

**INHOUD**

<b>VOORWOORD</b>	107
Henk Vandaele	
<b>ACTUEEL ESSAY</b>	
SPELEN MET VUUR	109
Susanna Lindberg	
<b>BIBLIOGRAFISCHE ESSAYS</b>	
THOMAS HERTOOG OVER HAWKING	114
Patrick Loobuyck	
DE WERELD IS NIET GENOEG ONTTOVERD	124
Luc Vanneste	
ALS MARIONET TROUW AAN DE OVERHEID	132
Jacques De Visscher	
<b>ARTIKELS</b>	
DOOR ONZE GROTE SCHULD. MAX SCHELER OVER HISTORISCHE SCHULD EN MORELE VRIJHEID	138
Jonathan Lambaerts	
MODERNE PARADOXEN	153
Erik Meganck	
<b>RECENSIES</b>	
VINCIANE DESPRET, <i>SLIMME DIEREN EN DOMME VRAGEN</i>	170
Massimiliano Simons	
JOERI SCHRIJVERS EN MARTIN KOCI, <i>THE EUROPEAN RECEPTION OF JOHN. D. CAPUTO'S THOUGHT, RADICALIZING THEOLOGY</i>	173
Klaas De Leeuw	
THOMAS CROMBEZ, <i>DE FILOSOFEN EN HET FASCISME</i>	177
Dorine Vergote	
FRANK JUDO, <i>HET BEWAREN WAARD. WANDELEN DOOR EEN CONSERVATISME LANGS 21 MISVERSTANDEN</i>	180
Erik Meganck	

DE UIL VAN MINERVA  
**Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur**

**Redactie:**

Dries 24, B-8956 Kimmel (België)

Telefoon: +32(0)057/44.69.00

henk.vandaele@vives.be

**Hoofredactie:**

Raf Debaene (Gent), Henk Vandaele (Kortrijk), Sjoerd van Tuinen (Rotterdam)

**Redactieraad:**

Nina Boddin (Gent), Broos Delanote (Leuven), Jacques De Visscher (Nijmegen/Gent, voorzitter), Levi Haeck (Gent), Dominiek Hoens (Gent), Massimiliano Simons (Maastricht), Dorine Vergote (Zonnebeke), Jonas Vanbrabant (Praag), Alexandra Van Laeken (Brighton), Luc Vanmarcke (Leuven), Joris Van Poucke (Gent), Paul Willemarck (Parijs).

**Eindredactie:**

Raf Debaene en Henk Vandaele

**Vormgeving en opmaak:**

Philip Keygnaert (Kortrijk) en Jonas Vanbrabant (Praag)

**Adviesraad:**

Berber Bevernage (Gent), Toon Braeckman (Leuven), Martha Claeys (Antwerpen), Arthur Cools (Antwerpen), Thomas Crombez (Antwerpen), Rob Devos (Leuven), Marc De Kesel (Nijmegen), Ignaas Devisch (Gent), Katrien Schaubroeck (Antwerpen), Roos Slegers (Tilburg), Sonja Lavaert (Brussel), Philippe Lepers (Kortrijk), Anneleen Masschelein (Leuven), Eric Meganck (Antwerpen), Bert Olivier (Port Elizabeth, Zuid-Afrika), Bart Raymaekers (Leuven), Frans van Peperstraten (Tilburg), Marc Van den Bossche (Brussel), Gertrudis Van de Vijver (Gent), Maren Wehrle (Rotterdam).

Het tijdschrift DE UIL VAN MINERVA verschijnt vier keer in het jaar.

**Individueel abonnement:**

€ 33/jaar (als particuliere abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).

**Institutioneel abonnement:**

€ 55/jaar (voor bibliotheken en instellingen, met opsturen van tijdschrift).

**Steunabonnement:**

€ 45/jaar (als individueel abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).

**Afzonderlijke nummers:**

€ 12 (+ verzendingskosten).

Alle overschrijvingen dienen te gebeuren op DE UIL VAN MINERVA, Dries 24, B-8956 Kimmel, KBC-rekening IBAN BE70 7310 2906 6225, BIC KREDBEBB  
 Met medewerking en steun van de Universitaire Stichting.

## VOORWOORD

De verkiezingen liggen al enkele weken achter ons. De politici moeten snel een regering vormen en allicht gaat dit noodzakelijk gepaard met de waan van de dag. In dit perspectief is het actueel essay van Suzanne Lindberg een verademing. Haar bijdrage opent met de zin: “Wat zit eraan te komen?” Lindberg argumenteert hoe de politiek, zowel in zijn rechtse, alsook linkse betekenis, de klimaatcrisis, die eraan zit te komen, mist. Toch is ze voor de politiek begripvol. Zo wijst ze op ‘de grote moeilijkheid’. Mensen moeten erin slagen om vleesgeworden gewoontes te doorbreken en ruimte te maken voor nieuwe geneugten. Allicht is de politiek, zoals we deze vandaag kennen, niet goed gewapend om dergelijke veranderingen aan te pakken. Haar vraag is of het cultureel veld, waarin de politiek zich afspeelt, klaar is voor de noodzakelijke grote veranderingen. ‘Cultuur’ staat als concept in de ondertitel van ons tijdschrift – en de naam ervan alludeert op de beeldspraak in het Voorwoord van Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. De *Uil van Minerva* begint zijn vlucht op het moment waarop het duister invalt. Hegel bedoelt hiermee dat de intellectuele beschouwing slechts plaats grijpt als de geschiedenis zich heeft ontrold. Wanneer we de laatste 14 jaargangen van *De Uil* in beschouwing nemen, de periode met onze vernieuwde redactieraad, dan moeten we vaststellen dat het filosofisch debat omtrent de culturele factoren die al dan niet een rol spelen in de dynamiek van de klimaatcrisis ruim aan bod kwam. De vele bijdragen over Bernard Stiegler (o.a. UvM 28.4), de essayreeks over het ethisch dilemma met betrekking tot het gebruik van het vliegtuig (UvM 31.1) of het verband tussen het christendom en de klimaatcrisis (UvM 36.1), de aandacht voor het werk van Jason Hickel (UvM 35.1),... hadden de klimaatcrisis expliciet tot thema. Daarnaast verschenen er ook allerhande bijdragen die vanuit een breder perspectief argumenteren voor een culturele transitie. Ik verwijs naar het themanummer over de Franse historische epistemologie (UvM 34.2).

Ook dit nummer bevat een aantal bijdragen die vanuit een breed perspectief wijzen op een zich wijzigende filosofische sensitiviteit. Zo deelt Patrick Loobuyck in een bibliografisch essay zijn reflecties over het werk *On the Origin of Time: Stephen Hawking's Final Theory* van Thomas Hertog. Interessant is dat Loobuyck aantoont hoe Hawking en Hertog steeds meer van uit een niet gedetermineerde, eerder biologische evolutionaire logica keken naar het heelal. De transitie richting een meer biologisch denken opent perspectieven op een andere visie op de natuur. Luc Vanneste bespreekt de vertaling van Marcel Gauchets *De onttovering van de wereld* en Philipp Bloms *De onderwerping, een geschiedenis van de verhouding van de mens tot de natuur*. Opnieuw worden hier de degens gekruist met als inzet de rol van het christendom met betrekking tot de

klimaatcrisis. Jonathan Lambaerts geeft in een artikel aandacht aan de Max Scheler, waar onder andere ook de klimaatcrisis aan bod komt. In de tekst *Reue und Wiedergeburt* stelt Scheler dat de moderne mens zijn daden te sterk bekijkt vanuit een individuele en te weinig vanuit een gedeelde historische verantwoordelijkheid, waardoor hij moeilijk te bewegen is een andere levenswandel te nemen. De moderne mens wast zijn handen in onschuld en gaat verder met zijn onbezwaard leven. In een tweede artikel staat Erik Meganck stil bij een aantal moderne paradoxen. Meganck is kritisch voor de moderniteit. Ze claimt rationaliteit, maar ze is niet geheel vrij van de religiositeit. Net omdat ze dit niet erkent en probeert te verdringen, is ze niet vol te houden – zoals onze hedendaagse moderne praktijk toont. Massimiliano Simons recenseert het intrigerend werk van Vinciane Despret: *Wat zouden dieren zeggen als we ze de juiste vragen stelden?* Het spreekt voor zich dat de ecologie en de ‘moderne’ wetenschappen het thema van dit boek zijn – waarbij uiteraard de Franse epistemologie de achtergrond ervan vormt.

In een tweetal bijdragen komt het fascisme aan bod. Jacques de Visscher bespreekt in een bibliografisch essay het laatste werk van Ian Buruma, *In de schaduw van het kwaad. Eichmann in Jeruzalem*. Dorine Vergote recenseert *De filosofen en het fascisme* van Thomas Crombez. Beide werken geven een aantal beschouwingen over het verleden, maar dat deze werken in 2023 verschijnen is uiteraard ook niet zomaar een toeval. Indirect vertellen die beide werken ‘ook’ iets over vandaag.

Afsluitend geeft Klaas De Leeuw ons duiding over een recent verschenen werk dat een overzicht geeft over het denken en de theologie van Caputo. Erik Meganck recenseert het werk van Frank Judo, *Het bewaren waard*, die in het ontkrachten van 21 misverstanden een genuanceerde exploratie geeft over het conservatisme – die natuurlijk ook al eeuwenlang een bepaalde verhouding tot de natuur kent.

Henk Vandaele (Kemmel)

## SPELEN MET VUUR<sup>1</sup>

*Susanna Lindberg (vertaling Bart Buseyne<sup>2</sup>)*

Wat zit eraan te komen? Samenlevingen die in de as worden gelegd door de brandstichtende taal van een intolerant extreemrechts, over zowat de hele wereld? Waarom gaat er zo'n aantrekkingskracht uit van deze ontegenzeggelijk negatieve programma's, die het heil beloven middels de opoffering van de ander?

Wat als deze ontgloeïende negativiteit enkel maar een manier vormt om het grootste vraagstuk van onze tijd, dat van de klimaatopwarming, te ontvluchten? Want we weten wat eraan zit te komen: een alsmaar warmere planeet. Helaas staat het overheidsbeleid in de meeste landen helemaal niet in verhouding tot dit gevaar, dat het ook zelf in politiek omzet: *pyropolitiek*, zoals Michael Marder mooi stelt in het boek waaraan mijn beschouwing haar vuurmotief ontleent, *Pyropolitics: When the World is Ablaze*. Als het op de klimaatopwarming aankomt dan is het mijns inziens niet langer de strijd tussen links en rechts die het meest fundamentele politieke antagonisme vormt van onze tijd, maar het conflict dat ontstaat tussen een politiek die men 'ecologisch' kan noemen en een politiek die zich daartegen verzet. (Ik heb het over algemene tendensen en refereer hier niet aan een land en politieke partij in het bijzonder, maar enkel aan de klimaatopwarming als een politieke zaak die men kan opnemen of negeren.)

Als de politiek die van de ecologie haar zaak maakt zich niet profileert op de links-rechts as, dan is dat omdat zowel links als rechts staan voor een manier waarop intermenselijke relaties georganiseerd worden. De ecologie daarentegen focust op de wijze waarop mensen zich verhouden tot de 'natuur', die valt te denken tussen omgekeerde komma's aangezien het juist de betekenis van de 'natuur' is die ter discussie staat. In de intermenselijke politiek geldt de natuur als een object, een middel om goed te leven dat is opgevat als een ressource waaraan men rijk of arm is. In de ecologische politiek wordt de natuur een vraag en verschijnt ze eerder als een leefomgeving dan als een middel, en meer als element van het leven dan als ressource. In de ecologische politiek vormt de natuur geen epistemologisch object en geen economisch goed, en zelfs niet de site van de mensengemeenschap. De ecologie percipieert de natuur dan ook niet op de manier die Philippe Descola *naturalistisch*<sup>3</sup> noemt, namelijk als het domein van het niet-menselijke dat strikt gescheiden is van en onderworpen aan de mens. De politieke ecologie vangt altijd aan met de deconstructie van deze betekenis van de natuur. Ze wordt enerzijds 'ecosofisch' (Arne Naess, Félix Guattari),<sup>4</sup> en wel door niet alleen de nuttigheid van de natuur voor de mens, maar ook het wordingsproces

dat eigen is aan niet-menselijke dingen te leren onderkennen en respecteren. Anderzijds wordt ze ‘eco-technisch’ (om een woord van Jean-Luc Nancy te bezigen in een verband dat niet het zijne is)<sup>5</sup> wanneer ze in de onontwarbare verknoping van de (verondersteld menselijke) ‘techniek’ en de (verondersteld niet-menselijke) ‘natuur’ een *techno-natuur* percipieert die niet menselijk noch natuurlijk is en het echte element vormt van onze tijd. De klimaatopwarming is een gebeuren van dit *element* waarvan ze het rationele voorkomen in een rode gloed zet en het vuurachtig karakter onthult. De ecologie staat dan ook niet voor de argeloze zorg voor de inrichting van een vertrouwd territorium: ze is een inspanning om de techno-natuur, die ongastvrij en gevaarlijk blijkt te zijn, in te tomen.

Het complexe fenomeen van de klimaatopwarming is in de eerste plaats een wetenschappelijk feit. Nu vormt deze bevinding sinds kort zelf een gebeurtenis van politieke (of meer-dan-politieke) aard. Wat maakt de kennismaking van iets echter tot een *gebeurtenis*? De klimaatopwarming bestaat uiteraard in een concreet proces dat de levensomstandigheden ingrijpend verandert in slechte zin. In de archi-politieke context die ik hier probeer te belichten kan dit proces echter ook geanalyseerd worden als een gebeurtenis in de fenomenologische betekenis aanduiding. Claude Romano<sup>6</sup> definieert de gebeurtenis in deze betekenis als de vernieling van een (bepaalde) articulatie van de wereld-van-de-zin, mogelijk gevolgd door de oproep om die wereld heruit te vinden. De klimaatopwarming *creëert een gebeurtenis* in de ware zin van het woord wanneer ze de habituele zin van de levenswereld uitrafelt. De gebeurtenis is radicaal wanneer de zin van de wereld instort: de wereld verliest dan niet alleen zijn vertrouwdheid (‘het is warmer dan voorheen’), maar verliest haar uitgerekend als gevolg van de vertrouwde gang van zaken. Hoe langer we blijven leven naar gewoonte, hoe minder we daartoe in staat zullen zijn, aangezien de gewoonte zelf bedrieglijk en toxisch is (hoe meer fossiele energieën we verbruiken om ons te verkoelen, hoe meer de opwarming toeneemt). Het is dit inzicht in het zelfvernietigende karakter van de gewoonte (de levenswereld) dat zelf een gebeurtenis vormt.

In de fenomenologie refereert de gebeurtenis niet alleen aan het in elkaar klappen van een (bepaalde) zin van de wereld, maar ook aan de *ervaring* van deze instorting. In onderhavig geval realiseren we ons terdege dat de zelfvernietigende aard van leefgewoonten tot de verandering ervan aanmaant: de gebeurtenis brandt de diepst gewortelde zekerheden. Zoals Catherine Malabou opmerkt, heeft het antropoceen (waarvan de klimaatopwarming voor ons de meest radicale uiting vormt) te maken met onze verslavingen en komt het erop aan om van afhankelijkheden te veranderen.<sup>7</sup> Het volstaat niet om te redeneren en zo van gedachten te wisselen, het is noodzakelijk om van gewoonten en onbewuste affecten te veranderen: niet alleen van wat men doet volgens gewoonte, maar zelfs van de geneugten en de weerzin die onze handelingen motiveren. Het is veel moeilijker om te veranderen van afhankelijkheden dan van gedachten, aangezien

verslaafdheden op een onbewuste wijze vleesgeworden zijn. Te wisselen van verslaafdheden teneinde de klimaatopwarming tegen te werken komt er in feite op neer om onze afhankelijkheid van fossiele brandstoffen te doorbreken en onze verslaving aan onbeperkte energie te bedwingen. Dit is geen lichte opgave omdat de gevolgen van energiekeuzes overal doorwerken: in wat men eet, in de wijze waarop men zich kleedt, reist, zich verwent, zich ontspant... Zulke dingen maken onze intimiteit en persoonlijkheid uit; meer nog, ze waarborgen ons toebehoren tot een vertrouwde geschiedenis, een streek en afstammingslijn. Omdat ze ons doen zijn wie we zijn, zijn we aan deze levenswijzen verknocht.

