

MODERNE PARADOXEN

Erik Meganck

Van Jacques Derrida hebben we vernomen hoe de metafysica werd ingezet en zich in stand heeft gehouden dankzij een primaire verdringing. Derrida had namelijk gezien dat voor de typisch metafysische voorkeur voor begrippen boven beelden, voor concepten boven metaforen, geen ‘objectieve’ grond bestaat. Daardoor krijgt die voorkeur het karakter van een beslissing. Dat karakter wordt evenwel verdrongen zodat die voorkeur kan worden gepresenteerd als een ‘evidentie’.

Datzelfde schema werd ook ingezet voor de legitimatie van de moderniteit. Die vond namelijk dat geschiedenis moest worden gelezen als vooruitgang. Of het nu gaat om evolutieparadigmata of groei modellen of de prioriteit van het ‘novum’, moderniteit was het product en de realisatie van vooruitgang. Daartoe diende al het niet-moderne als ‘primitief’ (mythisch, metafysisch, religieus, poëtisch, ...) weggezet. In plaats daarvan komt nu de wetenschappelijke rede – wat veel breder gaat dan het eigenlijke wetenschappelijke bedrijf en ook de moderne filosofie omvat die de wetenschap moet legitimeren.

De moderniteit heeft zich binnen die geschiedenis ingezet en gehandhaafd dankzij alvast drie verdringingsschema’s bovenop. Het eerste is de verdringing van heterogeniteit, de manifestatie van het andere *als anders*. Het gaat niet om een interventie vanuit een andere-dan-deze wereld, maar vanuit het andere-van-de-wereld. Het tweede is de verdringing van de ongeldige legitimatie van de wetenschappelijke rede. Dat betekent niet dat de wetenschappelijke rede fout zit, maar dat zij het statuut en het waarheidsgehalte van de wetenschappen onterecht verabsoluteert, overdraagt of vertaalt naar het ontologisch niveau dat daardoor ontkend wordt - zijnsvergetenheid. Het derde bestaat in de verdringing van het religieuze register van het denken. Ze verwijzen uiteraard alle drie naar elkaar, moderniteit vormt immers een coherente wereld. Deze verdringingen vormen samen nog geen voldoende voorwaarde tot moderniteit, wel een noodzakelijke. Ze zijn trouwens wellicht niet exhaustief.

Eerste paradox

Het religieuze denken staat, althans ogenschijnlijk, haaks op het rationele technowetenschappelijke denken. Maar toch valt het moeilijk om van een

tegenstelling te spreken. De relatie is complexer. Het is zelfs zo dat het rationeel-wetenschappelijke denken zelf niet geheel vrij is van religiositeit. Dat laatste verschijnt in de moderniteit dan wel als paradox – tenminste, als we er Mircea Eliade bijhalen.

“Voor de religieuze mens is *de ruimte niet homogeen*. [...] Laten we meteen zeggen, dat de religieuze ervaring van de in-homogeniteit van de ruimte een oer-ervaring weergeeft, die vergelijkbaar is met een ‘wereldgrondslag’. Het gaat niet om een theoretische speculatie, maar om een primaire religieuze ervaring, die aan alle wereldbespiegeling voorafgaat. Het is deze in de ruimte ontstane breuk die de wereldconstitutie mogelijk maakt, want hierdoor werd het ‘vaste punt’ onthuld, de centrale as van alle toekomstige oriëntatie. [...] De openbaring van het heilige ligt ontologisch ten grondslag aan de wereld. In de homogene en oneindige uitgestrektheid zonder enig aanknopingspunt en bijgevolg zonder enige *oriëntatie*-mogelijkheid, onthult de hiërofanie een absoluut ‘vast punt’, een ‘Centrum’.”¹

Wat Eliade hier schrijft wil ik filosofisch vertalen. Het gaat om een vertoog dat zich over dezelfde wereld buigt maar andere metaforen hanteert. Dit artikel heeft pas enige betekenis naarmate de overtuiging dat filosofie en theologie, weten en geloven geen tegenstanders zijn maar bondgenoten, verdedigbaar blijkt. Pas dan kan de filosofie haar eigen religieus gehalte ervaren en bedenken in haar eigen jargon met behulp van de metaforiek die denkers als Eliade aanreiken.

Eliade stelt dat een wereld zich pas aandient wanneer de tijdruimte door een ervaren heterogeniteit wordt getekend, ingezet, geïnstalleerd, geschapen. Dat heet of vereist een hiërofanie. Dat laatste vertaal ik filosofisch als de inbreuk van een ‘ander’ dat niet wordt ingelijfd, maar dat ‘anders’ en ‘buiten’ mag blijven – zonder dat daarom van een andere wereld sprake kan zijn: er is wereld, maar die is niet ‘gesloten’ voor het religieuze denken, anders dan voor het technowetenschappelijke denken dat vanuit een technologische motivatie naar een totaaluitleg streeft. De heiligheid van de hiërofanie zit hem in de heterogeniteit die een alteriteit vertegenwoordigt of instelt. Dat kan misschien nog het best worden verstaan als opening, te lezen in de (Engelse) werkwoordelijke wijs.² Er wordt wereld gesticht zonder dat die opening ertoe behoort. Het openen, openstaan, ontvankelijk zijn gebeurt wel *in* de wereld, maar opening is niet *van* de wereld als een inherente structuur of interne dynamiek. Opening kan dus niet wetenschappelijk worden bestudeerd of technisch worden bemeesterd. Om een Heideggeriaans onderscheid te hanteren: het bereik van de wetenschappen en de techniek is het ontische: opening hoort tot het ontologische. Dat laatste bedenkt het gebeuren van het zijn, de gave van wereld. Het eerste laat zich in met wat zich binnen die wereld aandient, de zijnden dus. Dat laatste beperkt zich niet tot stoffelijke dingen, begrippen en beelden gelden ook als zijnden. Het (strikte, Cartesiaanse) onderscheid tussen stoffelijk en geestelijk wordt door de (radicale) hermeneutiek geproblematiseerd.

In elk geval richt een wereld niet zichzelf in. De wereld valt ons toe, leert

Heidegger. Wereld behoort niet tot de dingen, maar tot het gebeuren. Wereld is het gebeuren van zin, waardoor dingen kunnen verschijnen in hun onderlinge betekenis, in hun eindeloze verwijzing naar elkaar die het weefsel van de wereld vormt. Dingen dragen hun betekenis(sen) niet zomaar in zich, als ‘object-ief’. Ze krijgen betekenis waar en wanneer wereld gebeurt. We kunnen pas dingen ‘zien’ wanneer ze een betekenis hebben, wanneer ze in een betekenisgeheel (*Bedeutungsganze*) zijn opgenomen, in een wereld.

