hun gang gaan zonder dat de wetenschapper zich direct bedreigd voelt in zijn identiteit (dankzij de 'division of labour'). De wetenschapsmens is in zijn wetenschappelijke activiteit betrokken op objecten waarmee hij geen speciale verhouding heeft en die hem geen speciale eerbied inboezemen (het lelijke is voor de wetenschappelijke nieuwsgierigheid even interessant als het schone; slijm of schimmel even interessant als de mooiste roos).

De wetenschapsmens is gericht op betekenissen die hij zich in principe perfect eigen kan maken dank zij de theoretische verklaring die in principe perfect beslisbaar en mededeelbaar moet zijn ongeacht de culturele achtergrond. De betekenissen waarop men in kunst, moraal en religie gericht is, bezitten een totaal ander karakter (niet perfect eigen te maken, niet gekenmerkt door dezelfde beslisbaarheid en mededeelbaarheid). Of concrete esthetische, morele, religieuze betekenissen 'ons iets zeggen' hangt niet af van een voldoende mate van intelligentie, maar van een *vertrouwdheid* die door veranderende omstandigheden (dus door contingente factoren) in het gedrang kan worden gebracht (wat een andere godsdienstigheid dan de onze betekent, is wellicht niet echt te vatten voor wie niet in die godsdienstigheid is grootgebracht. Onlangs las ik een boeddhistisch gezegde dat deze 'incommensurabiliteit' goed uitdrukt: "Denk eraan: los van het samenvoegen van de handpalmen en het buigen van het hoofd, hou zou men (dit waarover het gaat in het boeddhisme) kunnen uitleggen?"

Wanneer wetenschap en techniek een geprononceerde, aparte plaats in de cultuur krijgen, lijkt dit gepaard te gaan met een versnippering van de menselijke interesse (in wetenschap, religie, moraal, kunst). Die interesses lijken zo verschillend van aard, zo onverzoenbaar, dat de eenheid van de cultuur lijkt verloren te gaan, en dat de vraag oprijst welke interesse de bovenhand moet krijgen. Deze laatste vraag lijkt niet louter technisch-wetenschappelijk oplosbaar, maar krijgt verschillende antwoorden naargelang de verschillende vormen van levenservaring die in de moderne samenleving worden ontwikkeld.

Reakties: van 'nouvelle alliance' tot Humeaans 'postmodernisme'

De situatie waarin de moderne mens zich bevindt, wordt gekenmerkt door een soort 'versnippering' van onderling onafhankelijke interesses, waarin de mens zich beurtelings engageert. Het is onvermijdelijk dat de moderne mens een oplossing poogt te zoeken voor deze situatie: van bij het begin van de Moderne Tijd zijn verschillende soorten antwoorden ontwikkeld¹⁷.

Een metafysische illusie

De meest gangbare reactie, het herstel van een soort eenheid door de metafysica, wordt door M. Horkheimer als volgt beschreven: "Het openbare bewustzijn van het burgerdom en zijn wetenschap hebben nog nooit waarlijk bij elkaar gepast. De religieuze idee van een oorspronkelijk vastgestelde orde van alle dingen, waarin ook de mens zijn vaste plaats heeft, is reeds in de wetenschap van de

zeventiende eeuw prijsgegeven. Op de meest beslissende plaatsen zijn de systemen van de metafysica gelapt met pure meningen, onwaarschijnlijke beweringen en verkeerde gevolgtrekkingen. Ze drukken het tegenstrijdige bewustzijn van de algemeen ontwikkelden naar zijn verschillende gedaanten uit". "De wetenschappelijke kennis van het tijdsbestel wordt formeel juist geacht; tegelijkertijd houdt men vast aan metafysische opvattingen. De wetenschap als spiegel van de zinloze realiteit in natuur en maatschappij liet de onbevredigde massa en het denkend individu in een gevaarlijke en vertwijfelde toestand achter en zonder een overkoepelende ideologie kan men het noch in de eigen psychische noch in de openbare huishouding stellen. Zo hield men beide, wetenschap en metafysische ideologie naast elkaar staande. Het gehele nieuwere denken heeft zich met deze tegenstrijdigheid bezig gehouden"¹⁸.