Wie ooit is gestopt met roken weet hoe moeilijk het is om van verslaving te veranderen. Om te beginnen moet men tot inzicht komen in de eigen intoxicatie. Vervolgens moet men zich onthouden en ondertussen alternatieven ontdekken, hoezeer die ook smaken naar flauwe surrogaten. Tenslotte moet men van deze alternatieven leren houden door het kweken van nieuwe weerzin en nieuwe geneugten. Op een soortgelijke manier legt de klimaatopwarming de vuurproef op van een negatieve ervaring, waarvan de asresten de enig mogelijke bodem voor een nieuwe ervaring vormen. De verslaving aan onbeperkte fossiele energie is geen peccadille die vertedert; ze vormt het fundament van een hele beschaving die niet alleen het Westen omvat, maar al diegenen die deelhebben aan de consumptiemaatschappij: vandaag de dag bevolken deze lui – wij – alle continenten en bijna alle klassen. Om tegen een dergelijke beschavingsafhankelijkheid in te gaan volstaat het niet om een klein persoonlijk ongemak te compenseren, maar komen ontelbaar veel goede oude gewoonten – die op tal van manieren vreugde brengen in een verscheidenheid van levens – in het geding. Een dergelijke opgave lijkt zowel belachelijk (moeten we nu echt de gewoonten controleren van alle *lui van over de hele wereld?*) als hopeloos moeilijk (jawel,- maar wie kan dit doen?)

Een bevolking die ertoe aangemaand wordt om haar gewoonten te veranderen, wil haar voorouderlijke, lokale, familiale of persoonlijke tradities doorgaans behouden. Wat men in de context van de klimaatopwarming hooghoudt, zijn niet zozeer de gewoonten van gisteren, maar de usances van vandaag. Deze bestaan in de bekrachtiging van het recht om – van zodra men het zich kan veroorloven – zoveel energie te verbruiken als men wil, gebruik te maken van alle transportmiddelen die men wenst, van alle technologische innovaties waardoor men in gloed is gebracht, kortom: om deel te nemen aan de consumptiemaatschappij. Dit is de traditie die verdedigd wordt door hedendaags rechts, waarvan het programma de opeising promoot van een leven zoals voorheen en op deze manier in de praktijk uitvoering wil geven aan het recht om te participeren aan de consumptiemaatschappij op de achteloze manier van de ouders en grootouders. Door de ecologische voorzichtigheid af te wijzen, verwerpt het rechts van tegenwoordig de facto de uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek, al geeft het dit liever niet toe (op een welbewust onwetende minderheid na, die de wetenschap minacht uit principe). De

zelfbegoocheling waaraan elk rechts onderhevig is, bestaat dus in de bewering pal te staan voor het recht op een leven zoals voorheen, en dit niet door de wetenschap te betwisten, maar door zich te keren tegen de vreemdelingen. De vreemde is de schaamlap die het mogelijk maakt om het echte risico te vergeten. Een groot deel van links eist trouwens ook zelf het recht op om te consumeren, al onderscheidt het zich door het bejiveren van een *gelijk* (en ietwat redelijk) recht op consumptie. De zelfbegoocheling van links bestaat intussen in het geloof dat rechts de vijand is en de eigen doelstelling zich daarom beperkt tot de bescherming van minderheden (wat uiteraard van belang is, maar niet volstaat); in plaats van haar eigen utopie te ontwikkelen, raakt links zo gedefinieerd door rechts. Het is deze geesteloosheid die verklaart waarom links verkiezingen maar blijft verliezen.

Het lijkt me dat de hedendaagse politiek in essentie planetair moet zijn. De echte, maar verborgen stuwende kracht van de planetaire politiek bestaat in het conflict dat de ecologische bezorgdheid om de planeet en de ophemeling van de consumptiemaatschappij tegenover elkaar plaatst. Deze tegenstrijdigheid reproduceert de oude strijd tussen de rechter- en de linkerzijde niet, en dit niet alleen omdat beide zijdes zich voortdurend afstemmen op particuliere politieke gemeenschappen, maar vooral omdat ze – waar dan ook – de planetaire (oor)zaak doorgaans wegstoppen achter geschillen omtrent de goede verdeling van consumptiegoederen. Het echte collectieve gevaar ligt vandaag in de klimaatopwarming, en de politiek die daarvan haar zaak en motief zou maken bestaat nog maar in schetsvorm. De eerste ontwerpen waarmee de krachten verzameld kunnen worden ten gunste van een dergelijke politiek, werden maar al te dikwijls door rechts weggelachen en door links naar het tweede plan verwezen. Rechts is de ware vijand van de ecologie en dit verklaart zijn succes bij verkiezingen over de hele wereld: al menen zijn kiezers dan misschien hun bestaanswijze te beschermen tegen de vreemdelingen, in werkelijkheid verdedigen ze de consumptivistische levenswijze tegen de ecologische soberheid. Links is de valse bondgenoot van de ecologie, want ook al wenst het ecologische zaken te behartigen, toch zijn sociale aangelegenheden een voortdurende prioriteit. In de marge lijden ecologische partijen vaak aan een ogenschijnlijk ideologisch deficit, aangezien ecologische regelingen kennelijk niet als waarlijk politieke handelingen (in Hannah Arendts betekenis van het woord)<sup>8</sup> kunnen gelden omdat ze kwesties aanvaarden die weinig aanzienlijk lijken, zoals levensstijl en territoriaal beheer (wat Arendt de arbeid en het werk noemt).

Door conservatieve reacties aan te wakkeren doet het vuur van de planetaire techno-natuur ook de intermenselijke politieke gemeenschappen warm oplopen. Geconfronteerd met al deze branden – menselijke en planetaire – hebben we nood aan een politiek van de planetaire techno-natuur. Deze politiek gaat de bestaande politieke gemeenschappen te buiten, en dit niet alleen om reden van haar scope, maar voornamelijk op grond van haar (oor)zaak. Haar zaak ligt in de planetaire techno-natuur zelf voor zover die zich vandaag voordoet als een wereld-in-brand. Mensen worden planetair wanneer ze – elk vanaf de eigen particuliere situatie –



deze wereldbrand ondervinden, in een ervaring die er niet enkel in bestaat om tot inzicht in de situatie te komen, maar ook om erdoor getransformeerd te worden. Het is de zaak van de planetariërs die we zijn om het vuur te bedaren dat we hebben aangestoken en dat – in tegenstelling tot wat Heraclitus meende<sup>9</sup> – nog gevaarlijker is dan de menselijke hybris.

Noten:

1 Dit artikel verscheen in het allerlaatste nummer van het Franse tijdschrift *Lignes*, ‘Ce qui vient...’ 72 (2024), p. 23-28, onder de titel: ‘Jouer avec le feu’. – Noot van de vertaler.

2 Met dank aan Raf Debaene, Anne Dekerk en Luk Mutsaerts, voor hun taaladvies. – Noot van de vertaler.

3 Descola Ph., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

4 Naess A., ‘A defence of the deep ecology movement’, in : *Environmental Ethics* 6/3 (1984), p. 265-270.; Guattari F., *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.

5 Nancy J.-L., *Corpus*, Paris, Métailié, 2000.

6 Romano CL., *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998.

7 Malabou C., ‘The Brain of History, or, The Mentality of the Anthropocene’, in: *Climate Change and the Production of Knowledge*, Special Issue of The South Atlantic Quarterly 116/1 (January 2017), eds. Ian Baucom & Matthew Omelsky, p. 39-54.

8 Arendt H., *The Human Condition*, Londen/Chicago, The University of Chicago Press 1958.

9 Fragment 43 in Hermann Diels’ *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch* [Band I-III], herausgegeben von Walther Kranz, Berlin: Weidmann Verlag (1951-1952): ‘Hybris behoort geblust te worden nog veel meer dan een uitslaande brand.’

## **THOMAS HERTOOG OVER HAWKING, HET VERHAAL ACHTER DE OERKNALTHEORIE EN HET SCHIJNBAAR BIOFIEL ONTWERP VAN ONS HEELAL**

*Patrick Loobuyck*

Thomas Hertog (Leuven 1975) is niet alleen een vermaard kosmoloog, hij is ook een bevoorrechte getuige. In juni 1998 ging hij naar Cambridge en kon er doctoreren bij de legendarische in 2018 overleden natuurkundige en kosmoloog Stephen Hawking. Ze werden collega's, mede-onderzoekers, geestesgenoten en vrienden. Het boek van Hertog *On the Origin of Time: Stephen Hawking's Final Theory* bevat het boeiende relaas van hun conversaties, ideeën, hypothesen en gedachtenexperimenten. Het boek werd een internationale bestseller en is ondertussen in verschillende talen vertaald, ook – nota bene door hemzelf – in het Nederlands.<sup>1</sup>

Hertog schreef geen technisch traktaat, maar een boeiend verhaal dat levendig en aan de hand van prettige anekdotes, interessante weetjes, mooie foto's en illustraties wordt verteld. Hierdoor is zijn boek zeer leesbaar en in grote mate ook voor leken in het vakgebied begrijpelijk. Het boek heeft ook filosofisch iets te bieden. Er komen immers heel wat 'grote vragen' aan bod, die zonder alle wetenschappelijke details te moeten begrijpen, ons aan het denken kunnen zetten. Zijn er andere universums? Bestaat er buitenaards leven? Is het heelal – het 'hele al' – speciaal ontworpen om leven mogelijk te maken? Wat kan het betekenen om mens te zijn in deze kosmos? Hertog (19) noemt ze "humanistische vragen": ze gaan over *onze* oorsprong en overstijgen de wetenschap.

### **Een dubbele knipoog**

Hertog wil niet alleen de kosmologie naar een breder publiek brengen, hij wil met zijn boek ook een nieuwe theorie lanceren. Deze tweevoudige ambitie blijkt ook uit de dubbele knipoog die mijns inziens in de titel vervat zit. *On the Origin of Time* verwijst vooreerst naar Hawkings bestseller *A Brief History of Time* uit 1988 die ook in het Nederlands is vertaald.<sup>2</sup> Dat boek was voor een breed publiek geschreven en bevat een niet al te technische uitleg over de oerknal, de zwarte gaten en de kosmos. Net als Einstein destijds, ging Hawking er toen nog vanuit dat er achter de natuurwetten en de werkelijkheid een objectieve wiskundige theorie te vinden zou zijn: *the theory of everything*. Hij schrijft dat "Als we

werkelijk een complete theorie ontdekken, we waarachtig de geest van God zouden kennen.” Dit idee en deze ambitie heeft Hawking gaandeweg achter zich gelaten. In het boek dat nu voorligt, presenteren Hertog en Hawking een nieuw perspectief. Ze verwerpen de gedachte dat er ergens, diep verborgen in de wiskunde achter de oerknal, verklaringen te vinden zouden zijn die bepalen waarom het heelal is zoals het is. Er is geen finale theorie van eeuwige waarheden die op ons ligt te wachten om ontdekt te worden. “In zekere zin”, zo schrijft Hertog (319), “stelt Stephens laatste theorie dat er geen laatste theorie is”.

*On the Origin of Time* verwijst natuurlijk ook naar Charles Darwins *On the Origin of Species* uit 1859. Ook dat boek had een dubbele bedoeling: een breder publiek bereiken én een nieuwe theorie lanceren. Darwin verduidelijkt dat de complexiteit en de afgestemdheid in de natuur niet bedacht of bedoeld zijn. Het design en ontwerp dat we in de werkelijkheid lijken aan te treffen, kan verklaard worden door blinde natuurlijke mechanismen waarin toeval, variatie, adaptatie en selectie een sturende rol spelen. De nieuwe hypothese die Hawking en Hertog nu naar voren schuiven en waar ze twintig jaar over nagedacht en gediscussieerd hebben, is dat het evolutionaire denken niet alleen toepasbaar is op de evolutie van het leven en de evolutie van de aarde, maar ook op de fysica en de natuurwetten. De oerknal is niet alleen het begin van tijd en ruimte, maar ook de oorsprong van de natuurwetten die na de oerknal geëvolueerd zijn tot wat ze nu zijn. Anders dan de biologische evolutie zou die evolutie van de natuurwetten bliksemsnel hebben plaatsgevonden in het allerprilste kwantumbegin van het universum.

### **Als het net even anders was gegaan...**

De vaste natuurwetten die we nu kennen zouden dus geen platoonse, eeuwige realiteiten zijn, maar producten van evolutie. Ook de natuurwetten zouden een, weliswaar heel korte, wordingsgeschiedenis hebben waarin ook toeval een rol speelt. Ze hadden er met andere woorden anders kunnen uitzien, maar dan was er geen bewoonbare aarde en al zeker geen (menselijk) leven mogelijk geweest. De beginvoorwaarden om leven mogelijk te maken, moeten dus al in de oerknal zelf vervat zijn geweest. De schijnbare voorbestemming van het heelal voor het leven noemt Hertog “griezelig” en “verbluffend”. Dat gelukkig toeval lijkt wel doorgestoken kaart.

“De hete oerknal zat dus precies goed! Op de een of andere manier heeft die het heelal op een ongemeen levensvatbaar traject gezet, waarvan de vruchten pas enkele miljarden jaren later zichtbaar zouden worden”. (27)

Als het bij het begin net even anders was gegaan, was het definitief anders gelopen. Hertog verwijst in dat verband naar het ontstaan van de natuurwetten, de

gravitatiesterkte, de temperatuurverschillen in de nagloed van de oerknal, het gewicht van neutronen en protonen, de gevoelige balans tussen de kernkracht die atoomkernen samenhoudt en de elektromagnetische kracht, en de waarde van de kosmologische constante.

“er is maar een kleine verandering nodig in vrijwel elke fundamentele fysische eigenschap van het heelal – van het gedrag van atomen en moleculen tot de structuur van de kosmos op de grootste schaal – of de levensvatbaarheid van het heelal komt in het gedrang” (27).

Dat de voorwaarden die in het universum aanwezig zijn om de mens mogelijk te maken, helemaal juist moeten zitten, wordt in navolging van Paul Davies, die auteur is van tal van populaire kosmologische boeken, vaak aangeduid als het Goudlokje-kenmerk van ons universum.<sup>3</sup> In het Engelse sprookje van *Goudlokje en de drie beren* moet het meisje een beker pap kiezen. Ze kiest de beker die niet te warm en niet te koud is, maar net goed. Ze kiest ook het bed dat niet te hard en niet te zacht is, maar net goed. Zo is het ook met onze aarde en met de biologische evolutie: het is alsof de natuur steeds datgene kiest en selecteert dat net goed is om het ontstaan van de mens op termijn mogelijk te maken. We leven bovendien niet alleen op een Goudlokje-planeet, maar ook in een goudlokje-universum waarin bijzonder veel factoren al van bij aanvang, bijna 14 miljard jaar geleden, ‘net goed’ zaten om levensvatbaar en voor ons bewoonbaar te zijn.

“De natuurwetten *zelf* lijken zo ingenieus geconcipieerd te zijn dat ze de genese van het leven als het ware in zich dragen. Het is haast alsof er een soort complot aan de gang is dat ons bestaan verweeft met de regels waaraan het heelal gehoorzaamt. Dit klinkt ongelooflijk. En dat is het ook!” (29-30)

Of nog eens in de woorden van Paul Davies: “*Our universe is bio-friendly by accident – we just happened to win the cosmic jackpot.*” Dat levert een confronterende existentiële kwestie op.