Nihilisme wijst op het gevaar van de absurditeit. De absurditeit bestaat uit zijnden zonder zijn, op het ‘ontbreken’ van wereld. De gave van wereld wordt ontkend. Maar zonder wereld geen denken, geen mensen. De mens bestaat pas bij het uitblijven van de totale zijnsvergetenheid, welk laatste ineens ook neerkomt op zijnsverlatenheid. Het zijn geeft wereld, of beter: het zijn *is* het geven van wereld. Dat zijn is zelf geen zijnde, geen instantie of entiteit, geen begrip of ding – weermom die ‘ontologische differentie’. Het kan pas zijn door geen zijnde te zijn. Het zijn hoort tot het niets, tot het element dat niets betekent voor de wereld – in dit geval voor de technowetenschap. Het zijn kan noch positief worden bepaald noch worden ‘ontpaald’; het hoort tot de orde van het verschil, van de differentie, van de alteriteit. Deze ‘ontologische differentie’ is de filosofische spiegel van Eliades heterogeniteit. De hiërofanie is dan de zijnsgeve zelf.

Dit loopt parallel met het bijbelse zondvloedverhaal (Gn 6:5-9:17). De wereld is een goddelijk initiatief volgens het eerste scheppingsverhaal. God ‘schept’ daarin niet alle dingen uit een vat ‘niets’ maar brengt orde aan in een eerdere chaos. Hij scheidt dag van nacht, licht en donker, zee en land, en ook het ‘water boven’ van de ‘wateren onder’. Als God wordt vergeten en hij de wereld verlaat – wat filosofisch op hetzelfde neerkomt – doet de mens zijn scheppingswerk teniet, komen de wateren boven en beneden weer samen, verliezen licht en donker, dag en nacht, zee en land hun betekenis en wordt alles zinloos, zonder oriëntatie. De zondvloed is een sterk beeld van het ‘ontbreken’ van wereld, van absurditeit.

Vandaar het belang van zogenaamde ecospiritualiteit. Het gaat om een herwaarderen van de aarde, van ons ‘gemeenschappelijk huis’ – naar de ondertitel van de encycliek *Laudato Si’* (2015). Deze herwaardering valt niet af te lezen uit de technowetenschappelijke rede. De huidige wereld waardeert de aarde niet, maar beschouwt haar als een stomme, ontginbare klomp met de mens als meester, gebruiker – misbruiker, verkrachter. De ecospiritualiteit behoort zoals elke ernstige spiritualiteit – dus niet bepaalde sectoren van *New Age* – tot de hedendaagse romantiek (zie onder). Ze drijft dus op spirituele tradities, levensbeschouwingen, religies en filosofieën.

Terug naar de heterogeniteit. Die beriep zich voorheen op een ‘andere’ wereld. Sedert Nietzsche is dat niet langer mogelijk. Maar de moderne metafysica, de technowetenschap, beging de fout deze wereld tot de ‘ware’ uit te roepen. Die dreigt zich dan weer te sluiten om of op te sluiten in haar ‘ware’ representatie. Goddelijk is de openheid van de wereld, dat wil zeggen de

ontvankelijkheid voor en de erkenning van hiërofanie. Daarom nog geen concrete, maar voor het gebeuren als wereldgrond. De moderniteit berust in een gebeuren ‘om niet’, *ex nihilo*, niet in een ideologisch gemotiveerde dialectiek met totaalrepresentatie als beginsel of principe, als eindtoestand of resultaat.

Wereld komt toe en is dus niet vooraf gegeven, als ‘ware’ wereld die haar waarheid ontleent aan een illusoire oorspronkelijkheid als in een buitentijdelijk begin-sel. Dat bedoelt Jean-Luc Nancy onder meer met “Er is geen zin van de zin, en dat is aanbidlijk!” Er is geen voorafgegeven entiteit, dialectiek of mechanica die het toekomen van wereld regelt. Dat gebeurt ‘om niet’. Wanneer Heidegger het heeft over een nieuw zijnsverstaan voorbij de metafysica, dan heeft hij het over een heel andere wereld die niet afleidbaar is uit de huidige. Zijn hoopvolle afwachting naar die wereld, die hij vertaalt naar filosofische waakzaamheid, berust in een grondvertrouwen dat de mens, het denken, nooit zonder wereld zal vallen. Voor Derrida gaat die hoop trouwens wat te ver en zouden we ons beter toeleggen op het ‘eindeloos eindigen’ van deze wereld.

Een hiërofanie is geen buitenaards wezen op bezoek, maar de oriëntatie van de wereld door de installatie van een centrum. Dit centrum is zelf geen locatie. Het betekent niets meer of minder dan *dat* de wereld een oriëntatie heeft, dat wil zeggen dat het gaat om, weerom, een betekenisgeheel waarin het denken een weg vindt zonder archeologische of teleologische referenties.

Die oriëntatie groeit – of wordt geschapen – uit de chaos, de absurditeit, het zinledige. Daarin verschijnt met name niets, zelfs niet Heideggers niets, en blijft elke betekenis uit. Dat wordt dan het absoluut en totaal homogene zijn. Daarin is elke oriëntatie onmogelijk, onder meer in de zin van: allemaal even mogelijk. Daar is geen wereld. Wereld veronderstelt immers heterogeniteit.

De huidige oriëntatie is de technowetenschappelijke. In de grote sectoren van de moderne wereld – energie, mobiliteit, informatie, handel, organisatie van het dagelijks leven ... – gaan we met de dingen om op technowetenschappelijke wijze. Wie ergens een technische oplossing aandraagt of een wetenschappelijke verklaring formuleert, dient zich daarvoor niet te verantwoorden. Elke andere oplossing of verklaring dient zich wél expliciet te legitimeren of wordt weggezet als ‘romantisch’ in al haar denigrerende connotaties.

Typisch voor de technowetenschappelijke rede is dat zij absolute homogeniteit van tijd en ruimte eist. De ene waarde voor de variabele t is niet anders dan elke andere, tenzij kwantitatief. Dat geldt ook voor ruimtelijke variabelen. De coördinaten x , y en z (en ...) verschillen alleen kwantitatief met elkaar. Van wetten als bijvoorbeeld $F=m*a$ wordt ook gezegd dat ze universeel gelden. Ze bevatten immers elke mogelijke kracht, massa en versnelling in elke mogelijke configuratie, zolang maar aan de verhouding in de formule wordt voldaan. Dat is zelf geen wetenschappelijke uitspraak, maar een filosofische. De universele geldigheid ligt niet in de formule besloten, maar wordt door de filosofie met die geldigheid meegegeven. De uitspraak “ $F=m*a$ geldt voor elke $[x,y,z,t]$ ” is geen wetenschappelijke maar een filosofische. Daarom, verder,

moeten dergelijke wetten niet alleen overal, maar ook altijd werken. Immers, er is niets speciaals aan vandaag; gisteren en morgen zijn principieel identiek - als we thermodynamische beschouwingen hier buiten beschouwing laten, hetgeen de redenering niet beïnvloedt. De homogeniteit belooft ons dus dat de krachtwet morgen ook nog geldt, ook al zit die garantie niet in de formule zelf en is ze weerom filosofisch. De variabelen in deze paragraaf gelden in de wereld en horen tot het ontische; geldigheid, universaliteit en garantie betreffen de wereld, de technowetenschap, en zijn dus eerder ontologisch.