Hoe Horkheimer de zaken ook verder mag zien, met deze interpretatie kan ik het in elk geval eens zijn. De moderne mens lijkt doorgaans niet bekwaam in een soort verbrokkeling van aandacht (interesses) te leven. De wetenschappelijke visie met haar objectiverende blik, haar hang naar steeds nieuwe inzichten, biedt naar het aanvoelen van velen geen veilige en stabiele context waarin men zijn leven op een zinvolle manier kan situeren. De 'onttovering' van ons wereld- en mensbeeld, teweeggebracht door de nieuwe wetenschap, moet kost wat kost vervangen worden door een nieuwe 'betovering', zonder dat men daarbij bereid is de wetenschap op te geven. De meest grandioze poging om de 'onttovering' te bemeesteren in een nieuwe 'betovering' is ongetwijfeld het metafysisch systeem van Hegel.

De wetenschappelijke visie van een wereld waarin de mens zijn centrale plaats verliest en een vergankelijke gril wordt van de evolutie op een kleine uitdovende ster in het onmetelijke universum, - deze visie is ook nu nog niet aanvaard; nog veel minder de objectiverende visie op de mens zelf als een uiterst gecompliceerd organisme dat in principe totaal fysiologisch verklaarbaar zou zijn. Het verlangen naar een nieuw antropocentrisme leidt tot een 'metafysische inkadering' van de wetenschap die - zoals iedereen weet - van bij het begin (Descartes, Malebranche, Leibniz,...) verschillende vormen zal aannemen.

Een van de laatste vormen - erg in de mode - is deze van een metafysica die zich paradoxaal genoeg op de wetenschap zelf en op in haar verlengde liggende speculaties beroept om het betoverende antropocentrische beeld in ere te herstellen: de mens, uitbloei van het leven op deze planeet is wel degelijk het centrum waarop alles gericht is. (Aldus ontstaat er *een nieuwe alliantie* tussen wetenschap en religie, een nieuwe verzoening tussen de natuur en de mens). Dat menselijke gedragingen een niet-stoffelijk principe veronderstellen hoopt men in de 'mind-

brain-research' zelf aan te tonen. De wetenschap zelf zal het beeld van een Knus Universum en van de uniciteit van de mens terug in ere herstellen; zij zal ook bijdragen tot een grotere beheersing van de natuur (en tot op zekere hoogte van onszelf); de angstwekkende mogelijkheid van steeds andere wetenschappelijke innovaties wordt ondervangen door de realistische wetenschapsfilosofie die het geloof moet funderen in een vaste kern van waarheid die steeds dichter wordt benaderd (zodat men kan geloven dat de nieuwe 'prettige' inzichten van de wetenschap in de toekomst niet fundamenteel zullen ontkracht worden).

Met Horkheimer lijkt mij deze 'metafysische' oplossing van de problematiek fout te zijn; om twee redenen: Eerst en vooral bevat deze oplossing een miskenning van de wetenschap. De wetenschap wordt hier gebruikt om een vooraf gegeven beeld of visie te bevestigen, terwijl het juist tot haar wezen behoort de realiteit te *verklaren* in telkens nieuwe verklaringspogingen. De metafysicus herleidt de wetenschap tot een gedachtenconstructie die ons een stabiele en veilige context moet bieden waarin wij kunnen leven. Op die manier kan de wetenschapsmens zijn taak van een meedogenloos kritische poging tot verklaring van de fenomenen niet uitvoeren. Het verlangen dat de wetenschap zelf een indeterministische eerder dan een deterministische visie zou bevestigen, dat zij de unieke plaats van de mens in het universum eerder dan verlorenheid van de mens in het oneindige universum zou bevestigen - dit verlangen is fundamenteel onwetenschappelijk (onverenigbaar met die speciale soort nieuwsgierigheid die onderliggend is aan het wetenschappelijk zoeken).