### **Kosmologische doelgerichtheid?**

Hoewel Hertog het vaak heeft over het biofiele karakter van het universum en daar ook wat filosofisch-existentiële beschouwingen wil aan koppelen, laat hij zich niet verleiden tot een vorm ‘teleologisch denken’, dit is een manier van denken die impliceert dat de dingen een doel of een doelgerichtheid hebben in hun bestaan. Davies bijvoorbeeld besloot zijn boek *The Mind of God* wel met de suggestie dat ons bestaan niet slechts een gril van het lot kan zijn: “*We are truly meant to be here.*”<sup>4</sup> Het kan volgens Davies niet dat we slechts een bijproduct zouden zijn van geest- en doelloze krachten.

Recent argumenteert ook de Engelse filosoof Philip Goff dat er “overweldigend bewijs is voor het bestaan van een kosmische doelgerichtheid”.<sup>5</sup> Goff verdedigt *cosmic purpose without God*. Hij aanvaardt enerzijds het theodicee-argument: gelet op de enorme hoeveelheid kwaad en lijden in deze wereld, is het niet plausibel om een almachtige en algoede God te veronderstellen. Anderzijds zijn er onwaarschijnlijk veel toevallige factoren en voorwaarden die ‘net goed’ moeten zijn om (menselijk) leven mogelijk te maken, dat het irrationeel zou zijn om de idee van kosmische doelgerichtheid te verwerpen.

Het boek van Hertog verscheen net voor dat van Goff. Het zou interessant zijn te vernemen hoe Hertog op de stelling van Goff zou reageren. In hun boek beweren of suggereren Hawking en Hertog alvast nergens dat het (menselijk) leven ‘bedoeld’ zou zijn. Ja, er zijn talloze toevallige finetunings die de levensvatbaarheid van het universum verzekeren. Ja, die toevallige finetunings gaan zelfs terug tot het allereerste kwantumbegin van het universum. Maar nee, dat immens gelukkig toeval dat het heelal een gastvrije plek maakt voor het leven, leidt bij Hertog en Hawking niet tot het veronderstellen van een God, een bedenker of een kosmische bedoeling. De vraag waar zo’n immense opeenstapeling van toeval vandaan komt en hoe die verklaard kan worden, blijft grotendeels onbeantwoord.

Zij houden het op de alsof-redenering: het is *alsof* het heelal ontworpen is om leven voort te brengen, het is *alsof* het “een bovennatuurlijke ‘daad van God’ vergt om een levensvriendelijk heelal met alle specifieke eigenschappen van dien in beweging te zetten” (90). Maar dat biofiel ontwerp is schijn. Na Darwin hebben biologen het schijnbare ontwerp achter de levende natuur verklaard. Na Charles Lyell (1797-1875) hebben geologen het schijnbare ontwerp achter de leefbare planeet aarde kunnen duiden. Na Lemaître proberen kosmologen nu het schijnbare ontwerp achter het heelal en de oerknal te ontrafelen.

## Waar is God?

Hertog besteedt onder meer het tweede hoofdstuk aan zijn beroemde voorganger: priester, *abbé* George Lemaître (1894-1966). Hertog is inderdaad niet de eerste Belg die op topniveau meespeelt in de kosmologie. In de vroege jaren 1930 lag Lemaître aan de basis van de gedachte dat alles voortkomt uit een primitief atoom. In zijn monografie *L’Hypothèse de l’Atome Primitif* (1946) legt hij uit dat het heelal een dynamische geschiedenis heeft en dat we leven in een uitdijend universum.

Hij is zodoende de grondlegger van de oerknaltheorie, die door critici als de Britse astronoom Fred Hoyle (1915-2001) spottend de *big bang theory* werd genoemd. Dit gebeurde in een radio-interview op BBC in 1949. Hoyle verdedigde samen met Hermann Bondi en Thomas Gold een rivaliserend model: *the steady state-theory*. Volgens dit model, dat ondertussen niet meer ernstig wordt genomen

en doet terugdenken aan het Averroïsme van de 13de eeuw<sup>6</sup>, heeft het heelal geen begin en geen einde. Het heelal is er altijd al geweest en hoewel het uitdijt heeft het een constante gemiddelde dichtheid. Terwijl in een steady state-heelal de creatie van nieuwe materie en sterrenstelsels een langzaam en eeuwigdurend proces moet zijn, stelt Lemaître dat de meeste materie ontstaan moet zijn kort na de oerknal.

Lemaître pionierde met het toepassen van de kwantumtheorie op het ontstaan van de kosmos en brengt op die manier ook het element toeval binnen. Hij schreef in *Nature* dat er “uit hetzelfde begin sterk uiteenlopende universums zouden kunnen geëvolueerd zijn”. Een kwantumkosmologie, dat is uiteindelijk ook wat Hertog en Hawking verdedigen. Hawking bleek trouwens niet echt vertrouwd met Lemaîtres opvattingen. Hertog heeft hem met zijn pionierswerk en zijn oerknalmanifest kennis laten maken. Het boek bevat een foto (101) van Hertog die Hawking in Leuven heeft meegenomen naar het Premonstreitcollege in de Naamsestraat, waar Lemaître vanaf het midden van de jaren 1930 zijn werkkamer had en waar nu een gedenkplaat en een borstbeeld van Lemaître te vinden zijn.

In 1936 werd Lemaître lid van de Pauselijke Academie voor Wetenschappen waarvan hij van 1960 tot aan zijn dood ook voorzitter is geweest. Hertog (136) doet verslag van het feit dat ook Hawking later, in 1981, daar in het Vaticaan is geweest, en dan nog om zijn zogenoemde ‘geen-grens hypothese’ te presenteren. Hij verdedigde er de gedachte dat er helemaal geen begin is geweest. Het universum is niet door een *primo movens* in beweging gezet. Het heelal zou niet geschapen zijn en moet niet gedacht worden als iets dat uit het niets gecreëerd zou kunnen worden.

Ook Lemaître heeft zich natuurlijk moeten uitspreken over de levensbeschouwelijke consequenties en complicaties die het wetenschappelijke denken over de oerknal met zich meebrengt. Hertog beschrijft met bewondering hoe Lemaître erin slaagde om de grenzen van zowel het wetenschappelijke als het geestelijke domein zorgvuldig af te bakenen (99-100). Lemaître heeft steeds benadrukt dat God en wetenschap elkaar niet hoeven uit te sluiten en dat ze niet noodzakelijk met elkaar in conflict hoeven te komen. De oerknal, zet vooral vraagtekens bij het letterlijke scheppingsgeloof, maar hoeft niet tot atheïsme te leiden.

Lemaître zet in op twee strategieën. Enerzijds lijkt hij een positie te verdedigen die de Amerikaanse paleontoloog Stephen J. Gould later de NOMA-these heeft genoemd: geloof en wetenschap zijn twee ‘niet-overlappende magisteria’ die op zichzelf staan en elk een eigen rol te spelen hebben.<sup>7</sup> Zo verschijnt er op 29 februari 1933 in *The New York Times* een interview met Lemaître waarin hij verduidelijkt dat de Bijbel geen wetenschappelijk handboek is maar een heilige tekst die in het teken staat van onze verlossing. Omgekeerd leiden wetenschappelijke inzichten zoals de relativiteitstheorie tot kennis, maar zijn ze irrelevant voor ons zielenheil. Mocht wetenschappelijke kennis relevant

zijn voor onze verlossing, dan zou die kennis in de Bijbel hebben gestaan.<sup>8</sup> Zoals Hertog aangeeft (p. 99), lijkt dit inderdaad wel een parafrase van de veel geciteerde tekstpassage van Galileï Galileo: “dat het de bedoeling van de Heilige Geest is ons te leren hoe men naar de hemel gaat, en niet hoe de hemel gaat”.<sup>9</sup> Wetenschap en religie hebben volgens Lemaître elk een eigen afgebakend domein en het zou onzinnig zijn om te proberen de waarheid van het geloof met wetenschappelijke ontdekkingen op één lijn te brengen. Het denken over het begin van het heelal en de oerknaltheorie hebben gewoon niets te maken met de God-hypothese. Lemaître zou zich in dat verband ook hebben laten inspireren door de *Deus Absconditus* van de profeet Jesaja: God blijft zelfs aan het begin van de schepping voor ons verborgen (99).<sup>10</sup>

Anderzijds lijkt Lemaître ook aan te sluiten bij de God van de processtheologie van de Engelse filosoof-wiskundige Alfred North Whitehead (1861-1947) en de Amerikaanse filosoof-ornitholoog Charles Hartshorne (1897-2000).<sup>11</sup> Wie in God gelooft, vertrekt van de algemene gedachte dat God de werkelijkheid draagt. Niets kan blijven voortbestaan en blijven leven zonder Gods voortdurende scheppende activiteit. Net als Hawking, verwerpt ook Lemaître al de idee dat er sprake zou zijn van een *creatio ex nihilo*. In een interview uit 1964 waarin hij ingaat op de religieuze consequenties van zijn oerknaltheorie, geeft Lemaître aan dat zijn theorie het probleem van de schepping “oplost”.<sup>12</sup> Er is geen schepping uit het niets. Men kan bovendien vanuit verschillende levensbeschouwelijke perspectieven nadenken over het begin van het universum en het primitieve atoom, omdat we ons die begintoestand helemaal niet kunnen voorstellen. God is volgens hem dus ook niet de instantie waaruit alles voortkomt en die we later op allerlei ‘flaters’ zouden kunnen betrappen. Volgens Lemaître heeft het helemaal geen zin om over de oorzaak van de oerknal na te denken, gezien er voor de oerknal nog geen tijdsdimensie was: het was “een uniek moment dat geen gisteren heeft”<sup>13</sup>.

Het is in dit verband frappant dat zowel Hoyle als Einstein *L'Hypothèse de l'Atome Primitif* en de oerknaltheorie hebben verworpen, onder meer omdat ze er een religieuze boodschap in zagen (zie 62, 95). “Het doet me teveel denken aan het christelijk dogma van de schepping”, zou Einstein in 1930 aan Lemaître gezegd hebben. En Hoyle schreef dat “de hartstochtelijke waanzin waarmee de big bang-kosmologie aan de boezem van de georganiseerde wetenschap wordt gedrukt, overduidelijk voortkomt uit een diepgewortelde gehechtheid aan de eerste bladzijde van Genesis, religieus fundamentalisme op zijn sterkst.” En dit terwijl priester Lemaître zelf de oerknal beschouwde als “de antithese van de bovennatuurlijke schepping”... Anders dan Einstein zag Lemaître de studie van de fysische oorsprong van het heelal als een opportuniteit voor de natuurwetenschappen, terwijl Einstein die als een bedreiging van de natuurkunde zag (100).

## Van bottum up naar top down

Als Hawking zijn nieuwe inzichten bij Hertog aftoetst, lokte dat bij Hertog deze reactie uit: “Aha, eindelijk tijd voor filosofie!” (213). Ondanks het feit dat Hawking zeer onvriendelijke uitspraken heeft gedaan over de filosofie, wordt er in het boek aardig wat gefilosofeerd. Aan de basis daarvan ligt een perspectiefwissel die voornamelijk in hoofdstuk 6 wordt uitgelegd. We moeten het universum niet langer zien als een resultaat van vaststaande natuurwetten. Het is omgekeerd: de natuurwetten zijn het resultaat van hoe het universum is ontstaan en geëvolueerd. Er zijn geen externe waarheden, alleen eigenschappen van een universum die wij als mens kunnen afleiden uit onze collectieve data, gecomprimeerd in rekenkundige algoritmes (319).

Hawking en Hertog zien het niet langer als de taak van de kosmologie “om een werkelijk oorzakelijke verklaring te vinden voor het ingenieuze ontwerp van ons universum”. Er zijn geen tijdloze, onwrikbare principes die voorschrijven dat de natuurwetten wel *moesten* evolueren tot wat ze vandaag zijn. De natuurwetten zijn resultaat van noodzakelijkheid en wetmatige patronen én ingebakken willekeurige variatie en toevalligheden.<sup>14</sup>

In het jargon van Hawking en Hertog: de *bottum-up* benadering moet plaats maken voor een *top-down* kosmologie die het raadsel van de schepping op zijn kop zet (239-262, 317-321). Om het heelal te begrijpen, moeten we niet chronologisch vooruit redeneren, maar terug-in-de-tijd, zoals biologen dat ook moeten doen als ze over evolutie nadenken. De *top-down* kosmologie erkent dat de boom van de natuurwetten alleen *ex post facto* begrepen kan worden. Het is geen kwestie van *waarom* de wereld is zoals ze is, maar van *hoe* we zijn beland waar we nu zijn. De waarneming dat het heelal ‘precies goed’ blijkt te zijn voor het leven is het vertrekpunt voor al het andere (261).

Gezien we echter in een kwantumuniversum leven, creëren wij mensen, in ons waarnemerschap letterlijk mee de kosmische geschiedenis. “Het is alsof een constante stroom van kwantumwaarnemingen met terugwerkende kracht de uitkomst van de oerknal bepaalt, van het aantal dimensies tot de soorten krachten en deeltjes.” (239) “We scheppen het heelal net zozeer als het heelal ons scheidt.” (262) Deze stukken van het boek (en zeker ook wat volgt in hoofdstuk 7 over het holografische model van de kosmos) zijn voor leken niet altijd even goed te begrijpen. Wat alvast blijft hangen is de historische contingentie van alles. Er is geen absolute achtergrond, theorie of formule waar alles, het ‘hele al’, op terug gaat.

## Filosoferen met Hertog

In het achtste en laatste hoofdstuk, met als titel *Thuis in het universum*, wil Hertog aftasten of de genoemde perspectiefwissel ook existentieel iets kan betekenen.



Met verwijzingen naar de Duits-Amerikaanse filosofe Hannah Arendt wordt gezocht hoe er een nieuwe alliantie kan ontstaan tussen wetenschap en humanisme (309 ff., zie ook 218).<sup>15</sup> Tegen de achtergrond van de NASA-voorbereiding van de Apollo-maanlanding, heeft Arendt in 1963 een essay geschreven voor een wedstrijd waarin de deelnemers deze vraag kregen voorgelegd: “Heeft de verovering van de ruimte door de mens zijn status verhoogd of verlaagd?” In haar essay *The Conquest of Space and the Stature of Man* waarschuwt ze dat kennis en het kunnen beheersen van de wereld niet noodzakelijk de menselijke vrijheid vergroot.<sup>16</sup>

De objectieve blik van de wetenschap en de techniek zou volgens Arendt en Hertog leiden tot *aardevervreemding*: het gevoel niet meer bij de wereld te horen. In de zoektocht naar een archimedisch punt heeft de mens zich buiten de werkelijkheid gezet en is men de erkenning verloren dat alles en iedereen met elkaar verbonden is. Wetenschap en techniek bieden ons allerlei theoretische inzichten en praktische voordelen, maar die objectiverende kijk zou tegelijk ook een steeds dieper wordende kloof doen ontstaan met onze menselijke natuur en onze alledaagse ervaringen, doelstellingen en verzuchtingen. Vanuit een wetenschappelijk perspectief kan menselijk gedrag immers met dezelfde methodes bestudeerd worden als het gedrag van ratten, schrijft Arendt.

Dit alles zou de antithese van het humanisme zijn. Humanisten maken zich dus maar beter zorgen over de status van de mens in het wetenschappelijke wereldbeeld. Hertog denkt dat zijn *top-down* hypothese een remedie kan zijn, een zaadje voor een nieuwe en hoopvolle humanistische filosofie. Het gaat om een wetenschappelijk perspectief dat de mens terug *in* de natuur, *in* de wereld en *in* het universum plaatst. “Vanuit het godenperspectief zijn we niets meer dan een irrelevant spekje [...] Met een *top-down* benadering plaatsen we de mens terug in het centrum van de kosmologie” zo communiceerde Hawking in Cambridge via zijn *Equalizer* spraaksoftware (260).

Wij mensen kunnen overigens geen godenperspectief innemen. Er is geen archimedisch punt van waaruit mensen aan wetenschap kunnen doen. Met name de studie van het universum is geen studie van een extern object, maar van iets waar we actief deel van uitmaken. Het universum is geen automaat waar de mens buiten wordt geplaatst en vanuit een *view from nowhere* kan op toekijken om er de diepere betekenis van te begrijpen. Hertog en Hawking stellen dan ook voor om de natuur, de wereld en het heelal niet te zien als een machine die bestuurd wordt door onvoorwaardelijke, a-priori wetten. Het universum is een zelforganiserende entiteit waarin allerlei emergente patronen en eigenschappen verschijnen – zoals de wetten van de fysica, het leven en het bewustzijn.