Dat betekent dat voor de moderniteit de homogeniteit heilig is. De profanatie of desacralisatie van tijd en ruimte is sacraal. Elke heterogeniteit dient opgekuist. Die wereld heeft geen andersheid, geen enkele alteriteit. Dat wordt verzekerd door enerzijds de Fransen die in 1799 een platinum staaf deponeerden die als norm moest dienen voor de bepaling van afstanden in meter; anderzijds de GMT (Greenwich Mean Time) waarmee de Engelsen de hele aarde indelen in tijdzones. Door het observatorium in London loopt de meridiaan waar 00.00u en 24.00u samenvallen.³

Vanwaar komt die homogeniteit? Eerst wat de ruimte betreft. Stap voor stap werden de schotten tussen het bovenmaanse en het ondermaanse geslecht. Petrarca trok in april 1336 de Mont Ventoux op en vond het landschap daar net zo verleidelijk als beneden. Niks speciaals, niks goddelijks. Gewoon, dezelfde natuur maar dan anders. Sommigen zien deze eerste toeristische bergtocht als de geboorte van de moderniteit. In april 1961, 625 jaar later, verlaat Joeri Gagarin de aardse dampkring. Hij getuigt dat hij 'daarbuiten' God nergens is tegengekomen. Gelukkig maar, zou ik zeggen. Wat de tijd betreft, helpt de term secularisatie ons vooruit, hoewel over de betekenis daarvan nog steeds geen unanimititeit bestaat. Eén bepaling, geïnspireerd door Karl Löwith en Jean-François Lyotard, stelt dat de heilsgeschiedenis is ingedaald in de wereltijd. De eschatologie krijgt daar een houdbaarheidsdatum.

Nochtans is de installatie van een onherleidbare alteriteit volgens Nancy juist de centrale ambitie van het christendom geweest. De moderniteit is dus tegelijk de bevestiging van het christendom, als haar afkomst, én de ontkenning of verdringing ervan. Dat laatste vindt plaats in de installatie van het systeem van de objectiviteit. Hieruit volgt de 'onaantastbaarheid' – heilig in de zin van 'immuun' – van het systeem van de objectiviteit. De homogeniteit wordt dan de 'cartesiaanse' garantie voor correctheid. Wat kan worden geherformuleerd, gereduceerd, gesteriliseerd tot de categorieën van deze homogeniteit, geldt als waar. In dat systeem wordt de heterogeniteit als afkomst verloochend en vervangen door de notie van de moderniteit als de periode van de ultieme waarheid. De wetenschap is de laatste fase in de opgang van de mens omdat zij de werkelijkheid vat in haar ware, diepste aard.

Het *ex nihilo* toebedeeld worden van wereld wordt dan het resultaat van een al even objectieve (immanente, niet heterogene) dialectiek die de geschiedenis stuurt. Die dialectiek, tot dan toe een schema uit de logica, wordt ineens een

historisch schema dat de moderniteit over haar afkomst spant om zo van die heterogeniteit een absolute ‘voltooiing van het zelf’ te maken. Die vooruitgang, die homogeniteit tegenspreekt, wordt gered door het concept van de uitzuivering. Homogeniteit wordt dan voorgesteld als inderdaad het eindresultaat van een systematische sterilisatie van het denken. Heterogeniteit blijkt dan een historische vergissing te zijn, een noodzakelijk kwade oorsprong. Moderniteit is dan het succesvolle resultaat van een systematische opruiming van het transcendent. Vele secularisatiemodellen bezondigen zich aan dit moderne schema, ook al ontkennen sommigen – zoals Gianni Vattimo – dat.

Een verdere paradox legt dus bloot hoe de moderniteit geschiedenis als vooruitgang nodig heeft. In termen van deze eerste paradox: tijd is hier geen neutrale, universele variabele. Hier is sprake van een wetenschappelijke archeologie en eschatologie. Het eerste is de onwetende wereld van voor Thales van Milete; het tweede de totaaluitleg als de definitieve ontplooiing van de wetenschap en de ultieme openbaring van de volle betekenis van het zijnde. Die geschiedenis betreft geen mythisch verleden vol verhalen maar een objectief proces, een rationeel schema waarvolgens de rede systematisch veld wint – door dialectiek of uitzuivering.

Een absoluut voltooid zelf is een totaal. Dat contrasteert met de thematisering van het oneindige door de moderne romantiek. Die romantiek verwierf dan uiteraard de alleenvoogdij over de transcendentie. Dat laatste was dan niet langer een andere wereld, maar het doorbreken van de rigide, stiele wetten van deze wereld in het mysterieuze, meerzinnige, onbewuste en zo meer. De romantiek wordt dan tevens het element waar de continentale filosofie, het differentiedenken, de postmoderniteit zich thuis voelen. Het zou nochtans onterecht zijn om romantiek en religie verregaand te identificeren. Het is al even onterecht de verhouding tussen verlichting en romantiek te vatten in de figuur van de tegenstelling. Die tegenstelling maakt van beide veeleer een karikatuur.⁴

Romantiek als mentaliteit en wereldbeschouwing is van alle tijden. Het feit dat die naam ook werd gegeven aan een specifieke kunststroming doet daaraan niets af. De moderne romantiek werd/wordt gevoed door een fundamentele kritiek op Verlichting. Maar thematiseert ze wel de door de Verlichting verdrongen heterogeniteit? Of articuleert ze die heterogeniteit alleen als kritiek op en tegenstelling van de homogeniteit en universaliteit van de verlichting? In dat laatste geval gaat het nog niet om het andere als dusdanig, maar om het andere-dan-het-verlichte-zelf.

Die Verlichte sterilisatie van de wereld, de verdringing van elke alteriteit, lees ik in wat Heidegger noemde: het hoogste gevaar. Het overdenken van dit gevaar is tevens de bezwering ervan. Door het zijn niet weerom tegenwoordig te stellen als in de metafysica maar het te ge-denken als vergeten en ons verlatend, vermijden we dat het gevaar niet langer een gebeuren blijft maar een feit wordt. In de woorden van Eliade, door de homogeniteit niet als verworvenheid te beschouwen maar als verdringing van een oorspronkelijker heterogeniteit, weren

we het gevaar dat door de technowetenschappelijke rede raast af.

Als Heidegger zegt dat de moderniteit is uitgewerkt en opgebruikt, kan dat betekenen dat de typisch moderne paradox zijn werk heeft gedaan, namelijk de moderniteit tegen haar eigen grens aangeduwd – zoals overigens met alle grote culturen is gebeurd. In dit geval gaat het om de verdringing van het andere *als anders*. De inbreuk van dat andere, de alteriteit of opening wordt ontkend want de verlichting gaat om de intrinsieke, objectieve aard van de zijnden en de wereld. De wetenschappelijke wereld is de ware in zoverre ze het karakter van wereld is kwijtgespeeld.