(Deze 'oplossing' bevat ook een miskenning van de zingevende interesse, dat wil zeggen van de interesse van de mens om een context te vinden waarin hij op zinvolle wijze zijn leven kan situeren. Zinvolheid veronderstelt een zekere *transcendentie* van die context ten opzichte van onze verlangens, een onafhankelijkheid van het zinvolle ten opzichte van wat de mens uit zichzelf kan tot stand brengen en bedenken. Welnu, de metafysica tendeert ernaar de zin in te zien als iets dat onze verlangens fundamenteel bevredigt, de transcendentie te zien als iets dat niet *echt* transcendent is daar zij altijd gedacht wordt als de vervulling van ons streven naar zin (het transcendente wordt gedacht vanuit de immanentie).

Betovering via onttovering

Er is echter ook *een andere, weinig voorkomende reactie* mogelijk op deze existentiële problematiek waarmee de moderne mens geconfronteerd wordt. Hier gaat men de 'betovering' paradoxaal zoeken *dank zij de 'onttovering'*. De wetenschappelijke *activiteit*, de mateloze poging tot inzicht in een kosmos die er

niet is voor ons, (noch er is om ons te pesten!) produceert zelf een quasi-religieuze beleving, die ons confronteert met een *radicale* transcendentie.

Reeds in de zeventiende eeuw wordt deze reactie ontwikkeld door Spinoza (en in onze eeuw vindt men gelijkaardige reacties bij denkers die zich met Spinoza zeer verwant voelen, zoals Einstein en Russell). Spinoza ziet de wetenschappelijke kennis (die volgens hem haar oorsprong vindt in de rede, gesteund door de wetenschappelijke ervaring) als de tegenpool van een 'ideologische', antropocentrische en finalistische kijk op de wereld en op onszelf. Einstein vertelt in zijn intellectuele autobiografie dat de wetenschappelijke arbeid voor hem een soort morele *overstijging* betekent van de alledaagse beslommingen en zorgen met hun egocentrische gerichtheid op het eigen geluk: in de wetenschap is een gerichtheid aanwezig op iets dat met *ons* nut, *ons* geluk niets meer te maken heeft (het universum en zijn oneindig ingewikkelde structuur)¹⁹.

Maar hoe moet het dan met ons gelukstreven? Spinoza acht het mogelijk in die mate op te gaan in de *activiteit* van de rede dat wij daarin een soort superieure bevrediging vinden. Deze bevrediging krijgt bij hem een quasi-religieuze of mystieke betekenis in de intuïtieve kennis die niet losstaat van de redelijke kennis. De intuïtieve kennis brengt ons in contact met een radicale transcendente context, de Natuur als substantie die alle modi of eindige zaken oneindig overtreft. De intuïtieve kennis mag zeker niet worden opgevat als een super-wetenschappelijke kennis: ze is veeleer van de aard van een religieuze of mystieke ervaring die niettemin iets met wetenschappelijke activiteit te maken heeft. Ze is de *ervaring* van de transcendentie van de Natuur die men *plots* naar *aanleiding* van de wetenschappelijke activiteit kan hebben en waarin men de Natuur als de totaal niet op de mens gerichte context van alle gebeuren ervaart, *ook* van de eigen wetenschappelijke activiteit waarin de wetenschapper zich uitleeft. Transcendentie-ervaringen veronderstellen een schok-ervaring van *discrepantie* tussen wat ons bezighoudt en de context waarin dat zich situeert: een ervaring van *vertigo*. Dit is het geval in de intuïtieve ervaring die uitmondt in een 'intellectuele liefde tot God' - een God die ons niet echt kan beminnen, maar indifferent staat ten opzichte van wat ons het meest bezighoudt²⁰.

In zijn *Prisons* beschrijft Russell de spinozistische intuïtie of contemplatieve kennis als volgt: "... de contemplatieve visie: ten dele wat droevig, ten dele vervuld van een eerbiedwaardige vreugde, geheel prachtig, geheel verheven: de visie van al de tijdperken van de aarde, de diepten van de ruimte, en de hiërarchie van de eeuwige waarheden, samenhangend in een weerspiegeling in een geest wiens bestaan eindigt wanneer de kennis nauwelijks in hem voet heeft gevat"²¹.