De kwantumkosmologie die Hertog en Hawking nu voorstellen, wil de geschiedenis van het heelal ‘van binnenuit’ lezen (315, 317 ff.). Op die manier kan de mens terug betekenis krijgen en zich in het onmetelijke universum “thuis” gaan voelen. *Wij* zijn de evolutie, wij moeten planetair bewust worden, ons lot in eigen handen nemen en beseffen dat we rentmeesters zijn van de planeet aarde

(326).

Zelf ben in niet zo overtuigd van dat existentieel-filosofisch sprongetje dat Hertog maakt. Of we nu in een kwantumuniversum leven of niet, of de natuurwetten in het allereerste begin geëvolueerd zijn of niet – existentieel verandert dat niets. De kosmos blijft in het algemeen een eenzame en onherbergzame plaats voor de mens. Of en hoe we zorg dragen voor de biodiversiteit, het klimaat en de planeet heeft weinig van doen met hoe we naar het ontstaan van de kosmos kijken. Mensen blijven in belangrijke mate op zichzelf aangewezen om al dan niet verantwoordelijkheid op te nemen in een voor de rest moreel indifferent universum. Daar lijken de nieuwe wetenschappelijke inzichten van Hertog en Hawking niets aan te kunnen veranderen.

Net als bij de evolutietheorie wordt ook bij de nieuwe hypothese van Hertog en Hawking, het besef nog groter dat we er evengoed niet hadden kunnen zijn. Als de natuurwetten net iets anders waren geëvolueerd kon er van leven, laat staan van de mensheid, nooit sprake zijn. En hoewel de natuurwetten opvallend geschikt zijn voor het leven, is er vooralsnog geen enkel teken van buitenaards leven (iets wat Hertog ook zelf aangeeft p. 324). Het lijkt dus al bij al nog wel mee te vallen met dat ‘biofiele’ karakter van ons universum, waar Hertog het zo vaak en graag over heeft.

Op de voorlaatste pagina van zijn boek *The First Three Minutes* schreef Steven Weinberg, die in 1979 de nobelprijswinnaar natuurkunde won, deze beroemde zin: “*The more the universe seems comprehensible, the more it also seems pointless.*”<sup>17</sup> Ondanks hun inspanning, zijn Hertog en Hawking er niet in geslaagd me van het tegendeel te overtuigen. De telescoop en de deeltjesversneller, de oerknal- en de kwantumtheorie, de kosmologie en het wetenschappelijke wereldbeeld – ze bieden geen troost, geborgenheid of zin. Daarvoor zullen we toch elders moeten blijven aankloppen.

#### Noten:

1 Thomas Hertog (2023). *On the Origin of Time: Stephen Hawking’s Final Theory*. Random House; Thomas Hertog (2023). *Het ontstaan van de tijd. Mijn reis met Stephen Hawking voorbij de oerknal*. Spectrum/Lannoo. Voor de paginaverwijzingen in deze tekst gebruik ik de Nederlandstalige editie.

2 Stephen Hawking (1988). *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. Bantam Books; Stephen Hawking & Leonard Mlodinov (2013). *Een korte geschiedenis van de tijd*. Bert Bakker. *A Brief History of Time* is ook de titel van de bibliografische film die Errol Morris in 1991 over Hawking heeft gemaakt.

3 Cf. Paul Davies (2007). *The Goldilocks Enigma: Why is the Universe Just Right for Life?* Penguin Group.

4 Paul Davies (1992). *The Mind of God. The Scientific Basis for a Rational World*. Simon & Schuster, p. 242. Zie ook Paul Davies (2004 [1988]). *Cosmic Blueprint: New Discoveries in Nature’s Ability to Order the Universe*. Templeton Foundation Press.

5 Philip Goff (2023). *Why? The Purpose of the Universe*. Oxford University Press, p. 4.

6 Averroës of Ibn Rushd (1126-1198) verdedigde op basis van Aristoteles dat het universum eeuwig bestaat en de materie voor haar bestaan niet afhankelijk is van God. Het

zogenaamde Averroïsme of integraal Aristotelisme maakte ook school onder christelijke denkers, met name aan de Sorbonne in Parijs. In de jaren 1270 werd het averroïsme door Thomas Van Aquino, de Parijse bisschop Etienne Tempier en de Kerk veroordeeld. De stelling dat de wereld eeuwig en ongeschapen is, mocht vanaf dan op straffe van excommunicatie niet meer gedoceerd of verdedigd worden.

7 Stephen J. Gould (2009). *God en Darwin. Over de overeenkomst tussen religie en wetenschap.* Olympus.

8 Duncan Aikman, "Lemaître Follows Two Paths to Truth", in: *The New York Times*, 29 februari 1933.

Online: [https://inters.org/files/lemaître\\_two\\_paths\\_truth\\_nyt1933.pdf](https://inters.org/files/lemaître_two_paths_truth_nyt1933.pdf)

9 Dit citaat komt uit zijn beroemde brief uit 1615 aan Christina, de groothertogin van Toscane. Cf. Kijker, Kerk en Kosmos. Galileo Galilei's 'Bericht van de sterren' en 'Brief aan groothertogin Christina'. Athenaeum – Polak & Van Gennepe, p. 152.

10 Zie Jes. 45,15: Waarlijk, U bent een verborgen God.

Dit godsbeeld ligt in belangrijke mate aan de basis van de zogenaamde negatieve theologie waarvan onder meer Nicolaas van Cusa (1401-1464) een belangrijke vertegenwoordiger is.

11 Zie: *God en Wereld. Basisteksten uit de proces-theologie.* Gekozen, vertaald en toegelicht door dr. J. van der Veken. Meinema, 1989.

12 Het interview is pas eind 2022 in het VRT-archief teruggevonden en is hier te herbekijken: <https://www.youtube.com/watch?v=O4toGaR1CuI>

13 Lemaître, G. *L'Hypothèse de l'Atome Primitif* geciteerd door Hertog p. 61.

14 Hertog verwijst er niet naar, maar dit doet sterk denken aan de titel van het boek uit 1970 van de Franse biochemicus en nobelprijswinnaar Jacques Monod: *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne.* Seuil.

15 Ik ontleen hier de terminologie aan Ilya Prigogine, de Russische natuurkundige en nobelprijswinnaar die hier in België opgeleid en actief was. Hij publiceerde in 1978 samen met de Brusselse wetenschapsfilosoof Isabelle Stengers het essay *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard. Net als Hertog en Hawking waren Prigogine en Stengers op zoek naar een nieuwe vorm van dialoog tussen natuurkunde en filosofie, tussen de natuur en de mens. Ze benadrukken dat de mens onderdeel uitmaakt van de werkelijkheid en geen vreemdeling is in het universum. De mens kan de werkelijkheid ook niet vanuit een buitenstaandersperspectief begrijpen. « Notre dialogue avec la nature est bien mené de l'intérieur de la nature » (p. 222). Zie ook Willy Coolsaet (1998). *Eenzaam in de kosmos/een met de kosmos. Of hoe het hedendaagse denken over de natuur de mens uit zijn leefwereld verjaagt.* Kritiek.

16 Het essay is opgenomen in *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought.* Viking Press, 1968 en verscheen in 2007 ook in *The New Atlantis*. Online: <https://www.thenewatlantis.com/publications/the-conquest-of-space-and-the-stature-of-man>. Hertog wijst er ook op dat dit essay resoneert met de proloog en de tweede helft van *The Human Condition.* University of Chicago Press, 1958.

17 Steven Weinberg (1993 [1977]). *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe.* Basic Books.

## **DE WERELD IS NIET GENOEG ONTTOVERD. MARCEL GAUCHET OF PHILIPP BLOM?**

*Luc Vanneste*

Marcel Gauchet, *De onttovering van de wereld, een politieke geschiedenis van de religie*, Ingeleid, vertaald en geannoteerd door A. Cloots. Antwerpen, Gompels & Svacina, 2022

Philipp Blom, *De onderwerping, een geschiedenis van de verhouding van de mens tot de natuur*. De Bezige Bij, Amsterdam 2023

Marcel Gauchet is bij ons misschien minder bekend, maar in Frankrijk wordt hij veel gelezen. Hij komt in het rijtje dat door Michel Foucault wordt aangevoerd. Hij heeft zich overigens heel kritisch uitgelaten over die laatste. Dat zijn belangrijkste werk in het Nederlands verschijnt is een goede zaak. Het is wel een heel taai stuk, meer dan 300 bladzijden moeilijke lectuur. Soms is het gewoon niet te volgen. Gelukkig heeft André Cloots, de vertaler en een kenner van het werk van Gauchet, gezorgd voor een goede en klare inleiding en voor verklarende notities in voetnoten. Maar zelfs dan zakt af en toe de moed in de schoenen. Het had eenvoudiger gekund, maar het blijft een belangrijk boek en het is een uitdaging om er zich mee te confronteren. Wie ruimer met de auteur kennis wil maken en onder meer zijn verhouding tot Lacan en Foucault wil volgen, kan terecht in het gespreksboek *'La condition historique'* (2003).

In het Westen wordt geschiedenis doorgaans als vooruitgang gezien. Men stelt zich voor dat de zogenaamd primitieve mens dichterbij de natuur stond en de hele geschiedenis is er een van emancipatie uit een dierlijke toestand. Dat geldt zeker voor de religie: de primitieve mens denkt op een primitief niveau en dat toont zich in zijn geloof. Het is een magisch denken, een geloof in natuurkrachten. Die worden in de loop van de tijd vervangen door goden, die aanvankelijk met veel zijn en eigenlijk moeilijk te onderscheiden van de natuurkrachten. Het monotheïsme is dan een bijzondere stap vooruit. De ene god wordt ver weg in een andere, transcendente, dimensie gesitueerd. En wie die god vereert, stelt zich voor zich mijlenver boven de natuurmens en zijn natuurgoden te bevinden. Westerse mensen zien zich graag als superieure mensen.

Marcel Gauchet is het niet eens met een lineaire vooruitgang, van natuurgeloof, over polytheïsme naar monotheïsme. Hij vindt dat de oorspronkelijke religie niet alleen de eerste was, maar vooral de meest zuivere. Daarna is er op het vlak van de religie alleen maar verval en ontbinding. De transcendente god trekt zich meer en meer uit de wereld terug en maakt plaats

voor een mens die autonomie verwerft. Voordien was hij volkomen afhankelijk van de goddelijke natuurkrachten. Naarmate zijn god transcenderter wordt, heeft hij zijn lot meer zelf in handen. Gauchet noemt dit een uittocht uit de religie. Op basis van geboden en heilige teksten, bepaalde religie aanvankelijk compleet de organisatie of structuur van een samenleving. Later denken en handelen mensen zelfstandig en wordt religie politiek irrelevant. Het gaat Gauchet immers op de eerste plaats om de politiek, hij schreef *“een politieke geschiedenis van de religie”*. Maar politiek kan alleen maar begrepen worden vanuit de religie, of liever vanuit de emancipatie uit de religie. Oorspronkelijk was alles en iedereen gewoon verweven met het religieuze en was politiek niet mogelijk. In de onttoverde wereld kon uiteindelijk democratie ontstaan. Onze samenleving leeft zonder goden, ook voor diegenen die geloven, denkt Gauchet. Op het moment dat een samenleving zich structureel van de religie heeft losgemaakt en seculier geworden is, is het zelfs denkbaar dat er alleen maar gelovigen deel van uitmaken.

Gauchet vindt dat toch een vooruitgang, ook al benoemt hij het niet zo. Het is een achteruitgang voor de religie, maar een vooruitgang voor de mensheid. Het verval of de terugtrekking van de religie is immers een evolutie van heteronomie, van onderworpen zijn aan goddelijke krachten, naar autonomie en dat is op de eerste plaats politieke autonomie. Dat de organisatie van de samenleving niet langer doordrongen is van religie, laat mensen toe hun lot in eigen handen te nemen. In een toestand van heteronomie is alles waar we aan gehecht zijn en wat ons dagelijks bezig houdt, niet van ons. Het is van een andere orde, maar ook van een andere tijd. We danken alles aan voorouders, helden en goden. Alles hebben wij ontvangen en alles komt op die manier uit een stichtend en ver verleden. Eigenlijk bewaren we een erfenis. De fundamentele gebeurtenissen en daden zijn voorbij en wat voorbij is herhalen we in rituelen. De breuk met dat oer-verleden is radicaal, de scheiding is onverbiddelijk en onherroepelijk. Mensen zijn ondergeschikt aan de krachten van de natuur. Die sacrale afhankelijkheid geeft zin aan het leven, leidt het handelen, draagt gewoonten. Maar ze komt niet van ons, ze komt van vroeger, van wezens met een andere natuur. Zij zijn de scheppers, na hen komen er alleen volgers. Alles heeft daarin zijn plaats en herkomst.

Dat verandert wanneer god zich boven de wereld verheft. Hij gaat tegelijk de wereld besturen. De oude goden bleven binnen die ene wereld, maar konden niet inwerken op de totaliteit van de dingen. De god die schepper is van een wereld waar hij zelf buiten staat, heeft toch greep op de totaliteit van de dingen. Op dat moment wordt communicatie mogelijk, kunnen geboden geïnterpreteerd worden, kan onderhandeld worden over de toepassing van de wetten. De macht van mensen over mensen neemt de plaats in van de exclusieve heerschappij door de religie. Politiek wordt mogelijk en is niet langer geïntegreerd in religie. De opkomst van de staat was de eerste religieuze revolutie. *“De god die niet langer aanwezig is in de natuur manifesteert zich ook steeds minder in de hiërarchieën die vorm geven aan de collectieve verhoudingen.”* (115). Op die manier doet zich

niet alleen een intellectuele, maar ook een politieke emancipatie voor. Elk opleggen van de wil van boven lost zich op. Er is niet langer afhankelijkheid ten aanzien van de andere wereld. We belanden in een objectieve wereld en een autonome menselijke sociale sfeer. We stappen over van een economie van eenheid naar een economie van dualiteit. In de eerste zijn het menselijke en goddelijke aan elkaar gebonden, in de tweede zijn ze van elkaar gescheiden. God is niet de hoogste onder andere goden, maar de enige. Hij wordt niet gedacht in termen van vergelijking, maar van exclusie, niet in termen van complementariteit met de wereld, maar van oppositie. Zelfs als god mens wordt in zijn zoon, blijft hij zich laten zien als het totaal andere. Hij is zozeer verschillend en verwijderd dat hij zonder hulp van de openbaring onbekend zou blijven. God en mens gaan definitief uit elkaar.

Het monotheïsme laat de mens toe de wereld te veroveren, wat niet kan als de menselijke orde opgenomen is in de natuur. Dan is de band onlosmakelijk: *“Het absoluut respect dat men verplicht is aan de gebruiken van de voorouders, dat is men ook verplicht aan de organisatie van het universum rondom.”* (135). Men mag niets ondernemen dat de natuurlijke gang van zaken kan veranderen. Roof of vernietiging moeten ritueel gecompenseerd worden. De natuur en de bovennatuur zijn vervlochten, een directe confrontatie is onmogelijk. Wanneer god en mens apart gaan wonen staat de natuur in haar totaliteit voor de mens. De natuur is dan iets totaal anders en kan helemaal toegeëigend worden. Mensen zijn vrij, staan alleen tegenover een onbeheerde natuur die volledig tot zijn beschikking staat. Arbeid wordt uitdrukking en garantie van menselijke autonomie, maar eigenlijk gaat het niet om de controle over dingen, maar om de greep op mensen. Het gaat niet om de uitbreiding van de beschikbare middelen, maar om de nood van de macht om te groeien. De eerste pogingen om het milieu te herschikken en tegelijk steeds meer te exploiteren voorbij het loutere gebruik van hulpbronnen, zijn voortzettingen of afgeleiden van politieke overheersing. De despoot onderwerpt mensen en meteen ook de natuur. De eerste echt machinale macht is de megamachine van despotisme, dat controle over de dingen verwerft door onderwerping van mensen. Slavernij is omvorming van de dingen door de omvorming van de mensen tot dingen. Vrije mensen hebben een volledige beschikking over een onbeheerde natuur. Naarmate de afstand van de schepper tot zijn schepsels kleiner wordt, raken mensen gedesolidariseerd van de rest van de schepping. Het verbond met de natuur wordt doorbroken en wordt drang om in de wereld door te dringen, een dwingende wil om de wereld naar zijn hand te zetten. In plaats van associatie met de natuur wil men bezit. In plaats van in te stemmen met de onaantastbaarheid van de natuur is er aandrif om te nemen en te veranderen. Wanneer god zich teruggetrokken heeft, wordt de wereld een onaantastbaar gegeven, iets wat gemaakt moet worden. Wanneer de zichtbare en onzichtbare natuur losgekoppeld worden, wordt de natuur ontmenselijkt (ontzield) en kan eindeloos veroverd worden.