Tweede paradox

De tweede paradox heeft te maken met de legitimatie van de moderniteit, meer bepaald van haar hoofdingrediënt, met name de technowetenschappelijke rede. Die laatste heeft een onbedreigd monopolie binnen de – overigens op haar maat geschreven – epistemologie.

Doorgaans wordt de moderniteit begrepen als ontvoogding van het denken. Het belangrijkste symptoom daarvan was de filosofie die niet langer als dienstmaagd voor de theologie werkte, maar nu veeleer als arbiter, als wat de theologie voor het ‘tribunaal van de rede’ sleepte. Ook dat geldt overigens als bepaling voor of moment van secularisatie.

Daarbij wordt veelal vergeten dat deze ontvoogding gepaard ging met een volgende bevoogding. De filosofie werd namelijk de dienstmaagd van de wetenschap. Daarop heeft Lyotard minstens impliciet gewezen. Aangezien het gaat om een historisch en cultuurbreed legitimatienarratief, kan de moderne filosofie of althans haar epistemologie in grote trekken worden erkend als ‘groot verhaal’ of *métarécit*.

Moderniteit is dan waar en wanneer het weten wetenschap wordt, een instelling die zichzelf in stand houdt dankzij een systeem van legitimatie. Dat laatste werd uitbesteed aan de moderne filosofie, aan het zekerheidsmodel van Descartes en de discussie tussen Kant en Hegel over het statuut van de rede die die zekerheid moet verschaffen en zelfs garanderen. Dit denken leverde enkele ‘utopische’ modellen, die Lyotard ‘grote verhalen’ (*grands récits* of *métarécits*) noemt. Deze notie ligt niet veraf van de ideologie, maar die term is, vooral sedert Marx, inmiddels bezweken onder haar eigen betekenisinflatie. Het woord ‘vertelling’ blijft dan weer zodanig breed van betekenis dat het iets té vlot filosofisch kan worden ingezet.

Die grote verhalen zijn bijvoorbeeld de Verlichting als filosofie van de geschiedenis in termen van vooruitgang en emancipatie, of het idealisme en het materialisme, het socialisme en het liberalisme, het kapitalisme. Die verhalen circuleren nog wel maar hebben hun legitimerende en wervende kracht verloren. De grote verhalen zijn dus niet verdwenen en hebben nooit plaatsgemaakt voor

een wetenschappelijke zakelijkheid die zich aan feiten houdt in plaats van idealen uitdraagt. Het is juist de wetenschap die zich gulzig – en paradoxaal – heeft bediend van grote verhalen.⁵

Het fenomeen van de grote verhalen is typisch voor de moderniteit. Het gaat telkens om verhalen met een universele pretentie waarvan het subject niets minder dan de moderne mens is. Het verhaal is emancipatief én eschatologisch, wat hier betekent dat het een verbetering voor de mensheid in het verschiet stelt. De mensheid neemt haar eigen geschiedenis op als plan tot zelfverheffing. Ten slotte tonen grote verhalen ook elk een sterke logische coherentie en hoge conceptuele transparantie. Het bevat een stevige analyse van de beginsituatie en een scherp beeld van de eindsituatie, het te realiseren doel. In al deze kenmerken onderscheiden grote verhalen zich van bijvoorbeeld mythische narratieven. Die bestaan uit verschillende, uit mondelinge traditie voortkomende verhalencycli die niet aan enige logica gebonden zijn; ze hebben hooguit lokale descriptieve en prescriptieve waarde. De verteller is hier alles behalve het moderne, redelijke subject. Dergelijke verhalen die uit een onbestemd verleden stammen, de wispelturigheid van goden bezingen en de onontkoombare circulariteit van de tijd handhaven, vinden geen genade bij de moderne geest.

In zoverre deze grote verhalen horen tot de moderne mentaliteit, helpt Karl Löwith misschien om ze te begrijpen. Die stelde dat het gaat om seculiere versies van de christelijke heilsleer. In dat geval zouden al die ‘-ismen’ letterlijk binnentijdse, historische versies van het christelijke verlossingsschema zijn. De geschiedenis als drager van de bevrijding is dan een christelijke gedachte die zich heeft losgemaakt van haar transcendente referentie.⁶ Het is niet langer God, maar de mensheid zelf die binnen vooropstelbare tijd en volgens technowetenschappelijk recept de hemel op aarde zal inrichten.

Interessant is hoe de wetenschap zich verhoudt tot die rechtvaardigingsverhalen. Hier kan enige verwarring opduiken waar sommige hermeneutici de wetenschap zelf als een verhaal onder de verhalen beschouwen. Als er al zoiets als een verhaal van de wetenschap – en nog niet de wetenschap als verhaal – bestaat, dan is het de wetenschapsfilosofie. Die legitimeert het wetenschappelijke kennen nog niet, maar buigt zich over haar ‘spelregels’.

De wetenschap haalt haar legitimiteit, haar waarheidsclaim, haar epistemologisch statuut niet uit zichzelf. De wetenschap kan zichzelf niet rechtvaardigen maar heeft daartoe verhalen nodig, over waarheid en wiskunde, alsook over macht en geld ... Het is ook niet de wetenschap die pretendeert de hele werkelijkheid te kunnen verklaren – dat laatste is een filosofisch oordeel. Zoals reeds aangegeven, wetenschappers trekken om 9 uur ’s morgens een witte jas aan, knippen de apparaten in het labo aan en gaan aan het werk, tot 5 uur ’s avonds. Of ze daarmee dichterbij een totaaluitleg staan, kan hen heel weinig schelen. Ze krijgen een wedde, hun project wordt gesubsidieerd, de industriële *spin off* is verzekerd, iedereen blij. De waarheidsclaim brengt hen niets méér op. Waarheid? Wat is waarheid?

Het is niet de wetenschap die zichzelf presenteert als maatgevende vorm van denken. Van Heidegger leerden we al dat de wetenschappelijke wereld ons is toegevallen en niet het resultaat is van de acties en publicaties van enkele genieën. Het 'genie' is trouwens zelf een typisch moderne (romantische) figuur. Maar het is ontegenzeggelijk zo dat de enige vorm van denken die zich vandaag niet moet legitimeren op het publieke forum, de wetenschappelijke rede is. In die zin zal een levensbeschouwelijk argument nooit dwingend gelden, een wetenschappelijk argument wel.

Maar dus, plots was die wetenschap er, dankzij de invoer van de algebra uit de Arabische wereld. Nu bestond die daar al ongeveer een millennium zonder ooit tot iets als moderne wetenschap te hebben geleid. Hun cultuur was namelijk niet technologisch gemotiveerd. Algebra had een praktisch aspect - alledaagse zaken berekenen - en bezong tegelijk de harmonie in de natuur. Hier leidde de invoering van de algebra onmiddellijk tot de moderne wetenschap. Die deed de moderne wereld versteld staan door de overeenkomst tussen de resultaten van enerzijds empirische experimenten en anderzijds algebraïsche berekeningen. De sfeer van het subject - de mens, het denken, de wetenschappelijke methode - en die van het object - de natuur, de loutere uitgebreidheid - liepen perfect parallel. De wetenschappelijke methode was dus de realisatie van de ultieme droom van het aloude *adaequatio rei et intellectus*.