In een dergelijke intuïtieve ervaring zijn wij bekwaam de sterfelijkheid zelfs van onze rede te aanvaarden in een momentane, paradoxale verzoening. Deze spinozistische religiositeit werd onlangs door een commentator gekarakteriseerd als een soort *verering* van de schrikwekkende zijde van de natuur die *alles*, ook wat ons het meest interesseert, herleidt tot een vluchtige en toevallige episode in de eindeloze opeenvolging van de dingen²².

Een beamende fundamentele passiviteit

Er is nog *een derde vorm van reactie* van de moderne mens ten opzichte van de verbrokkeldheid van de cultuur, een derde manier om de verhouding te bepalen tussen de koele blik en het zoeken naar echt geluk. Deze reactie is noch een poging tot een (metafysisch) herstel van de verloren gegane eenheid, noch een poging om in en via de wetenschappelijke activiteit tot een transcendentie-beleving te komen. Ze bestaat in het aanvaarden van de breuk tussen kennen en zingeving: het theoretisch kennen kan de verlangens van het hart niet echt bevredigen (tenzij in uitzonderlijke gevallen) en heeft dus zijn grenzen; vanuit een rationele analyse van het verschil tussen verstand en hart, kan men op een rationele manier de grenzen van de rationaliteit aanduiden. In deze reactie poot men in de cultuur zowel de ruimte open te houden voor de ongebreidelde zoektocht van de wetenschap, als de eigenheid van kunst, moraal en religie (tegenover de wetenschap) te vrijwaren.

Deze derde reactiemogelijkheid betekent een 'dubbelzinnige' verhouding tot het programma van de Verlichting: enerzijds wordt de nieuwsgierigheid aanvaard die de basis is van de wetenschap, en die geen enkel object, zelfs niet de mens, onberoerd laat; anderzijds worden moraal, kunst en religie aan de greep van het zelfdenken onttrokken (ze zijn immers geworteld in de sensitiviteit). Deze fundamentele dimensies van het menselijk bestaan ontsnappen aan de greep van de zuivere autonome activiteit van de rede (en van de wil): in deze dimensies worden wij in beslag genomen door betekenissen waartegenover wij grotendeels passief zijn, waaraan wij ons niet zomaar kunnen onttrekken, en waardoor ons handelen (onze wil) wordt gedreven. Het bewustzijn van deze fundamentele passiviteit, verbonden met een beaming van de betekenissen die ons leven bepalen, - dat is de derde mogelijkheid van een houding of configuratie die ook weer slechts in de Moderne Tijd kan ontstaan: *het conservatisme*.

Deze geesteshouding treffen we opnieuw relatief vroeg aan: reeds in de achttiende eeuw, met onder meer David Hume en Edmund Burke²³. Varianten hiervan zijn vandaag te vinden in de filosofie van Wittgenstein, Strawson en Heidegger. Het conservatisme betekent geen afwijzing van de wetenschap: Hume gaat er prat op Newton nog te willen overtreffen door het creëren van een geunificeerde

wetenschap (bij hem de vorm aannemend van een Menswetenschap), en door het propageren van een meedogenloos kritische ingesteldheid (bij hem leidend tot een zeker scepticisme niet alleen ten opzichte van de metafysica, maar zelfs ten aanzien van de natuurwetenschap). Hoewel Hume de wetenschap geenszins afwijst, kan volgens hem de mens toch onmogelijk alleen maar de zuivere wetenschapper zijn (die in een zoeken naar totale ontvoogding ook de basis wil zijn van alle eigen strevingen). Integendeel. De wetenschap wortelt volgens Hume zelf in een passie, de *curiosity*, die de oorsprong is van het ongebreidelde streven naar waarheid (love of truth)²⁴. Het probleem voor de moderne mens is te leren leven met de ontluisterende *visie* op de wereld en op zichzelf die aan deze nieuwsgierigheid ontspruit, en een antwoord te vinden op de *praktische* problemen waarmee deze nieuwsgierigheid ons confronteert. De vragen zijn dan: hoeveel speelruimte geven aan de realisatie van die passie in verhouding tot andere waarden? hoe moreel en politiek reageren op de mogelijkheden tot effectieve interventie in de natuur (en in onze eigen natuur) die door de wetenschap worden geboden (denk aan de ontwikkelingen in de micro-biologie)? hoe de onderwaardering tegengaan van onze andere waarden, en zelfs hun ondermijning die *de facto* met de enorme ontwikkeling van wetenschappelijke inzichten en techniek verbonden is?