Zo vat ik, uiteraard heel schematisch de redenering van Marcel Gauchet

samen. Welnu, ik volg die niet. Ik doe dit met schroom, want de auteur is van een zeer hoog niveau en ik wil zeker niet afraden om het boek te lezen. Maar toch ben ik het niet met hem eens. Hij stelt terecht vast dat de terugtrekking van die ene god in een totale transcendentie ruimte heeft open gemaakt, veel ruimte die wetenschap en politiek hebben ingenomen. Maar dat betekende geen overstap van heteronomie naar autonomie. De wereld waarin wetenschap en politiek zich ontplooiden bleef afhankelijk van het transcendente, ook al werd dat steeds minder in religieuze termen benoemd. Het bleef een niet menselijke wereld, waarin mensen geen plaats hebben. De Christusfiguur heeft hierin een brugfunctie vervuld. Gauchet denkt dat deze juist de afstand heeft ingesteld, maar hij heeft veel eerder de toegang tot het transcendente open gemaakt en de mensen uit hun gewone leefwereld binnengeleid in een goddelijke wereld, waar zij deelachtig konden aan worden. En toen zij vast stelden dat de transcendente wereld leeg is konden ze niet meer terug.

Laat mij beginnen met het beeld dat Gauchet schetst van de oorspronkelijke en wat hem betreft zuivere godsdienst. Mensen leven op dat moment in een totale verstrengeling met de natuur. Ze kennen natuurkrachten een goddelijke status toe, waardoor zij volkomen afhankelijk zijn van het goddelijke. Is dat zo? Je kunt ook stellen dat die mensen in een wereld leven, waar zij niet volledig vat op hebben. Het is een wereld die hen misschien vaak vijandig gezind is en daarom ook angst bezorgt. Dat is misschien een vorm van afhankelijkheid, maar dat zijn eenmaal factoren die hun leefwereld bepalen. Zij zien daar eigenlijk wel terecht krachten in die hen te boven gaan. God is aanwezig in de dingen die ik voor me zie en die ik gebruik, de kracht die alles doordrenkt. Alleen houden ze de voeten op de grond: alles speelt zich af in hun wereld. Het zijn geen krachten uit een andere wereld. Wat Gauchet afhankelijkheid noemt, zijn eigenlijk gewoon bestaansvoorwaarden. Daar is niets bovennatuurlijks aan. Zelfs de sjamaan is niet meer dan een verbindingsman tussen mens en natuur. Gauchet zou wellicht opwerpen dat ze die voorwaarden niet zelf geschapen hebben, dat ze uit een verleden stammen en hen overdragen werden als een erfenis waar ze moeten over waken! Als ze iets nemen of vernietigen moeten ze vlug een ritueel uitvoeren om dat te compenseren! Ik vind niet dat we dat laatste nog moeten doen, maar maakt de idee dat we onze bestaansvoorwaarden erven ons echt meer afhankelijk dan wanneer we denken dat alles van ons is en dat we met die voorwaarden kunnen doen en laten wat we graag willen? Is het respect ten aanzien van de natuur zo negatief?

Wanneer we overgestapt zijn op monotheïsme zou volgens Gauchet in elk geval een eind gekomen zijn aan onze afhankelijkheid. God trekt zich terug in zijn eigen wereld en maakt plaats voor de mens op aarde. De uittocht uit de religie is een bevrijding, de weg naar vrijheid. Alleen blijkt die God, vanop zijn goddelijke stoel de mensenwereld aan te sturen. Tegelijk krijgen mensen een volmacht, een mandaat om met hun wereld te doen en te laten wat ze zelf willen. Respect hoeft niet meer. Het is mijn wereld en ik mag die van mijn god

exploiteren zo veel ik wil. Wat overigens in de loop van de tijd ook gebeurd is. Een deel van de mensen verwierf inderdaad een soort autonomie, die dan vooral de autonomie is om anderen in een vernietigingsmachine te duwen. Het verbond met de natuur wordt opgeblazen. Maar niet het verbond met god, want de mens mag dit lekker doen uit zijn naam. Gauchet denkt nochtans dat in het Christendom mensen zich echt wel van hun god hebben verwijderd. Zelfs de komst van Christus manifesteert voor hem vooral dat god anders is, juist ver van de mensen verwijderd is. Is dat zo? De dood van Christus introduceert mensen eerder in een goddelijke wereld. In zijn spoor geven ze zich, ook als ze nog op deze aarde leven, over aan hun god, maar ze worden dan toch al een beetje aan hem gelijk. Of ze leven toch al een beetje onder zijn bescherming en kunnen optreden in zijn naam. Als al van autonomie sprake kan zijn, het maakt de eigen bestaansvoorwaarden toch ondergeschikt aan een vermeend hogere orde.

Het Christendom ligt aan de basis van de idee van individualiteit en vrijheid, zoals we die vandaag nog kennen. Wellicht vind je daar, zoals Luc Ferry aangeeft, zelfs de wortels van een seculiere samenleving. Maar de god van het Christendom is een exclusieve god, die de mensen wil opnemen in zijn hogere orde in zoverre ze zijn exclusiviteit erkennen. Het Christendom heeft die ambitie overgenomen van de Joodse cultuur. Oorspronkelijk kenden ook zij vele goden, maar geleidelijk aan werd hun jaloerse god abstracter en transcender, tot hij pure geest werd. Het Christendom heeft geprobeerd uit naam van zijn god de hele wereld aan zich te onderwerpen. De idee dat de natuur van de mensen is, geëxploiteerd mag worden, is de motor geworden van een economisch systeem dat quasi religieuze trekken heeft aangenomen. God heeft zich natuurlijk wel uit de wereld teruggetrokken, maar Gauchet gaat er totaal aan voorbij dat de mens zichzelf in die goddelijke wereld een plaats probeert te geven, ten koste van zijn eigenlijke habitat. Het is zijn hoogste betrachting om zich over te geven aan het goddelijke. Je vindt daarover in het evangelie talrijke passages. Misschien moeten mensen hun autonomie daadwerkelijk opnemen, maar dat kan wat mij betreft alleen als ze de idee van een andere, betere of hogere wereld opgeven. Het gaat om deze wereld, er is geen andere wereld. Iemand als Ton Lemaire (*Tegen de tijd*, 2022) pleit zelfs voor polytheïsme. Atheïsme en agnosticisme houden eigenlijk nog altijd geweld in zich. Polytheïsme blijft zich verwonderen over de oneindige rijkdom van de wereld en gaat niet opzij voor de onttovering van de wereld. Ik weet niet of je zover moet gaan, maar Gauchet ziet alleen de onttovering en negeert de impact van het transcendente. Wanneer je de weg naar het transcendente afsnijdt, blijft er misschien toch nog wel wat over van het wonderlijke. Dat hoeft misschien geen probleem te zijn. Een totaal onttoverde wereld kan dat wel zijn, zelfs als de band met god volledig doorgesneden is.

De Verlichtingdenkers bleven het verlangen koesteren naar vooruitgang of ontwikkeling en ambiëren een bovenmenselijke missie. Hun lineair geschiedenisbeeld behield een religieuze inspiratie, de illusie van eeuwigheid. Philipp Blom (*De onderwerping*, 2023) toont hoe mensen als Descartes en Bacon



een nieuw evangelie schreven van wetenschappelijke en rationele natuurbeheersing. De verlichtingsdenkers die de christelijke dogma's verwierpen, bleven argumenten en denkbeelden uit de christelijke traditie gebruiken. Ze waren overigens opgeleid in christelijke- en vooral Jezuïetenscholen. Geschiedenis bleef op een of andere manier heilsgeschiedenis. De opdracht om de wereld te beheersen werd niet meer altijd uit naam van god opgenomen, maar er bleven voldoende god-gelijke principes om aan die opdracht niet te verzaken. De fundamentele idee is dat de wereld geen ziel heeft, eigenlijk dode materie is. De mens-god (om nog een keer in de richting van Luc Ferry te kijken) mag daarmee doen wat hij wil. En zelfs iets meer, hij mag ook anderen beheersen, onderwerpen, folteren, doden ... in zoverre daarmee hun zielenheil gediend worden. Mensen hebben een erfschuld en daardoor hoort het lijden bij het leven in het aardse tranendal. In de verlichting waren er ook denkers, zoals Diderot en D' Holbach, die hierin niet meegingen, maar de hoofdteneur vertaalde de idee van een god-mens in seculiere termen. De mens behield zijn status, zijn missie om de wereld te veroveren en te exploiteren, zijn deelname aan een proces van vooruitgang. De argumenten wisselden, niet de principes. En dat is vandaag niet anders, vindt Blom. Apologeten van de religie werden vervangen door apologeten van de markt. Ook in het communisme kreeg grenzeloze groei door maximale uitbuiting van de natuur de hoogste prioriteit. Economisten namen de theologische opvattingen over: *“De belangrijkste economische school van het Westen hield vast aan een mensbeeld dat direct uit de theologische traktaten van de middeleeuwen of de vroegmoderne tijd lijkt te komen en wetenschappelijke inzichten uit eigen tijd volledig negeerde.”* (291). De mens is een door en door theologisch concept en de wereld waarin deze handelt blijkt een constructie uit de theologie. Het is een doods territorium dat systematisch en met het oog op de winst wordt uitgebuit. Het kan als een eindeloze economische hulpbron gebruikt worden, zonder om te zien naar de gevolgen. Wie vandaag echter de milieubalans bekijkt ziet volgens Blom waanzin, georganiseerde dodelijke waanzin.

Ik denk daarom dat er nood is aan een nieuwe verlichting, die deze illusie doorbreekt. Gauchet heeft dit niet gevat, vrees ik. Dat god zich uit de wereld terugtrok is voor hem voldoende om alle ruimte over te laten aan de mensen, maar hij negeert dat een abstracte god, die niet eens meer zo genoemd hoeft te worden, aan de touwtjes blijft trekken. Het is eigenlijk ontstellend dat hij niet ziet dat de idee van incarnatie de mensen deelachtig probeert te maken aan het goddelijke. Dat religie sinds de uittocht van god geen invloed meer zou hebben op de structuur van een samenleving is heel moeilijk te volgen. Misschien is er sprake van een uittocht uit de religie, maar er is in elk geval geen uittocht uit de transcendentie en vooral niet uit de idee dat die transcendente wereld een mandaat verleent om de wereld waarin we echt leven te exploiteren zoals het ons goed dunkt, alsof die wereld van een tweede orde in functie staat van die vermeend hogere orde. Zeker door het Christendom is de band met de transcendente wereld juist sterker gemaakt. De gelovigen hoeven niet eens te wachten om er deel van

uit te maken. Het kan onmiddellijk als ze zich maar overgeven.

In de uittocht van de religie heeft de mens, volgens Gauchet, afstand genomen van zijn ambitie om god te zijn. Dat is in de westerse cultuur niet gebeurd, zelfs niet waar het Christendom op de achtergrond getreden is. De onttovering van de wereld is in zover doorgeslagen dat zelfs de mens uit de wereld gezet werd. Hij treedt die wereld tegemoet alsof hij er zelf niet toe behoort en hij ondergraaft wat noodzakelijk is om als mens te blijven bestaan. De westerse cultuur moet misschien een stap terug zetten en zich daarmee definitief afzetten van het Christendom als structurerende factor. Wat dan overblijft aan religie is een individuele zaak, daar heeft Gauchet een punt. Hij onderschat echter de betekenis van de incarnatie. Hij gaat ervan uit dat de vrijheid van de mensen groter is naarmate goden verderaf zijn. De truc met Christus is nu juist om de mens mee in de hoogte te trekken. De Christelijke westerse cultuur is van die hoogte nooit meer neergedaald, ook niet toen god gestorven is. Gauchet minimaliseert op een voor mij zeer verrassende manier de "functie" van Christus. Die is inderdaad een bemiddelaar, een brugfiguur. Door zijn dood trekt hij de mensen mee, leidt hij hen binnen in het rijk van god, in die andere wereld. Eens ze zelf dood gaan vinden ze in die andere wereld hun bestemming. Zij worden voor de eeuwigheid deel van god, ze worden een heel klein beetje god-gelijk. Maar in afwachting kunnen zij hun menselijke wereld ordenen volgens de voorschriften van god. Ze bereiden op die manier hun lot na de dood voor, maar maken toch van de wereld hier al een beetje een voorafbeelding. Zij hebben een missie, zij moeten dat doen. Zij mogen, moeten zelfs, de wereld inrichten zoals god hen dat opdraagt. Dat impliceert de onderwerping van wie niet geroepen is. De Christelijke god is, in navolging van de Joodse god, een exclusieve god. Zijn aanhangers aanvaarden geen andere goden, er is die ene en dat is alles.

Gauchet gaat ervan uit dat er een breuk ontstaan is tussen het goddelijke en het menselijke. God heeft zich teruggetrokken en de mens krijgt het terrein voor zichzelf. Dat lijkt me niet wat in het Christendom gebeurd is, tenminste niet wat het christendom als leergezag verspreid heeft. Hij heeft natuurlijk wel gelijk als hij van een secularisering gewaagt. Niet god, maar het christendom is meer een meer teruggeweken. Betekent dit echter dat de fundamentele boodschap verdwenen is? Is er een god nodig om vol te houden dat er vanuit een andere, transcendente, wereld een missie, een opdracht of zelfs een volmacht, is gegeven? De transcendente wereld krijgt voorrang omdat het een wereld is die eeuwigheid impliceert. Het christendom wil de dood overwinnen en het wil daar liefst al mee beginnen in deze wereld. De hele geschiedenis is een proces van vooruitgang. We zijn op weg naar steeds beter en het is aan ons gegeven om dat proces te ondersteunen. Vooruitgang of ontwikkeling is als ideaal blijven bestaan, ook op het moment dat god steeds meer op de achtergrond verdwenen is. In naam van de vooruitgang werd de wereld veroverd en geëxploiteerd. Vooruitgang is gewoon een ander woord voor god, het is inderdaad de sleutel voor een heilsgeschiedenis.

Gauchet denkt dat de secularisering voldoende is om mensen met de voeten

op hun wereld te zetten. Blom vindt dat ook een seculiere samenleving aangedreven kan zijn door een theologische vooropzetting en die moet op de schop. De mens kan wat hem betreft de natuur niet onderwerpen. De Homo Sapiens is eindig, vooruitgang zonder meer bestaat niet, er is geen goddelijk plan, de mens is een element in de natuur, staat midden de natuur. Het project van de onderwerping blijkt een catastrofale vergissing te zijn. De logica die lange tijd bleek te werken is in elkaar gestort. Het antwoord van de economische groei gaat niet meer. Het is gewoon een suïcidaal waanidee. Een geslaagd bestaan moet berusten op geven en nemen, een evenwicht dat in polytheïstische natuurbeelden vanzelfsprekend is. Elke handeling is dan een ingreep in een evenwicht en moet omzichtig gebeuren. Precies daar is de idee van onderwerping fundamenteel mee in strijd. Zij maakt de natuur tot iets passief, iets zonder stem, dat bezeten en verkocht, gepenetreerd en ontgonnen, uitgebuit en beheerst kon worden “*door Gods beminde, maar gevallen schepsel, de mens.*” (336). Gauchet heeft niet helemaal ongelijk als hij de oudste godsdiensten de meest zuivere noemt en wat daarna komt eigenlijk verval. Maar (om het iets te dramatisch uit te drukken misschien), hij ziet niet dat aan dat verval geen einde gekomen is met de secularisering.