Het ging evenwel niet langer om een praktische handigheid of een lofzang op de schepping. Het gaat om de instelling van de werkelijkheid als een bestand. Immers, neem nogmaals de formule $F=m*a$. In de moderne wetenschap genereert deze formule een bestand met alle mogelijke bewegingstoestanden, voor alle mogelijke waarden van de betrokken variabelen, zolang de algebraïsche equivalentie bewaard blijft. Het gaat dus ook niet langer om een meten van wat zich toevallig aandient, als concreet probleem, maar om een uitdaging, om bijvoorbeeld de variabelen steeds op te drijven. Dat past dan weer volledig in de moderne groei-imperatief. Zo krijgen we dan uiteindelijk voertuigen naar andere planeten.

Het moderne denken is weten, kennen geworden. Het hangt op aan meten en bewijzen. De spelregels hiervan gelden niet buiten het spel zelf. Om haar relevantie te kunnen aantonen, moet wetenschap zich op iets beroepen dat sterker werkt dan zijzelf. Daardoor moet zij, paradoxaal genoeg, afstand doen van wat zij pretendeert te doen: kennis omwille van de kennis. Wetenschap is een kwestie van macht en geld, niet van waarheid. Geen waarheid zonder geld. Laboratoria kosten geld, firma's betalen onderzoek, uitgevers worden gesponsord door de industrie. Benoeming van academisch personeel gebeurt niet altijd naar wetenschappelijke verdienste, maar veeleer op basis van de kans op het binnenhalen van fondsen en beurzen of om nog basaler motieven. Lyotard wijst erop dat dit geen marginale fenomenen zijn maar dat deze praktijken wezenlijk deel uitmaakt van de wetenschappelijke dynamiek, van het wetenschapsbedrijf – zoals trouwens Thomas Kuhn reeds had aangetoond.

Wetenschap zoekt dus haar legitimiteit waar volgens de moderne filosofie geen valabele kennis valt af te halen, namelijk in de verhalen. Verhalen dragen geen kennis aan omdat ze zelf nergens legitimiteit op dat vlak vinden. Ze achten dat ook niet eens nodig of wenselijk. Wetenschap werkt uiteraard anders, toch volgens de wetenschapsfilosofie. Maar haar legitimatie, haar argumenten waarom ze ‘*beter*’ (redelijker, meer waar, relevanter, enz.) is dan alle (andere) narratieven, haalt ze bij wat ze ‘*minder*’ acht dan zichzelf. Dat is haar blinde vlek en in haar overmoed gaat ze hieraan volledig voorbij. Misschien is anderzijds die vlek toch niet zo blind, immers, wetenschap ‘weet’ wel dat verhalen minder waarheid aandragen, althans volgens de moderne criteria die helemaal op wetenschappelijke leest geschoeid zijn. Maar ze weet ook dat dat een effect is van wat de verhalen juist interessant maakt als legitimatie voor wetenschap, namelijk dat ze immuun zijn voor logisch-rationele operaties en evaluaties.

Eigen aan een (taal)spel is dat, zoals boven reeds aangestipt, een spel geregisseerd wordt volgens regels die niet gelden, zelfs betekenisloos blijven buiten dat spel. Niemand kan bij het kaartspel een buitenspelval opengooien en omgekeerd kan niemand in het voetbal een troefkaart inzetten. Natuurlijk kent elk spel wel tactieken om de tegenpartij ‘erin te luizen’ en om, al dan niet letterlijk, die te overtroeven.

Even relevant is hier dat geen arbitrage mogelijk is tussen twee taalspelen. De metafysische operatie die het ene spel ‘waar’ noemt en alle andere ‘vals’, past niet op het denken. Wanneer dan de filosofie het op zich neemt om de wetenschappelijke rede te legitimeren, gaat ze haar boekje te buiten. Ze neemt een positie in die niet beschikbaar staat. Dit komt haar dan uiteindelijk te staan op het verwijt van arbitrariteit. Deze beschuldiging treft het systeem van de objectiviteit in haar diepste kern.

De wetenschap, zo leert de moderne filosofie, toont ons de wereld hoe hij is, niet hoe hij zou moeten zijn. Toch klopt dat niet helemaal. De wetenschap toont ons een wereld zoals die past in het wetenschappelijk denken. De wetenschap kon er maar toekomen wanneer de wereld ‘ingericht’ werd als meetbaar. Wetenschap draagt een morele imperatief in zich. Het denken móet zich voegen naar de bepaling van de wereld als wetenschappelijk.

Die wetenschappelijke leest lijkt op een ‘valse sollicitatie’ die zo werd opgesteld dat slechts één kandidaat eraan beantwoordt. Moderniteit betekent alleen maar vooruitgang volgens haar eigen criteria, zoals technische controle, maakbaarheid, voorspelbaarheid, levensverlenging, verhoogde mobiliteit op elk vlak, telecommunicatie, big data, expansie en zo voort. Dat zijn alle ‘evidente’ doelstellingen. Andere moderne effecten als vereenzaming, anonimiteit, vervuiling, depressie, ongelijkheid, enz. moeten dan ‘marginaal’ blijven, oplosbare *neveneffecten*, *collateral damage*. Over waarheid en kennis en werkelijkheid werden verhalen uitgeschreven waarin alleen de wetenschap past. Een leuze als ‘Kennis is macht’, toegeschreven aan Francis Bacon in 1597, kan bezwaarlijk als neutraal worden beschouwd. Newtons hoofdwerk, *Philosophiae*

naturalis principia mathematica, kwam pas 90 jaar later uit. De titel is al een groot verhaal op zich. Het feit dat de wetenschap eigenlijk natuurfilosofie is, opgehangen aan wiskundige principes, onderscheidt haar van vroegere wetenschap die nu primitief wordt genoemd. Herinner u het vooruitgangsverhaal. Maar weeral, de legitimerende kracht daarvan is totaal opgebruikt.

Die uitputting kan worden afgelezen aan het wedervaren van bijvoorbeeld de antropologie. Deze moderne wetenschap was oorspronkelijk bedoeld om 'primitieve' volkeren te onderzoeken – en zo het verschil met de moderne cultuur te accentueren. Althans, dat was het 'metaverhaal' van de antropologie. Tot Claude Lévi-Strauss ontdekte dat er geen structureel verschil bestaat tussen een zogenaamd primitieve en de modern-wetenschappelijke cultuur. De moderniteit, het moderne verhaal ondermijnt zichzelf hier.