De conservatief weet dat er geen definitief antwoord kan zijn op deze problemen: wij beslissen immers niet zelf hoever we ons met onze waarden engageren. De harmonisering van waarden is niet iets dat in een soort technische berekening kan tot stand worden gebracht. Het is dus a priori onbeslisbaar hoeveel 'plaats' in de cultuur voor het wetenschappelijk-technisch project moet worden ingeruimd. Zolang er enthousiasme bestaat voor dit project, zal dit onvermijdelijk zijn gang gaan en altijd maar nieuwe eisen stellen. Men kan alleen maar hopen dat andere waarden dan wetenschappelijke nieuwsgierigheid of technisch kunnen met evenveel enthousiasme kunnen en zullen worden nagestreefd. Een *rechtstreeks* willen propageren van waarden is contradictorisch omwille van de passiviteit aanwezig in de waardenbeleving. De situatie zal altijd moeilijk blijven, daar het verlangen naar geluk maar al te gemakkelijk verward wordt met een verlangen naar genoegdoeningen die bij uitstek voldaan kunnen worden door het manipulatieve kunnen dat met wetenschap is verbonden²⁵.

Hoe staat men in het perspectief van deze derde reactiemogelijkheid tegenover het 'ontluisterende' beeld van onszelf en van de natuur waarmee de wetenschap ons confronteert? Hume twijfelde niet echt aan de wetenschappelijke visie op de mens geïnterpreteerd als een uiterst gecompliceerde, maar toch gedetermineerde machine (of organisme). Maar hoe kon Hume de wetenschappelijke mensvisie met die andere visie op onszelf verzoenen die wij onvermijdelijk lijken

te moeten hebben wanneer wij anderen en onszelf moreel bejegenen? Morele oordelen uitspreken betekent immers verantwoordelijkheid en vrijheid aan onszelf en anderen toeschrijven. Hume lost dit probleem op, niet door iets af te dingen op de wetenschappelijke visie, maar door de aandacht te vestigen op de bron van de morele visie op onszelf en andere personen; deze bron is niet het verstand, maar de sensibilliteit. Morele oordelen kunnen niet als theoretische oordelen worden begrepen; zoals theoretische oordelen, hangen zij niet af van theoretische concepten die aan de ervaring moeten worden getoetst en die wij voortdurend moeten kunnen opgeven voor betere. Morele begrippen en morele oordelen daartegenover zijn de uitdrukking van diepgewortelde attitudes die wij onvermijdelijk tegenover onszelf en anderen aannemen²⁶. Zolang wij morele houdingen tegenover onszelf en anderen ontwikkelen - en hoe zouden wij deze kunnen opgeven, zonder in een ander soort wezen te veranderen - zullen wij onvermijdelijk morele concepten en oordelen hanteren, hoe tegenstrijdig met wetenschappelijke inzichten die ook mogen lijken. Gezien *de aard* van onze morele concepten en oordelen, die fundamenteel nooit zuiver beschrijvend of verklarend zijn, maar eerder normatief, is er geen echt logische tegenstrijdigheid met de wetenschappelijke oordelen en begrippen over de mens²⁷.