Blom vreest een catastrofe als we niet dringend een ander mensbeeld ontwikkelen. En hij zoekt aansluiting bij wetenschappelijke inzichten, ook in de natuurkunde, die vertrekken vanuit de context waarin fenomenen zich voordoen en van de betrokkenheid die hen kenmerkt. Mathematische modellen, maar ook natuurkundige fenomenen zijn slechts denkbaar in verbinding met anderen en identiteit is afhankelijk van de plaats in een groter geheel. We moeten leren denken in paradoxen en relaties en tegenstrijdigheden op de koop toe nemen. Mensen zijn niet heer van de schepping, maar uiterst symbiotische organismen, een product van onvermoede communicatieprocessen tussen talloze levensvormen. Een mens is in hoge mate manipuleerbaar en vol cognitieve vooroordelen, nooit meester over zichzelf... “*De soevereine mens als drager van de ziel verbleekt, en onder het masker van de theologische traditie komt een wilder, verweven en verregaand onbekend wezen tevoorschijn.*” (327). De mens moet zijn bijzondere positie opgeven.

Ik denk dat Marcel Gauchet die stap niet zet. Hij beschrijft hoe de wereld onttoverd is en dat is herkenbaar. De westerse wereld is onmiskenbaar gesecculariseerd, de kerk speelt als instituut een steeds kleinere rol. Maar het geloof in de god-gelijkheid blijft ons parten spelen. De wereld is niet onttoverd genoeg. De mens heeft zijn god willen volgen naar zijn transcendent wereld. Hij dacht de eeuwigheid binnen te stappen. Odysseus had nochtans al ondervonden dat er in de wereld van de doden niet veel te halen valt. Het is een schimmenwereld, waar je beter buiten blijft. Het is hier te doen, in de wereld waarin we leven en waar we op alle mogelijke manieren mee vervlochten zijn en die helemaal niet van ons is. We moeten een evenwicht bewaren, geven en nemen. Dat kunnen we leren van wat Gauchet zuivere religie noemt.

## ALS EEN MARIONET TROUW AAN DE OVERHEID

*Jacques De Visscher*

Ian Buruma, *In de schaduw van het kwaad. Eichmann in Jeruzalem*, Amsterdam, Prometheus Nieuw Licht, 2023, 94 p., ISBN 9789044652352, € 16,99

Over de Holocaust en de nazistische vervolging van wie op de een of andere wijze als ‘Jood’ werd geboekstaafd is al heel veel geschreven, ook over de al te lange geschiedenis van allerlei vormen van judeofobie, Jodenhaat en Jodenvervolging. Weten we alles? Dat kan natuurlijk niet, maar er zijn hierover talrijke wijdverspreide geschriften op de markt. Aan de top staat wellicht *Eichmann in Jerusalem*, Hannah Arendts boek dat in 1965 in New York verscheen en in 1969 bij Moussault (Rotterdam), vertaald door W.J.P. Scholtz als *De banaliteit van het kwaad – Een reportage*.

Het essay van Ian Buruma neemt dit boek als uitgangspunt voor een nadere commentaar. Het bevat, naast een korte geschiedenis van allerlei Jodenvervolgingen, ook een kritische bezinning op Arendts boek. Voor een oudere voor de zaak geïnteresseerde generatie biedt dit essay echter weinig nieuws. Van jongere generaties wordt wel eens (terecht?) verteld dat zij weinig zin voor geschiedenis hebben. Dit boekje met essayistische beschouwingen biedt hen nu de mogelijkheid om kennis te nemen van de gruwelen van de nazistische misdaden tegen de mensheid en de menselijkheid. Inderdaad, we mogen dit niet vergeten, zoals we trouwens evenmin de Sovjet-Russische Goelagkampen en de maoïstische uitroeiingen in China mogen vergeten – die waren trouwens omvangrijker dan wat de nazi’s hebben uitgespookt, zoals Buruma opmerkt (29). We kunnen de lijst nog langer maken en verwijzen naar de massamoorden in Armenië, de gruwelijke veroveringen in wat nu de Verenigde Staten heet en waarvoor bovendien de Europese immigranten een gigantisch continent Afrikaanse slaven importeerden.

### **Hoe banaal?**

Het eigenlijke thema van Buruma is de ondertitel die Hannah Arendt destijds voor haar reportage had gekozen: ‘De banaliteit van het kwaad’. Nee, niet het kwaad van Eichmann kunnen of mogen we banaal noemen, zo verdedigde Arendt zich, maar de persoon die het kwaad heeft gedaan, toegelaten en uitgevoerd zou zich

als een banaal mens hebben gedragen. Hij voerde gedachteloos – een woord dat Arendt meer dan eens gebruikt – uit wat hem was opgedragen. Zelf liet Eichmann tijdens het proces in Jeruzalem meer dan eens horen dat hij niets anders deed dan de procedures te volgen die de Duitse staat had gestipuleerd, zonder zich te verliezen in gewetensbezwaren – dat past niet bij een ambtenaar. Hij dacht er niet bij na en vroeg zich dus evenmin af of zijn medewerking moreel fout moest heten. Was Eichmann daarin uniek? Geenszins. Vele tijdgenoten deden zoals hij.

Nu, is deze houding een attitude die we alleen bij aanhangers van het nazisme aantreffen? Wordt burgerplicht sowieso niet geëist van elke ambtenaar die trouw aan de overheid wil gehoorzamen? Treffen we – buiten de onmiddellijke administratieve en politieke sfeer – niet ook zo'n gedachteloosheid aan bij sommige 'humanisten'? Althans die 'humanisten' die vanuit de achtergrond van een 'wetenschappelijke', bio-neuro-psycho-sociologische verklaringenzucht, poneren dat de mens een gedetermineerd wezen is, een diersoort, of die, in navolging van Alfred Julius Ayer (zie: *Language Truth and Logic*), stellen dat we morele oordelen en waarden als slechts subjectieve hersenspinsels, als irrationele meningen dienen op te vatten? Onderkent wie het gedrag exclusief in de infra-humane sfeer verklaart nog het 'kwaad' als een werkelijkheid? Of heeft zo iemand het uitsluitend over vast te stellen 'schadelijke handelingen'? Kwaad en vrijheid, ook de zin van het leven zijn voor zulke 'humanisten' (of antihumanisten?) onbestaande.

Hannah Arendt, zo citeert Buruma haar, verbindt met 'kwaad' kwaad opzet, dus ook de vrijheid om daarvoor te kiezen; zo'n opzet zou echter bij Eichmann niet aanwezig zijn. Hij was geen Iago uit Shakespeares *Othello*. Hij voerde uit wat hij *moest* doen en was tegelijk overtuigd dat het om een goed doel ging: het doden van Joden, zoals men ook zigeuners, mentaal gehandicapte en demente mensen omwille van hun fysieke en verstandelijke conditie en hun sociaaleconomische 'nuttelosheid' meende te moeten opruimen. Daarvoor had hij, Eichmann, zijn keuzevrijheid ingezet. Nogmaals, dat was en is geenszins een praktijk die we uitsluitend bij nazi's aantreffen. Ook talrijke sovjet- of maocommunisten waren van oordeel dat grondeigenaars, kapitaalkrachtigen, christelijke andersdenkenden als anticommunisten weg moesten – ook zij waren heel systematisch in hun epuraties. Zelfs van Sartre kennen we – helaas – de uitspraak: 'un anticommuniste est un chien!' ('een anticommunist is een hond').

## **Relativiteit**

Afgezien van het feit dat Hannah Arendt, zoals Buruma terecht opmerkt (39), de persoonlijkheid van Eichmann niet zo goed had ingeschat (ze was niet goed op de hoogte van wat hij voorhad en van hoe hij zich eerder had uitgelaten), gaat het in dit essay om de relativiteit van het kwaad. Hiermee bedoelen we geen minimalisering, wel het feit dat kwaad hoe dan ook een persoonlijke

aangelegenheid is, maar daarom geen individuele (onverdeelde) zaak. De mens is *in* en *van* de wereld en zijn verantwoordelijkheid impliceert een mediërende relativiteit, dat wil zeggen een relatie die deel uitmaakt van de persoonlijkheid die de mens is en die hij deelt met anderen met wie hij van nature verwant is. Dit houdt nu in dat het kwaad de mens eigen is, tot zijn eigenheid behoort, een eigenheid waarvan hij niet de ingenieur is. Dat kwaad uit hij in de wereld: ten aanzien van anderen. We doen niet alleen kwaad, maar we doen tegelijk *iemand* kwaad, dus ook onszelf omdat we verbonden zijn – alweer iemand *in* en *van* de wereld. Daartoe behoort elk moedwillig doden. Nu circuleren er opties in totalitaire politieke en zelfs godsdienstige regimes waarin de leiders ‘kwaad’ isoleren en voorbehouden voor slechts welbepaalde kwesties, kwesties met betrekking tot vijandige anderen.

Ligt de nadruk op de politieke context en daarbij op een specifiek procedureel beleid, dat van het nazisme of het communisme, dat als hoogste waarde geldt, dan is alleen kwaad wat daartegen ingaat. Bijgevolg is in dit opzicht het morele oordeel van anderen aan zo’n eigenzinnige politiek ondergeschikt: Eichmann (of Beria in het Sovjetsysteem) en talrijke leiders doen, als zij *Linientreu* zijn, in eigen ogen geen kwaad. Daarom noemde Eichmann zich ‘onschuldig’ op het einde van het proces dat in Jeruzalem tegen hem werd gevoerd. In een zekere zin banaliseerde hij het kwaad, althans in de visie van iemand als Hannah Arendt, en zovele anderen die een *universeel* perspectief huldigen, zoals onder meer vervat in de Decaloog (een spiritueel perspectief zonder dewelke wij de Europese beschaving niet kunnen voorstellen). Vertegenwoordigers van totalitaire politieke systemen aanvaarden nu eenmaal geen ‘grensoverschrijdende’, in een transcendentie gewortelde moraal. Zoals al gesteld doen zij een beroep op een ‘wetenschappelijkheid’ die zij eigenzinnig rechtvaardigen door een verabsoluteerd paradigma met aansluitende parameters. Dit kwam ook tot uiting in de procedures wanneer onderhorigen aan het Duitse naziregime in beroep gingen tegen de boekstaving ‘Jood’ – velen wisten immers helemaal niet dat ze van ‘Joodse’ komaf waren. Zij dienden zich dan te onderwerpen aan een ‘wetenschappelijke’ expertise waarbij hun lichaam, vooral hun schedel en lippen, ‘zorgvuldig’ werd opgemeten; Joseph Losey heeft dit treffend uitgebeeld in de proloog van zijn film *Monsieur Klein* (1976). Was de moraal voor iemand als Eichmann banaal? Trouw aan zijn concept zou hij dat hebben betwist. Voor hem en zijn geestesgenoten was immers alleen de moraal van de anderen banaal, een moraal die hij dan ook kon banaliseren omdat zij niet biologisch te funderen was en bijgevolg ‘onwetenschappelijk’ moet heten. Voor de rest kon hij zichzelf zien als het prototype van de toegewijde en trouwe dienaar, die tegelijk heel tevreden mag zijn dat hij in zoveel ijver was geslaagd. Nogmaals, in die ijver kent hij navolging bij talrijke politieke ambtsdragers, ook bij religieuze dienaren die vergeten dat zij zichzelf overschatten als ze menen dat ze slechts de stem van God vertolken.

## Een showproces?

Buruma vertelt verder dat Hannah Arendt kritisch stond tegen het idee van een Joodse staat – eigenlijk een door de Verenigde Staten gesteunde kolonialistische-zionistische staat –, ‘omdat zij voorzag dat de Palestijnen daardoor zouden worden buitengesloten, een lot dat zij maar al te goed kende. Zij was daarom al in 1944 zeer kritisch over het besluit van de Zionistische Wereldorganisatie om een Joods gemenebest te stichten’ (53). Hannah Arendt was niet de enige. Zonder bezwaar te hebben – dat hoeft trouwens geen punt te zijn – dat Joden zich met hun religie, gewoonten en zeden (zoals christenen of moslims) ook in Palestina zouden vestigen, zagen velen in dat de stichting van een Joodse *staat* in het Midden-Oosten slechts eindeloos veel moeilijkheden zou opleveren, zoals we dit tot op vandaag kunnen zien. De zionisten waren echter heel halsstarrig en misbruikten het argument of het waanbeeld van de eindelijk bereikte absolute veiligheid. Alle zelfpropaganda leek in dat opzicht ‘goed’, waarbij David Ben-Gurion, een van de oprichters en de eerste premier van de nieuwe staat, het een strategische zet vond om in Jeruzalem een Eichmannproces te houden. Heel begrijpelijk had Hannah Arendt bezwaren tegen zo’n showproces. Het was niettemin een stunt om Eichmann wederrechtelijk uit Argentinië te ontvoeren en naar Jeruzalem te deporteren. Een van de verantwoordelijken van de deportaties in de jaren dertig en veertig werd nu zelf gedeporteerd en ook opgeknoot, vooral om in de wereld sympathie te oogsten en steun te vinden tegen de bedreiging van de omringende islamitische staten die al te gemakkelijk van hitlerisme werden beschuldigd.

Was een proces tegen Eichmann onverantwoord? Geenszins, maar had het niet veeleer voor een Duits of een Europees Internationaal Gerechtshof moeten plaats grijpen in plaats van in Jeruzalem, waar propaganda een serene rechtspraak perverteerde? Wat stond er toen (en ook vandaag) initiatieven in de weg om, over die verfoeilijke zich steeds herhalende Jodenhaat, conferenties of studiedagen te organiseren? Die hoeven trouwens geenszins uit te blinken in een zionistisch-kolonialistisch perspectief van ‘eigen volk eerst’ om te beletten dat er een onafhankelijke Palestijnse staat zou ontstaan, een staat die zich al diende te bevrijden van de Britse overheersing. De Palestijnen worden trouwens tot op vandaag zelf bedreigd, niet alleen door zionistische fanatici, maar eveneens door verschillende, vooral Jordaanse en Syrische, regimes die evenmin voor liquidaties terugschrikken.

## Welke waarheid?

In een derde deel, ‘De waarheid’, gaat Buruma in op de onthulling tijdens het Auschwitzproces in Frankfurt (1965) en op de toedracht van de misdaden van de beulen in de kampen, mensen die met eigen handen, en dus niet op

bureaucratische afstand, hebben gedood. Het sadisme ontbrak daar niet. De kennis van deze onbetwistbare gebeurtenissen zette niettemin aan om een onderscheid te maken tussen de passieve medeplichtigheid van ontelbare Duitse burgers en de onmiddellijke betrokkenen aan wat men de genocide is gaan noemen. We weten echter dat vreselijke moorden in alle tijden voor komen, 'maar de verdachten in het Auschwitzproces functioneerden niet in normale tijden; zij waren het kleine grut in een Verbrecherstaat, waar massamoord het officiële beleid was. Dit was de waarheid die volgens Arendt door het Auschwitzproces was verdoezeld. Individuele misdaden, verschrikkelijk als zij waren, werden verward met een nog grotere misdaad: de systematische uitroeiing van een heel volk' (67). Voor Buruma bleef Arendt ambivalent of een juridisch proces als een geschiedenisles dient te fungeren. Wellicht is dit onvermijdelijk: na het proces met allerlei getuigenissen en met bronnenmateriaal aangevulde verslagen, trekken mensen nu eenmaal lessen die niet alleen oordelen over de voorbije geschiedenis opleveren, maar die ook voor de toekomst als geschiedensismakend gelden. Maar nogmaals: we dienen een onderscheid te maken tussen die intellectuele poging en het politieke propagandistische gebruik van het proces. Ook werden in Jeruzalem getuigen gehoord die niet uitsluitend werden opgeroepen om de schuld of onschuld van Eichmann te toetsen, maar 'om de bloedstollende details van de Shoah openbaar te maken' (67) Dit was inderdaad een bezwaar van Arendt: men wou niet per se ter zake blijven, maar de gevoelens van een bepaalde groep manipuleren. In zijn essay gaat Buruma, overigens heel terecht, deze problematiek niet uit de weg.