De officiële legitimatie van de wetenschap ligt momenteel helemaal bij, weerom, het reeds vernoemde systeem van de objectiviteit, namelijk bij het geloof dat er een werkelijkheid bestaat los van het denken, op zichzelf. Dat is geen groot verhaal, maar een werkelijkheidsmodel op Cartesiaanse maat. De wetenschap heeft dan het liturgisch mandaat om als enig gewijd weten de volle waarheid omtrent die werkelijkheid, de ware uitleg ervan, uit te rollen. Die objectiviteit is zowat de zwaarste noot die de metafysicakritiek te kraken heeft, omdat ze de ongenaakbare aura van de evidentie bezit. 'Het is zo omdat het zo is.' Het is het meest onwrikbare systeem dat de metafysica heeft ontworpen, de evidentste evidentie, de evidentie van de evidentie zelf. De ultieme droom van de ratio. Als dingen zijn zoals ze zijn – eerste dogma van het moderne rationalisme – en er bestaat een 'winnende strategie' om de dingen te ontsluiten zoals ze zijn – tweede dogma – en niet zoals ze worden voorgesteld in een fout, onhygiënisch denken (narratieven, dus), dan moet – derde dogma – een totaaluitleg mogelijk zijn.

Dit werpt de vraag op naar de garantie dat wetenschap inderdaad die objectieve werkelijkheid beschrijft en geen psychotische variant ervan. Het antwoord is van een heel ander karakter dan de ideologische zwaarte van de objectiviteit, namelijk de lichtheid van een 'het werkt', het criterium van legitimatie door performativiteit, zoals Lyotard dat noemt. Karl Popper stelt dat falsifieerbaarheid de basistrek van het wetenschappelijke denken moet zijn. Een uitspraak kan pas als wetenschappelijk worden erkend, wanneer ze kan worden weerlegd. Niet weerlegbare uitspraken kunnen nooit wetenschappelijk zijn. 'God bestaat' of 'God bestaat niet' zijn geen wetenschappelijke uitspraken. Terwijl de wetenschappelijke praxis zich naar buiten toe kwetsbaar, falsifieerbaar opstelt, haalt ze haar legitimatie bij verhalen die niet falsifieerbaar zijn om haar waarheidsclaim veilig te stellen. Nu die verhalen nog de kracht van een echo hebben, blijft alleen het pragmatische cynisme van de instrumentaliteit over. 'Het werkt.' De zin van het leven werkt niet.

De metafysiek, de legitieme werking van de wetenschap, hangt volgens Lyotard af van het ontwerp van een systeem. Alleen de reductie van de werkelijkheid tot systeem biedt de nodige stabiliteit om controle, bewijs,

extrapolatie, meting, experimentele herhaalbaarheid, het labo, enz. mogelijk te maken. Het systeem van de objectiviteit blijkt dan het meest succesvolle te zijn, het basisformat van een systeem dat de belofte, of beter: de garantie van een totaaluitleg in zich draagt.. Immers, zoals gezegd, ‘Het is wat het is...’ resoneert optimaal met ‘...en het werkt’.

De reductie van de werkelijkheid tot systeem, van het denken tot plannen, laat uiteraard iets belangrijks buiten beschouwing, met name het niet te voorspellen gebeuren. Meer bepaald gaat het om datgene dat gebeurt, maar niet uit het systeem kan worden afgeleid, iets dat gebeurt *ondanks* het systeem. Het *feit* wordt dan een afgeleid begrip, het *gebeuren* een primaire term voorbij het begrip.

Er bestaat geen universele, eenduidige betekenis van het gebeuren. Wij zouden vandaag wellicht 9/11 uitkiezen als metafoor voor het onvermogen om extremistische terreur in te voegen in de geschiedenis en te verstaan vanuit onze menswetenschappelijke modellen. Bij elke analyse van weer een volgende terreurdaad stuiten we op datzelfde onvermogen. We zien wel bepaalde lijnen, zoals de indoctrinatie, de provocatie, het inzetten van sociale media. Maar een hanteerbaar profiel trekken van de dader, nee, kan niet. Het is dan weer wel heel kortzichtig om religie met geweld te vereenzelvigen. Dat is een typisch geval van ideologische myopie.

Hoe verhoudt zich dan het gebeuren tot het feit? Laat mij een voorbeeld nemen uit de theologie, namelijk het lege graf. Daarover werd al enorm veel nagedacht en opgeschreven. Het blote feit van een leeg graf wijst wellicht op grafschennis, lijkendiefstal. Maar door het gebeuren van de verrijzenis, krijgt dat lege graf een hele metaforiek mee. De verrijzenis is geen historisch feit. De tijdsspanne van drie dagen wijst op een ‘heilig’ gebeuren en niet op een feitelijke kalendernotitie. Het gaat echt niet om een meetbare periode van ca 72 uur. Het gaat zelfs niet om een tijdsinterval tussen twee feiten. De begrafenis van Jezus is een feit en de Verrijzenis van Christus is een gebeuren. De kruisdood *is* de verrijzenis. Ga daar maar eens met de wetenschappelijke rede tegenaan.

Dus, eenmaal zekerheid en methode als prioritaire ambitie ingesteld, blijkt inderdaad de wetenschappelijke rede de meest voor de hand liggende kandidaat te zijn. Moderniteit berust op die manier bij een sollicitatie op maat. Vanwaar komt nu die ‘redeloze passie voor een passieloze rede’, die analytische obsessie? Vooreerst, gaat het wel over een redeloze passie? Want als de wetenschappelijke rede inderdaad de werkelijkheid vat zoals die is, dan is die passie niet redeloos, natuurlijk.

Het analytische denken houdt ook niet van metafysische beginselen. Het vergeet evenwel dat ze stiekem toch zo’n beginsel heeft ingevoerd, namelijk de wetenschappelijke rede. Die voldoet aan alle criteria van Hoogste Zijnde. De sollicitatieprocedure werd echter geheim gehouden en weggemoffeld achter weer een evidentie. Niemand zou toch twijfelen aan de kandidatuur van die rede? Het betreft hier dan immers geen arbitraire installatie maar een natuurlijke gang van

zaken. Dat noties als ‘vooruitgang’, ‘evolutie’, ‘groei’ in de wetenschappen even arbitrair zijn als alle andere beginselen, wil de wetenschap niet horen. Zo iets nog maar durven opperen, is ongehoord.

Er waart echter iets vreemds door de hele legitimatie. De moderne filosofie heeft het dus op zich genomen de wetenschappelijke rede als meest of zelfs enig geldige naar voor te schuiven. Daartegen kan het ‘tribunaal van de rede’, dat eerder al de theologie en de religie(s) grondig had uitgezuiverd, geen enkel bezwaar koesteren. Maar filosofie is zelf nog geen wetenschap, in moderne zin – zelfs niet wanneer ze zich als *more geometrico* profileert. Door de ‘waarheid’ uit te besteden aan die wetenschappelijke rede, zet zij zichzelf dan buiten spel. Zo vervalt dan eigenlijk haar legitimerende waarde. Die legitimatie berust dan immers in wat volgens haarzelf minder waarheidswaarde en geldigheid heeft.