Dit wil niet zeggen dat er niet een zekere onverzoenbaarheid tussen het wetenschappelijk gezichtspunt en het morele gezichtspunt is, maar - volgens Strawson - is deze spanning geen logische, maar een psychologische spanning: wij kunnen psychologisch niet *tegelijk* een wetenschappelijke, koele blik hebben op de anderen en een geëngageerde, morele blik, waarin we de andere als *persoon* en niet op een objectiverende manier bejegenen²⁸. Deze psychologische spanning is met de spanning die de mens ondervindt vergelijkbaar wanneer hij door een ander op een objectiverende manier wordt behandeld, bijvoorbeeld als een te herstellen organisme, terwijl hij zichzelf onmogelijk louter op die manier kan percipiëren. Dit zijn spanningen die *in het leven* moeten worden opgelost en niet in de theorie.

Hume is er zich van bewust dat de mens niet van het ontluisterende beeld van zichzelf houdt waarmee de nieuwe wetenschap hem confronteert. Hij pleit niet voor een ontkenning van die mogelijkheid van ontluistering. Dat is niet nodig; wij hoeven niets te vrezen, want de wetenschap zal nooit echt de diepgewortelde attitudes, die wij tegenover onszelf en anderen aannemen, kunnen uitschakelen, integendeel zelfs. De wetenschappelijke nieuwsgierigheid vereist zelf dergelijke attitudes tegenover zichzelf: ze is slechts mogelijk in een persoon die *zichzelf* wil zijn *in* de activiteit van het wetenschappelijk onderzoek; dat zal *zijn* manier zijn om in zijn leven het geluk na te streven - misschien zelfs *zijn* manier om zichzelf te bedriegen.

Het bestaan van een wetenschappelijke visie op natuur en mens, en de daarmee verbonden 'division of labour', kan echter niet zonder enig effect op onze on-vernijdelijke, diepgewortelde attitudes zijn, ook al kan ze deze niet zonder meer vernietigen. Het lijkt erop alsof de beleving van de geheimzinnige, majestatische en koele pracht van de volle maan in een onbewolkte nacht niet dezelfde kan zijn, eens men weet dat de maan niet méér is dan een enorme steenmassa. Daardoor, door dat weten, wordt die beleving echter niet onmogelijk, ze wordt er enigzins anders door, wellicht gekenmerkt door een vreemde ontroering. De confrontatie tussen de naakte waarheid van de wetenschap en de visies van de dingen zoals het hart ze ons reveleert, kan niet leiden tot het *en bloc* opgeven van die visies en hoeft niet te leiden tot het verwerpen van de wetenschap. Volgens Hume kan deze confrontatie leiden tot "a more delicate pleasure"²⁹, dat met het besef van de onmogelijkheid om tot een perfect sluitende visie te komen verband houdt, een besef dat ons niet droevig stemt, maar vreugdevol, in een soort aanvaarding van onze situatie (aldus leidend tot iets dat belangrijker is dan waarheid en perfecte samenhang: wijsheid omtrent de *conditio humana*).

Slotwoord: Woody ALLEN

Dergelijke inzichten zijn niet het privilege van filosofen: in de filosofie komen ze trouwens eerder zelden voor, daarbuiten iets meer. Op het einde van zijn bekende film *Anie Hall* vertelt Woody Allen aan zijn publiek de volgende 'oude mop'. Een man komt bij een psychiater en zegt: "Dokter, mijn broer is gek. Hij denkt dat hij een kip is." Waarop de psychiater zegt: "Wel, waarom breng je hem niet naar een instelling?" En de man: "Ik zou wel willen, maar ik heb de eieren nodig." Woody Allen voegt eraan toe (in mijn parafrase): onze attitudes tegenover anderen en onszelf zijn vanuit een bepaald oogpunt bekeken onredelijk, gesteund op allerlei 'illusions'; maar we kunnen er niet buiten, want 'we hebben de eieren nodig'.

Noten

* Lezing gehouden voor het Centrum voor Wijsbegeerte van de UFSAL te Brussel op 24 januari 1987.

1. Zie: Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (translated by R.M. Wallace), Cambridge (Mass.), MIT Press, 1983 (vooral: Part III, 'The 'Trial' of Theoretical Curiosity').
2. Zoals door de Renaissance filosoof Giordano Bruno.