### **Een eindeloos semantisch probleem en slotbedenking**

Het boek van Buruma blijft een essay met – onvermijdelijke? – generalisering. Ook hij heeft het heel globaal over *hét* Joodse volk, alsof zo'n volk duidelijk valt af te bakenen. Terecht? In hun judeofobie, of anderen in hun judeolatrie (dwepen met het Joodse), hanteren sommige mensen niet zelden classificaties waardoor ze de indruk wekken dat ze de Joodse eigenheid kunnen afbakenen; nog anderen gaan zelfs zover dat ze *dé* Joden als fysiek herkenbare leden van een ras noemen. Gaat het daarentegen in onze cultuurgeschiedenis niet veeleer om heel diverse gemeenschappen met een al dan niet huiselijke eredienst, geloofsovertuiging, synagogebezoek, theologie en vroomheid – hoe vaag soms ook –, met weliswaar afzonderlijke, maar niet altijd even strenge gebruiken, gewoonten en zeden? Bepaalde gemeenschappen vestigen zich in hun heel herkenbare klederdracht in bepaalde wijken, zoals in Antwerpen in de stationsbuurt, anderen isoleren zich. Om hun herkomst te verklaren circuleren er historische hypothesen waarover men eindeloze twistgesprekken voert. Verliest men niet vaak uit het oog dat, om hier slechts een voorbeeld te geven, een aantal Joodse groeperingen en subculturen, komend uit Oost-Europa, voor een deel afstammen van bekeerlingen in de achtste



eeuw toen koning Boelan van het Chazarenrijk (tussen de Kaukasus, de Wolga en de Don) zich tot de joodse religie bekeerde en een groot deel van zijn onderdanen hem daarbij volgde? Veel classificaties zijn het resultaat van grove generalisering en verzinsels, met soms gruwelijke gevolgen voor de betrokkenen. Ook is er de al te conventionele, maar kennelijk niet meer ongedaan te maken gelijkschakeling van anti-judaïsme met antisemitisme. Neen, het gaat in dit laatste geval niet om tegenstanders van Semitische talen, zoals het Arabisch en het Hebreeuws, ook niet om een vijandigheid tegen de vermeende afstammelingen van Sem, een van de zonen van Noach. Verder heet soms iemand antisemitisch alleen al omdat hij of zij kritiek heeft durven uiten op de zionistische agressie tegen de Palestijnse bevolking in Cisjordanië en de Gazastrook. Of omdat zij een bezwaar heeft tegen een al te etnische bepaling van de draagwijdte van Bijbelse teksten. Men verwijt dit Simone Weil.

In het Eichmannproces raakten morele beoordelingen, propaganda en rechtspraak, zoals Buruma in zijn essay aantoont, met elkaar op een ongezonde met elkaar vermengd. Ook Hannah Arendt kon zich kennelijk aan dit euvel niet onttrekken. Zonder enige commentaar daarbij schrijft Buruma dat Arendt Eichmanns terechtstelling en executie verdiend vond (22). Toch vreemd dat zij haar reportage besluit met een verdediging van de uitvoering van de doodstraf, met de gedachte dat hij niet langer onder de levenden mocht vertoeven en diende te sterven – aan de galg. Er waren toen joodse denkers die, trouw aan hun geloof, om clementie vroegen, zoals Martin Buber. Hannah Arendt vroeg dit niet. Dat ‘het gelaat van de ander’ (Levinas) ook voor Eichmann geldt, daaraan dacht zij kennelijk niet.

## **DOOR ONZE GROTE SCHULD. MAX SCHELER OVER HISTORISCHE SCHULD EN MORELE VRIJHEID**

*Jonathan Lambaerts*

De laatste jaren tekent zich een opvallend fenomeen af in het maatschappelijk debat: de onwil om verantwoordelijkheid op te nemen voor daden die werden gesteld door de gemeenschap of samenleving waartoe men behoort. Dit wordt duidelijk in onder meer het debat over het vluchtelingenvraagstuk, dat Europa in zijn greep houdt, maar voor velen een ver-van-mijn-bed-show blijft. Het is zichtbaar in het debat over structureel racisme, dat verankerd lijkt in de westerse samenlevingen, maar stevast wordt verengd tot het laakbare gedrag van enkelen. En het toont zich in het debat over de klimaatverandering, die onze leefomgeving ontwricht, maar desondanks niet op de eigen levenswandel wordt betrokken. De eigentijdse mens lijkt weigerachtig om zijn eigen aandeel te erkennen in deze en andere kwesties die hem overstijgen. Dit leidt tot een ontoereikende of zelfs ontbrekende handelingsbereidheid om deze en vergelijkbare uitdagingen het hoofd te bieden.

Volgens de Duitse filosoof Max Scheler (1874-1928) gaat het om iets anders dan een gebrekkige handelingsbereidheid. In de tekst *Reue und Wiedergebeurt* (1917) stipt hij aan dat de moderne mens niet van kwade wil is, maar eerder wordt gehinderd door een enge opvatting over zijn handelingsbereik.<sup>1</sup> Hij herkent zich enkel in de daden die hij zelf stelt en voelt zich enkel verantwoordelijk voor de gevolgen van die handelingen. Al het overige schrijft hij toe aan anderen, aan externe omstandigheden of aan het lot. Dit toont zich vooral in maatschappelijke thema's, die historisch beladen zijn. Wanneer bijvoorbeeld op de historische wortels van hedendaagse vormen van discriminatie wordt gewezen, wordt het debat al gauw gehypothekeerd. De gedachte dat een gedeelte geschiedenis een morele verantwoordelijkheid sticht, roept zo een weerstand op dat het bijna onverstandig lijkt om erop te wijzen.

Een voorbeeld hiervan is de intussen jaarlijkse hetze rond Sinterklaas en in het bijzonder de figuur van Zwarte Piet. Voor bepaalde minderheidsgroepen belichaamt dit folklorefiguur de zwarte bladzijden van de Europese kolonisatie.<sup>2</sup> Onder meer om die reden zouden zij Zwarte Piet graag zien verdwijnen. Het merendeel van de bevolking heeft geen oren naar deze gevoeligheid. Het meest gehoorde argument luidt dat het verleden achter ons ligt. Er moet naar het heden worden gekeken. Het zou toch al te gek zijn om kinderen vandaag het plezier van het Sinterklaasgebeuren te ontzeggen, omwille van wat er in het verleden is

gebeurd?

Met deze opstelling lijken individu, gemeenschap en samenleving het juk van het verleden van zich af te werpen en zich aan iedere vorm van verantwoordelijkheid te onttrekken. Zij willen niet weten van een historische schuld. De woorden van de profeet Ezechiël indachtig – “De zoon hoeft niet te boeten voor de zonden van zijn vader”<sup>3</sup> – wassen zij hun handen in onschuld en leiden zij een onbezwaard leven. Hoewel dit op het eerste gezicht bevrijdend mag lijken, waarschuwt Scheler voor het tegendeel. Het verlies van een historisch schuldbesef perkt de menselijke vrijheid juist in en het staat de morele ontwikkeling in de weg van zowel het individu als de samenleving. Bovendien wordt bestaand onrecht erdoor in stand gehouden.

Door een herwaardering van het historisch schuldbesef te bewerkstelligen, trachtte Scheler in *Reue und Wiedergeburt* het morele potentieel te vrijwaren dat erin besloten ligt. Zijn analyse heeft nog niets aan actualiteit ingeboet. In een tijdvak waarin heel wat gemeenschappen worstelen met hun verleden en samenlevingen ervoor ter verantwoording worden geroepen, reikt Schelers denken een waardevolle invalshoek aan. Zonder afbreuk te willen doen aan de menselijke tragedies die ermee gepaard gingen, zag Scheler in de begane misstappen bovenal een kans tot morele groei. Dit artikel wil deze mogelijkheid terug onder de aandacht brengen en zo een alternatief denkkader aanreiken in het huidige debat over historische verantwoordelijkheid.

### **Geketend aan het lineaire tijdsbesef van het moderne denken**

De manier waarop een individu, een gemeenschap of een samenleving zich verhoudt tot zijn verleden, onthult iets over hoe dat verleden wordt begrepen. De afwijzing van iedere verantwoordelijkheid voor wat zich vroeger voerde, verraadt een lineaire en gesloten tijdsopvatting. Wat voorbij is, is voorbij en bijgevolg afgesloten. Dit weerklinkt in de vaak geuite geruststelling dat het geen zin heeft om te tobben over zaken uit het verleden. Laat staan om er zich schuldig over te voelen. Dat is verspilde energie. Het devies luidt dan ook: “Volgende keer beter!”<sup>4</sup>

Dat deze benadering als bevrijdend wordt ervaren, is begrijpelijk. Het gewicht van het verleden wordt met één beweging van de schouders geschud. Enkel het onbeschreven blad van de toekomst blijft over. Wie in het verleden blijft hangen, laat de vrijheid onbenut die de toekomst hem biedt. Om vrij te zijn, moet de mens zich van het verleden afwenden. Wie daar niet in slaagt, brengt niet alleen zijn vrijheid, maar ook zijn existentieel welzijn in het gedrang. Meer zelfs, in navolging van Friedrich Nietzsche (1844-1900) lijkt de moderne cultuur een historisch bewustzijn als een symptoom te zien van een “slechte gezondheid”.<sup>5</sup>

Deze afwijzende houding tegenover het verleden komt, volgens Scheler, voort uit het ongelukkige samenspel van het overheersende tijds- en mensbeeld

in de moderne filosofie. Aan de natuurwetenschappen ontleent zij een lineaire tijdsopvatting. De pijl van de tijd wijst in slechts één richting: vooruit. Omkijken naar het verleden heeft geen zin en is daarom onwenselijk. Deze gedachte wordt versterkt door het specifieke antropologische zelfverstaan van de moderne mens, dat nauw aansluit bij het materialisme van diezelfde natuurwetenschappen. De moderne mens begrijpt zichzelf als een atomair gegeven: een op zichzelf staande en autonome actor. Hij voelt zich enkel verantwoordelijk voor zijn eigen handelen, maar niet voor wat buiten zijn bereik ligt. Laat staan voor wat aan zijn bestaan voorafgaat (of daarop volgt).<sup>6</sup> Het verleden hoort geen voorwerp van zijn bekommernis te zijn. De spontane oriëntatie van de moderne mens is gericht op de toekomst, meer bepaald *zijn* toekomst. Wie blijft achteromkijken, vertoont het symptoom bij uitstek van Nietzsches “slechte gezondheid”, namelijk een “schuldig geweten”.<sup>7</sup>

### **Vrees of wrok: het onvermogen om het verleden los te laten**

Scheler bespreekt in *Reue und Wiedergeburt* drie verklarende modellen die in de moderne filosofie worden aangedragen voor deze “slechte gezondheid”. Al deze theorieën stellen dat een “schuldig geweten” wijst op een deficit in het handelingsvermogen van een individu, gemeenschap of samenleving. De eerste theorie is de angsttheorie.<sup>8</sup> Deze stelt dat berouw om gebeurtenissen uit het verleden niet meer is dan de ongerustheid over de straf die er mogelijks op volgt. De berouwvolle terugblik heeft niets met het feitelijke handelen te maken, maar met een zorg om zichzelf in het hier en nu. Of in een nabije toekomst.

Het verleden geldt dan voornamelijk als leermeester. Een kind, zo stelt Scheler, begrijpt bijvoorbeeld niet wat het overkomt, wanneer het een eerste keer wordt gestraft. Het kan nog geen verband leggen tussen de gestelde handeling en de straf die erop volgt. Dit kan het pas nadat het een eerste keer werd gestraft. Het schuldbesef is een echo van de eerdere straffen<sup>9</sup> en berouw is niet meer dan de tegenzin om ze opnieuw te moeten ondergaan. Volgens de verdedigers van de angsttheorie komt het er dan op aan om zich te ontdoen van deze kinderlijke vrees. Alleen zo kan de mens een onbekommerd leven leiden.

De tweede theorie die Scheler aanhaalt, is de wraaktheorie.<sup>10</sup> Deze theorie vertrekt van de vaststelling dat berouw zich vaak uit in een strenge en straffende houding ten opzichte van zichzelf. Scheler trekt hier de vergelijking met een kind dat zichzelf straft of dat zichzelf een beloning ontzegt, omdat ‘het stout was’. Spijt om het verleden is dan een verdoken wraakneming op zichzelf. Scheler verwijst hier opnieuw naar het denken van Nietzsche.<sup>11</sup> In *Zur Genealogie der Moral* (1887) stelt Nietzsche dat deze wraakneming een verevening is van een ervaren onmacht.<sup>12</sup> Onmachtig in een gegeven situatie richt het individu zich op het enige waar het nog ongehinderd macht kan op uitoefenen: zichzelf.

Volgens de wraaktheorie is er dus eveneens sprake van een onvermogen om

een ervaring uit het verleden te verwerken. Om zijn vrijheid te herwinnen en zijn welbevinden te vrijwaren, stelt ook deze theorie dat het verleden moet worden losgelaten. Nietzsche zelf muntte dit inzicht in een pleidooi voor vergetelheid:<sup>13</sup>

“– dat is het kenmerk van sterke, volle naturen, waarin een overmaat aan plastische, nabootsende, genezende en ook vergetelheid schenkende kracht aanwezig is (een goed voorbeeld daarvan uit de moderne wereld is Mirabeau, die geen geheugen had voor de beledigingen en laagheden die men tegen hem beging, en die alleen maar niet vergeven kon omdat hij – vergat).”<sup>14</sup>

De schets van deze twee theorieën laat alvast toe om een tussentijds besluit te trekken. Iedere vorm van berouw wijst op een onverwerkt verleden. Zo bekeken is de ervaring van berouw niet zonder nut, want zij wijst op een verstoorde vitaliteit. Er gaat energie verloren door een fixatie op het verleden. Pas door deze dynamiek te onderkennen, is herstel mogelijk. Volgens de angsttheorie moet het overijverige, associatieve geheugen worden afgeremd (zo niet, worden stilgelegd), terwijl de wraaktheorie aanmaant om het gevoel van onmacht op een meer gezonde wijze te compenseren. Op deze manier kan de schadelijke band met het verleden worden verbroken.

### **Wroeging: het ontluiken van een moreel bewustzijn**

Ondanks de coherente logica waarmee ze werden opgebouwd, wijst Scheler op een fundamentele tekortkoming in beide theorieën. Zij verklaren in feite het besproken fenomeen niet. Eigenlijk stellen zij met niet zo veel woorden dat berouw niet bestaat.<sup>15</sup> Het is daarentegen een synoniem voor andere fenomenen, zijnde angst of onmacht. Dit is volgens Scheler al te gemakkelijk en het doet volgens hem geen recht aan de menselijke beleving. Bovendien zijn er voorbeelden van berouw te bedenken die zich niet als angst of onmacht laten verklaren. Het opbiechten van een misstap op zijn sterfbed getuigt bijvoorbeeld van berouw en niet van angst om alsnog door het verleden te worden ingehaald. De eindmeet werd immers gehaald. Evenmin is het een uiting van onmacht. Integendeel, het is een moment van toe-eigening.