Het gaat dan om het vooruitgangsverhaal waaraan niet alleen het hele wetenschappelijke bedrijf ophangt maar dat de wetenschap en haar filosofie doordeesemt. Wat evolutie is voor de biologie, groeimodellen voor de economie, secularisatie voor de sociologie, cumulatie voor de epistemologie, geheugen voor de IT – telkens van theorie over paradigma tot ideologie – is een neerslag van dat verhaal. Hetzelfde geldt voor de techniek die steeds sneller, krachtiger, verder in de ruimte, dieper (in het atoom) ... wil gaan. Heidegger sprak van een *Rasen*. Hij voegde er wel aan toe dat de moderniteit stilaan is uitgeraasd.

Derde paradox

Hierboven was reeds sprake van een waarheidsgarantie die tot het systeem van de objectiviteit zou leiden. Dat kunnen we gemakkelijk terugvoeren tot Descartes. Interessant is echter wat nadien gebeurde toen Laplace zijn hemelmechanica kwam presenteren aan Napoleon – en de reactie van Lagrange op dat gebeuren. Deze anekdote lijkt mij heel belangrijk om het paradoxale wezen van de moderniteit en het religieuze karakter van het denken te vatten via de omweg van de verdringing van dat laatste.

Terwijl Descartes zich bezorgd toonde om hoe de scholastiek aan het oppervlak een theologische parodie was geworden, pikte hij toch een ondergrondse tendens op die door het nominalisme was ingezet en waar de grondtrek van de moderniteit stilaan zichtbaar werd. Het is, onder meer sedert Nietzsche, genoegzaam bekend hoe het zogenaamde nulpunt, resultaat van de methodische twijfel, in hoge mate schatplichtig bleef aan (scholastieke) schema’s en begrippen – een erfenis die, weerom, als dusdanig werd verdrongen om toch maar dat nulpunt eveneens als dusdanig te installeren.

Toch kreeg de theologie bij Descartes andere trekken. Natuurlijk bleven enkele categorieën overeen. Het goddelijk oneindige overstijgt radicaal het eindige van het menselijke bewustzijn waarin het denken werd opgesloten. Dat goddelijke geeft zich aan het denken als de idee van volmaaktheid, een idee dat

het menselijk bewustzijn nooit uit zichzelf kan produceren of zelfs detecteren. Dat laatste kan nog steeds, mits enige welwillendheid, als een religieuze trek worden gelezen. Het probleem zit hem veeleer in de wijze waarop God hier een *functie* wordt toebedeeld. Het goddelijke zal immers garant staan voor de waarheid van het denken, mits de correcte methode wordt ingezet.

Het probleem met functies is dat die zichzelf overbodig kunnen maken. Als God u belooft dat de correcte methode onvermijdelijk en noodzakelijk leidt tot de ene volle waarheid, dan verschuift het accent onmiddellijk van God naar de methode zelf, want uiteindelijk ligt daar de garantie, zij het dankzij God. Maar zolang de correcte methode wordt ingezet, kan het denken niet anders dan de waarheid bereiken. Dan wordt de referentie aan God enigszins overbodig.

Daarover gaat voornoemde anekdote. De publicatie van een absoluut titanenwerk als de hemelmechanica van Laplace kon niet ongezien voorbijgaan en dus nodigde Napoleon de geleerde uit om zich met hem over dat meesterwerk te onderhouden. Vooraf hierover door zijn adviseurs gewaarschuwd, kon de keizer hem vragen waar eigenlijk God zich ophield in dat astrofysische systeem. Toen zou Laplace de beroemde woorden hebben uitgesproken: “Ik had die hypothese niet nodig.” Nadien vertelde Napoleon dit voorval door aan een andere grote geleerde, Lagrange. Die riep uit “Hoe is het mogelijk! God is een uitgelezen hypothese, men kan er alles mee bewijzen...”

Dat de waarheid opgesloten ligt in de methode blijft evenwel een ‘gave’. De waarheidsclaim van de wetenschappelijke rede blijft hoe dan ook van de religieuze orde van het geschenk, van de zijngave. Het denken is geen menselijk initiatief of product. Dit inzicht, deze zelfervaring van het denken wordt weerom weggehoffeld achter het gordijn van de objectiviteit die de waarheidsclaim van de wetenschappelijke rede presenteert als een evidentie, als volgens een natuurwet.

Verdere legitimatie wordt aangereikt vanuit de vooruitgangsidee. Het nulpunt van Descartes moet worden gelezen als een radicale uitzuivering van primitieve besmettingen van het denken. Omdat het denken niet in staat is in en voor zichzelf uit te maken welke inhouden betrouwbaar zijn en welke niet, dient het denken zoals het vanuit de traditie wordt doorgegeven als inherent onbetrouwbaar te worden afgewezen.

Die fameuze of infame reductie van God tot een al dan niet in te zetten functionele hypothese zegt uiteraard veel. Laplace articuleert hiermee een gebeuren dat tegelijkertijd een bevestiging én een afwijzing van Descartes’ idee vormt. Hij behoudt het systeem maar verwerpt de ‘inspiratie’. Typisch voor de metafysica. Wat de groten allemaal zien aan nuances, verdwijnt wanneer de volgelingen hun denken in een systeem gaan gieten. Voor Descartes was de waarheid nog iets van de orde van de gave en de genade, iets wat boven het menselijk bewustzijn en initiatief uitging. Door die genade evenwel bloot te stellen aan mechanistische besmetting, tekende hij op zijn manier de dood van God.

Het dualisme van Descartes krijgt zo een morele connotatie. Het subject eigent zich rechten toe die allemaal principieel worden ontzegd aan het object. De dingen worden 'louter' materie terwijl al wat zin en betekenis aangaat op rekening van het subject, de denkende mens, komt. Dat past helemaal in het moderne vooruitgangsschema. Het is niet het object maar het subject dat vooruitgang boekt.

Het subject of 'hypokeimenon' betekende al van oudsher een fundamentele filosofische positie. Alleen neemt tijdens de moderniteit de technowetenschappelijke mens die positie in. De geëigende categorieën die bij de positie 'subject' horen gaan dan over op de mens. Daarbij hoort intrinsiek een hoge mate aan autonomie - denk aan *Causa Sui*. De menselijke vrijheid wordt dan door de moderniteit volgens die categorie hertekend. Dat laatste wordt dan wel eens geformuleerd als: "De mens is God geworden." Maar volgens mij betekent de lange versie "De mens bekleedt een positie die voorheen God toekwam." toch niet helemaal hetzelfde.

Voor dat toch wel fundamenteel verschil grijp ik terug naar het eerste scheppingsverhaal (Gn1:1-2:3) Filosofisch gesproken is daar sprake van de ervaring van een wereld die de mens wordt toevertrouwd. God schept geen stof uit niets maar ordent de chaos tot een wereld - zie boven over de zondvloed. Het *ex nihilo* kan beter worden vertaald als 'om niet', gratis, pure genade, uit overvloedige liefde. Dat is in elk geval al een sterk antwoord op de filosofische vraag waarom er iets is en niet veeleer niets. Maar tegelijk ervaart de mens die gave als een oproep - zonder dat daar een economie of een strategie achter zit. Hij zal de dingen 'noemen', dus dopen, er dus voor zorgen als een vader voor zijn kind - wetende dat in het Hebreeuws 'abba' of 'papa' klinkt als 'onvoorwaardelijk graag zien'.