3. Deze omschrijving van nieuwsgierigheid doet denken aan Hume's 'definitie' van wetenschappelijke nieuwsgierigheid: cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, II, III, sect. X.
4. Het citaat is van T. Hobbes, *The English Works of* -. Vol. III, Reprint 2, Scientia Verslag Aaken, 1966, p. 45 (mijn vertaling).
5. Cfr. M. Heidegger, *De Tijd van het Wereldbeeld* (Vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien door H.M. Berghs), Tielt-Bussum, Lannoo, 1983.
6. De formule komt van F. Schalk (specialist van de Verlichting), *Studien zur Französischen Aufklärung*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977², pp. 63.
7. F. Schalk, o.c., p. 64.
8. A. Burms en H. De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen*, Leuven-Assen, Leuven Univ. Pers - Van Gorcum, 1986, p. 16.
9. H. Blumenberg, o.c., p. 411.
10. Deze pogingen tot self-management zijn irrationeel, omdat ze een soort praktische contradictie insluiten: enerzijds veronderstelt men dat men ten opzichte van de eigen natuur een zuiver technische-wetenschappelijke houding kan aannemen (als tegenover iets dat inschakelbaar is in een streven naar een extern doel); het feit dat men zichzelf wenst te veranderen, te realiseren, wijst er echter anderzijds op dat men zichzelf heel erg *au sérieux* neemt, dus helemaal niet echt neutraal benadert.
11. De ondermijning van de eerste soort onderscheidingen is te vinden onder meer in het werk van de wetenschapper Galileï; deze van de tweede soort onderscheidingen in het werk van de filosoof Spinoza (cfr. zijn *Ethica* I, Appendix).
12. Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Parijs, Gallimard, 1966, Hfst. II.
13. Aldus Galilei in zijn 'Il Saggiatore', geciteerd door J.-T. Desanti in: *La Philosophie du Monde Nouveau* (XVIe et XVIIe siècles), F. Chatelet (ed.), Paris, Hachette, 1972, p. 88 (mijn vertaling).
14. Cfr. E. Gellner, *Legitimation of Belief*, London, Cambridge University Press, 1974, p. 158; p. 162.
15. Cfr. R. Horton, *African thought and Western Science*, in: B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1977, p. 160.
16. Een term van E. Gellner uit *Legitimation of Belief*, p. 158.
17. Het eerste antwoord, dat van het strikte Verlichtingsdenken, heb ik reeds vermeld (en bekritiseerd) op het einde van punt 1 van deze lezing.
18. De vertaling van deze citaten uit M. Horkheimer, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik* (1937), is van de hand van E. Bekius: cfr. C. Brunner, *Het fiktieve Denken* (Inl., samenstelling en vertaling door E. Bekius), Assen, Van Gorcum, 1984, p. 81 en p. 188.
19. Cfr. P.A. Schilpp (ed.) *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, La Salle, Ill., Open Court (etc.), 1970, pp. 3 vgl.
20. Cfr. B. Spinoza, *Ethica* V, Stelling 19.
21. Het citaat staat in: K. Blackwell, *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell*, London, Allen en Unwin, 1985, p. 142 (mijn vertaling).
22. Cfr. T. Sprigge, *Theories of Existence*, Penguin Books, 1984, p. 158.
23. Cfr. A. Burms en H. De Dijn, o.c., p. 13.
24. Cfr. noot 3.

25. Vandaar de beroemde uitspraak van Heidegger in zijn *Der Spiegel*-interview van 1966: "Enkel een god kan ons redden".
26. Cfr. D. Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, Appendix I.
27. Deze verdere ontwikkeling van Hume's positie is te vinden in: P.F. Strawson, 'Freedom and Resentment', in: idem, *Freedom and Resentment*, London, Methuen, 1974, pp. 1-25.
28. Cfr. A. Burms en H. De Dijn, *o.c.*, p. 53.
29. Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Introduction.