De mens heeft dus op geen enkele manier een oorspronkelijk zeggenschap over de wereld. De theologie heeft hier de term 'rentmeesterschap' gelanceerd. Dat is uiteraard nog iets anders dan 'uitbouter' of 'verkrachter'. Exploitatie is geen natuurrecht. Het gaat zeker ook niet om een menselijk initiatief, laat staan privé-initiatief, dat is allemaal afgeleid. Het gaat dan om een collaboratie, eerder dan een installatie.

Dit alles voert onverbiddeijk naar een derde paradox. Die ligt in de lijn van de voorgaande twee. Heidegger heeft deze paradox trouwens al aangestipt. Het gaat erom dat de mens, het cartesiaanse subject, zich 'meester' waant over de wereld, de aarde, de techniek. Deze miskennis wortelt in de vergissing de techniek te zien als het volledig ter beschikking gesteld arsenaal aan technieken in plaats van als een cultuurtrek. De bestaande technieken zijn uiteraard manifestaties van de technische opvatting van de dingen, die namelijk onze wereld uitmaakt. Maar de mens staat niet als subject tegenover de objecten; de techniek is geen éénrichtingsrelatie van subject naar object in termen van begrijpen en beheersen. Technologie heerst over mensen én dingen. Meer nog, technologie probeert de mens te herleiden tot een ding. Intussen gelden termen

als ‘subject’ en ‘object’ zelfs niet langer. De mens wordt in de technologie - niet: door de technologie - opgevorderd om de dingen op te vorderen, te exploiteren. Overall, in elke geleding van de wereld - onderwijs, industrie, politiek, zelfs de godsdienst - worden mensen ingezet volgens de eisen van de technologische opvatting van ... alles: mens, wereld, aarde, dingen, natuur, cultuur, enz.

Er bestaat in dit perspectief geen wezenlijk verschil tussen subject en object, tussen mens en ding. Het uitvlakken van dat verschil maakt dus een wezenlijk gevaar uit - misschien zelfs nog los van het filosofisch vraagstuk naar de ‘roeping’ van de mens als niet opgaand in het bestand, als ding, maar als toehorend aan het zijnsgebeuren. Dan stelt zich uiteraard de vraag naar onze verhouding tot dat gevaar. Sommigen houden vol dat méér wetenschap en méér technologie het probleem zullen oplossen. Dat lijkt echter veeleer de ontkenning van het probleem dan de oplossing ervan. Dat houdt immers het misverstand omtrent het subject in stand. Een nog naïeve minderheid stelt voor om de techniek terug te draaien. Dergelijke onderneming betekent niet alleen verraad aan het geschieden van de wereld zelf, het zou bovendien de inzet van een enorm arsenaal aan techniek vergen om zo’n apokalyptisch plan te verwezenlijken.

Het lijkt erop dat we de technologie, de moderniteit, de metafysica moeten laten ‘uitzielen’ en de paradoxen hun werk laten doen. Immers, het zijn de paradoxen die zullen verhinderen dat de oorspronkelijke, goedbedoelde maar illusoire, ambities van de Verlichting in hun totaliteit worden gerealiseerd. Aangezien daarvoor geen garanties, plannen, ETA bestaan, gaat het erom die nieuwe denkflitsen - de *Funke* van Eckhart en de *Winke* van Heidegger - in ernst op te nemen. Het is langs die weg dat een mutatie - Jean-Luc Nancy verkoos dit woord boven ‘crisis’ - zal kunnen plaatsvinden, als Derrida’s belofte zonder belofte, als een filosofische eschatologie.

Noten:

1 Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane* (Rowohlt 1957 – vert. Hans Andreus, *De magie van het alledaagse*, Servire 1987, p. 9).

2 Zie mijn: *Religieus atheïsme. (Post)moderne filosofen over God en godsdienst* (Damon, 2021), p. 201 – 220.

3 Deze bepalingen werden nadien bijgesteld om nog constanter te worden. De platinum meter werd de afstand die licht in een vacuüm aflegt in 1/299.792.458 seconde; GMT werd UMT, de gecoördineerde wereldtijd, gebaseerd op de atoomklok.

4 Dat is de denkfout die de metafysiekritiekcritici maken. Die stellen dat die kritiek, de romantiek, de figuur van Dionysos of de vrouw in Nietzsches gedachtegang telkens de positie inneemt van respectievelijk de metafysica, de Verlichting, Apollo of de man. Dat is uiteraard niet zo; dat zou absurd zijn en inderdaad het denken opheffen. Het gaat wel telkens om een beweging als deconstructie, decentralisatie, enz. Die figuren tekenen juist de onmogelijkheid van één structuur met één Hoogste Zijnde, van totale transparantie en zuivere spiritualiteit, van absolute stabiliteit en gegarandeerde intelligibiliteit. Ze kunnen overigens geen tegenstelling vormen omdat tegenstelling een operatie is die behoort tot de metafysica zelf.

5 Lyotard rekent het christendom ook onder de Grote Verhalen, maar het is nog maar de vraag of zijn lezing de enige, of meest getrouwe is. Ik denk het niet omdat ik het christendom, als antireligie (René Girard), zie als wezenlijk een demontage van die Grote Verhalen. Aan de oppervlakte kan het christendom dan weer wel worden herleid tot een Groot religieus Verhaal. Zie mijn: *Religieus atheïsme*, p. 175-179.

6 De term 'transcendentie' is complex. De meest eenvoudige versie luidt nog steeds dat immanentie op onze wereld slaat en transcendentie op een bovenwereld. Het wordt iets complexer wanneer we een Paulinisch element invoegen, dan wordt immanentie de gesloten wereld op zich (bijvoorbeeld in haar wetenschappelijke uitleg) en transcendentie de wereld die opent op het 'andere' dat desgevallend goddelijk kan worden verstaan. Beide termen slaan dan op de wereld. In zoverre die openheid niet structureel wordt begrepen, maar als gebeuren, komt hier een Heideggeriaans element bij. Transcendentie wordt dan een werkwoord, met name het zich losmaken uit de louter immanente (ontische) bepaling – de mens als zijnde, totaal opgaand in de som van alle wetenschappelijke definities – en zich denkend bekennen tot het zijnsgebeuren. Misschien mag daar ook nog een eerder Lacaniaans element aan worden toegevoegd, waar transcendent te maken heeft met datgene dat niet door het bewuste subject kan worden opgenomen, het 'reële'. In elk geval zijn deze drie transcendenties telkens fundamentele kritieken op het Cartesiaanse wereldbeeld en nadrukkelijke thematiseringen van het 'andere'.