De derde theorie die Scheler aanhaalt, legt wel rekenschap af van de eigenheid van berouw. De zogenaamde “katertheorie”<sup>16</sup> slaat bovendien een bres in de lineaire tijdsopvatting van het moderne denken. Deze theorie beschrijft het herkenbare fenomeen een handeling te stellen die achteraf wordt betreurd. De naam verwijst naar het voor de hand liggende voorbeeld van iemand die zich vol overgave in het nachtelijke feestgedruis stortte, enkel om de dag erop zijn enthousiasme te betreuren. Toch gaat het hier niet zozeer om de impact van het verleden op het heden of de toekomst. De (fysieke) ongemakken de volgende dag doen het verleden zelf betreuren en het is deze ervaring van werkelijk berouw die

Scheler aangrijpt om het moderne denkkader open te breken.

De ervaren wroeging om een gebeurtenis uit of handeling in het verleden spruit volgens Scheler voort uit de bewustwording dat er waarden werden verloochend, ten voordele van andere, lagere waarden.<sup>17</sup> Dit wordt duidelijker wanneer het voorbeeld bij de bespreking van de katertheorie wordt aangescherpt. Stel dat het nachtelijke uitje niet enkel met drinkgelag gepaard ging, maar dat er ook een amoureuus uitschuivertje bij kwam kijken. Dan wordt duidelijk dat bepaalde waarden (bijvoorbeeld trouw) met de voeten werden getreden, ten voordele van andere (bijvoorbeeld genot). Het is dit besef dat de flierefluiter uit het voorbeeld achterlaat met een kater, zij het een ‘morele’.<sup>18</sup>

Tegelijk verheldert Scheler in zijn bespreking van de katertheorie, waarom de overige theorieën omtrent berouw en schuldbesef dwalen in hun bewering dat de oplossing erin bestaat om het verleden van zich af te schudden. Scheler stelt dat wie het verleden onverwerkt achterlaat, er blijvend door zal worden bepaald.<sup>19</sup> Zo zal de flierefluiter ondervinden dat zijn misstap zijn handelen blijft beïnvloeden. Hij zal zich verplicht weten om te liegen tegen zijn partner, wanneer deze vraagt naar zijn avondje uit. Hij zal zijn vrienden onder druk moeten zetten om erover te zwijgen en er desnoods over te liegen tegen zijn en hun partners. En dan werd er nog niet stilgestaan bij de persoon met wie hij zijn avontuurtje beleefde. Voortdurend zal hij op zijn hoede moeten zijn om te voorkomen dat zijn wederhelft achter de waarheid komt.

Scheler laat er geen misverstand over bestaan. Wie het verleden ongemoeid laat, levert zich eraan uit. Het gaat zijn denken kleuren en zijn handelen sturen. Alles komt in het teken ervan te staan. Het verwerft een bepalende rol en de betreurde handeling wordt slechts een eerste schakel in een keten van handelingen, die de door schuld geplaagde mens aan banden legt. Enkel door het verleden onder ogen te zien, kan het schuldbesef niet alleen overwonnen, maar ook (moreel) vruchtbaar worden. Volgens de moderne filosofie, die trouw vasthoudt aan het natuurwetenschappelijk tijdsparadigma, is dit onmogelijk. Scheler stelt echter dat het schuldbesef en het bijhorende berouw een ander facet in de werkelijkheid aanspreken dan de natuurwetenschappen, met name de betekenisdimensie.<sup>20</sup> Daarom besluit hij:

“Voordat ons leven ten einde loopt, stelt het verleden ons voor de uitdaging: *welke betekenis schrijven we eraan toe.*”<sup>21</sup>

### **Berouw als verlangen om het verleden te herwaarderen**

De mens is volgens Scheler een betekeniswezen. Hij wordt niet gevormd door gebeurtenissen *an sich*, maar door de betekenis die aan deze gebeurtenissen wordt gegeven.<sup>22</sup> Deze betekenisgeving kan doorheen de tijd wijzigen.

“Zoals in iemands leven de volledige uitwerking van een ervaring de *volledige* betekenis en *uiteindelijke* waarde ervan bepaalt, zo blijft iedere ervaring uit ons

verleden *onvolledig* in waarde en *onbepaald* in betekenis zolang niet al haar mogelijke effecten heeft bereikt.”<sup>23</sup>

Niet zelden blijken voorvallen die op het eerste gezicht weinig relevant leken, later bepalend voor iemands zelfbeleving. Of andersom. De toedichting van betekenis loopt dus niet parallel met de chronologische tijd, waarbij iedere afzonderlijke levensgebeurtenis overeenstemt met één bepaald moment in de tijd. Daarom wijst Scheler ieder historisch reductionisme af.<sup>24</sup> De mens is geen optelsom van meegemaakte gebeurtenissen, maar een totaalbeleving van betekenis. Deze waardering kan wijzigen op grond van nieuwe ervaringen of inzichten. Het verleden blijft als dusdanig onderdeel van het heden en binnen het bereik van het menselijk handelingsvermogen liggen. De geschiedenis is, in tegenstelling tot wat de moderne filosofie beweert, nooit afgerond.

“[...] welke structuur er ook in de geschiedenis van de mens werd aangebracht en welke betekenis ermee werd verweven, zij is onvolledig en zal niet volledig zijn tot aan het einde van de wereldgeschiedenis.”<sup>25</sup>

Scheler wedijvert niet met de fysische wetmatigheden waarop de moderne filosofie zich ent, en erkent dat een gebeurtenis is wat zij is. *Zij* kan niet worden gewijzigd<sup>26</sup>, maar de belevingsrealiteit wel. Een handeling of gebeurtenis die eerst positief werd gewaardeerd, kan later negatief worden beoordeeld. Of omgekeerd. Deze verandering komt volgens Scheler voort uit een ontwikkelend waardebeseft.<sup>27</sup>

Zo komt de flierefluiter ertoe zijn wilde avondje uit anders te gaan beoordelen. Het plezier van het uitgaansleven en de spanning het bed te delen met een vreemde, verliezen hun positieve waardering. Het uitgaan wordt nu gezien als ijdel tijdverdrijf, het vreemdgaan een risiconeming met de eigen gezondheid, of een schending van iemands vertrouwen. De flierefluiter wil zich ervan distantiëren en zijn leven op een andere leest schoeien. Hij wil zich beteren en oriënteert zich hiervoor op (her)ontdekte, hogere waarden. De betreurde daden hebben niet langer een richtwaarde, maar een bekeringswaarde. Het fuifbeest wordt een ijverige student. De flierefluiter wordt een toegewijde partner.

Dit toont aan dat een herweging van het verleden kan leiden tot een hertekening van de gehele persoon. Het berouw zelf legt hier al getuigenis van af. Wie wroeging heeft, is al niet langer dezelfde persoon.<sup>28</sup> Hij valt niet meer samen met het eerder gestelde gedrag. Hierin ziet Scheler “de aanvang van de vrijheid”.<sup>29</sup> Berouw wrikt de mens los uit zijn levensverhaal en vraagt hem wie hij wil zijn. Wil hij vasthouden aan zijn (lezing van het) verleden, of zichzelf beteren door zich te oriënteren op hogere waarden? Om deze reden kan Scheler stellen dat berouw tot een “morele wedergeboorte”<sup>30</sup> leidt. Dit kan wel alleen als de berouwvolle persoon bereid is om zijn verantwoordelijkheid te nemen en openlijk zijn schuld te belijden. Hier botst de eigentijdse mens opnieuw tegen de grenzen

van het moderne denken aan.

### **Door trots verblind, door schaamte bevrijd**

Het openlijk erkennen van schuld en het opnemen van verantwoordelijkheid is de voornaamste hindernis voor de moderne mens om Schelers denken over berouw te omarmen. Tot de vereiste van een openlijke belijdenis werd geformuleerd, leek Schelers denken niet aan te sturen op een breuk met het heersende individualisme. De suprematie van het atomaire individualisme bleef geëerbiedigd. Het moderne individu kan zich bevrijden uit de greep van de lineaire tijdsopvatting, zonder daarvoor een toegift te moeten doen op de aannahme dat hij een *causa sui* is. Door een groeiend waardebewustzijn kan het individu eveneens bereid worden gevonden om zichzelf te verbeteren. Alleen, zo stelt Scheler, gaat deze ‘beking’ noodzakelijkerwijs gepaard met een openlijke schuldbelijdenis<sup>31</sup> en hier is het moderne individu doorgaans niet toe bereid.

Een “natuurlijke fierheid”<sup>32</sup> weerhoudt hem hiervan. Deze trots is een beschermingsmechanisme in de moderne persoonsconstitutie. Hij vervormt de beleving van de werkelijkheid (en in het bijzonder de herinnering aan het verleden)<sup>33</sup> op een zodanige wijze, dat het voor het individu moeilijk is om berouw te ervaren. Laat staan om openlijk schuld te belijden. In de reductie van de tijd tot een lineair gegeven ligt de kiem van deze werkelijkheidsvervorming. Zoals aangehaald, maakt deze tijdsbenadering het verleden ontoegankelijk, waardoor het enkel maar kan worden herinnerd. Er lijkt voor het individu dan ook geen enkele reden te zijn om er wakker van te liggen. Het is wat het is. In plaats van zich ervoor te verontschuldigen, zal het moderne individu eerder proberen om het verleden te rechtvaardigen.<sup>34</sup>

Dit wordt versterkt door het zelfbegrip van de moderne mens. Doordat hij zichzelf begrijpt als een soeverein subject, ziet hij niet in waarom hij zich moet verantwoorden ten aanzien van anderen. Het individu leeft in de overtuiging dat hij enkel maar rekenschap heeft af te leggen aan zichzelf. Aan het openlijk belijden van misstappen heeft hij in de regel geen behoefte. Hij zal hoogstens zijn hart bij iemand willen luchten, of zich verontschuldigen als hij van mening is dat hij daar baat bij heeft. Anders is er geen reden om met zijn vergissingen te koop te lopen, integendeel. Dit zou zelfs nadelig kunnen uitdraaien. Het individu zou als zwak, onbetrouwbaar of moreel afkeurenswaardig kunnen worden gezien en zo de achting of het vertrouwen van anderen kunnen verliezen. Trots, die een uiting is van een positieve zelfwaardering<sup>35</sup>, wil het individu hiertegen in bescherming nemen.

Alleen, zo merkt Scheler op, doorprijkt deze reflex juist de illusie van de moderne mens als een autonoom subject. Hij onthult dat het oordeel van anderen net wel een rol speelt in zijn zelfbepaling en -waardering. Dit strookt niet met het



beeld van een individu dat zichzelf als begin- en eindpunt neemt. Waarom zou een soeverein subject zich in zijn ontwikkelingsproces laten hinderen door het oordeel van anderen? Persoonlijke groei en een onbemiddelde zeggenschap over het eigen leven zijn net de idealen van het moderne individualisme. Scheler stelt dat het de keerzijde van trots is, die de moderne mens parten speelt. Wie trots is, is ook vatbaar voor schaamte.<sup>36</sup> Deze schaamte is een bepalende ervaring. Zij laat aanvoelen dat het fiere moderne individu en vooral de wijsgerige antropologie waarop het is gestoeld, niet het hele verhaal omvat. Wat is immers de oorsprong van schaamte? In het essay *Eer en geweten* doet de Nederlandse rechtsfilosoof Andreas Kinning (°1962) een voorzet: schaamte “is de gedachte tekort te schieten in de ogen van een ander, om wiens oordeel men geeft.”<sup>37</sup>

Schaamte wijst voorbij het moderne individu. Ze toont dat de mens zich ent op een punt buiten zichzelf. Net zoals geen enkel atoom een geheel op zichzelf kan vormen, zo heeft ook de moderne mens anderen nodig om meer te zijn dan louter een existentiële gegevenheid. Hiermee doorprijkt Scheler de illusie van het radicale individualisme nog voor het zijn zenit bereikte in het humanistisch existentialisme van denkers als Jean-Paul Sartre (1905-1980).<sup>38</sup> De mens is niet alleen een op zichzelf staand individu (*ein Einzelperson*), maar ook en vooral een gemeenschapswezen (*ein Gesamtperson*).<sup>39</sup> Enkel door zich te verhouden tot anderen kan hij zich ontwikkelen tot een persoon. Eenieder, ook het moderne individu, is een samenspel van conformiteit en uniciteit. Trots en schaamte herinneren hieraan.

De kracht van de schaamte is recht evenredig met die van de trots. Trots is een uitdrukking van zelfwaardering. Wanneer zij te sterk is ontwikkeld, kan deze zelfwaardering een vernauwing van het waardebewustzijn teweegbrengen. Het te trotse individu staart zich blind op de waarden die hij belichaamt en verliest daardoor zowel zijn voeling met als zijn ontvankelijkheid voor andere (en hogere) waarden.<sup>40</sup>

“Trots en hoogmoed voeden de koppigheid van de mens, meer dan de angst voor een straf voor zijn buitensporigheden.”<sup>41</sup>

De schaamte herinnert het individu eraan dat de werkelijkheid niet stopt aan de grenzen van zijn leefwereld en onderlijnt de vitale rol die de relatie met anderen speelt. Net omwille van dit relationele, acht Scheler het openlijke karakter van de schuldbelijdenis essentieel. Door zich uit te spreken ten overstaan van anderen, neemt een individu een positie in en geeft hij zichzelf een (nieuwe) identiteit. Zonder deze openlijke belijdenis, spreken enkel de daden uit het verleden.<sup>42</sup> In zijn innerlijke kan hij zich dan wel bekeerd hebben, maar in de ogen van anderen blijft hij dezelfde.

De openlijke schuldbelijdenis daarentegen maakt de breuk zichtbaar tussen wie iemand was en wie hij voortaan wil zijn. Zij getuigt van de bekering die iemand doormaakte, en drukt de wens uit zichzelf te herdefiniëren. De

schuldbelijdenis bevrijdt het berouwvolle individu zo ook uit de greep van zijn verleden. Er is niets meer dat hem kan inhalen, want er moet niets meer ontkend worden. Het verleden werd opnieuw toegeëigend. Evenmin kan het verleden hem nog langer beschamen, want dat wat eens met veel trots werd verdedigd, verloor alle waarde.

### **Morele ontwikkeling in een trotse samenleving**

Door openlijk berouw te tonen en zijn schuld te belijden herdefinieert een persoon zich ten overstaan van al de gemeenschappen waartoe hij behoort. Dit is van belang omdat hij in deze relaties vorm en inhoud geeft aan zichzelf. Dit doet hij door zich te verhouden tot de waarden, die door anderen worden gekoesterd en uitgedragen. Als hij zich te sterk van deze waarden distantieert, bestaat echter het risico dat hij bruuskeert. De gangmaker die niet meer mee op stap wil, zal bijvoorbeeld op onbegrip stoten bij zijn voormalige drinkebroers en hen mogelijks ergeren. Wanneer het individu afstand neemt van de waarden die worden gedeeld door een grotere gemeenschap of de gehele samenleving, dan is de inzet nog hoger. Door zich af te zetten tegen het gedeelde waardeverhaal, houdt het individu zijn gemeenschap of de samenleving een spiegel voor. Dit kan hen uitdagen om zichzelf te evalueren, maar het kan hen ook in hun trots krenken. In dat geval mag het individu weerwerk verwachten.<sup>43</sup> Dit toont zich onder meer in de maatschappelijke debatten over historische schuld.

Net zoals bij het individu, beschermt trots de constitutie van een gemeenschap of een samenleving. Het waardeverhaal is haar bindweefsel. Als hier te veel aan wordt gemorrelt, dan dreigt het geheel te ontrafelen. Hiertegen nemen gemeenschappen en samenlevingen zichzelf in bescherming. En wel bij monde van die personen die het gemeenschappelijke waardeverhaal het meest geïnternaliseerd hebben. Dit mag niet verbazen. Volgens Scheler is traditie en loyaliteit belangrijk bij diegenen die zich (te) sterk identificeren met een waardeverhaal.<sup>44</sup> Al wie dit verhaal in vraag durft stellen, wordt als deloyaal weggezet of zelfs als vijand beschouwd. In dit licht dient een term als oikofobie<sup>45</sup> begrepen te worden, die regelmatig valt in debatten over de westerse cultuur, maar ook over de 'historische schuld' van de westerse samenlevingen.

Het begrip geldt als een verwijt ten aanzien van wie het nalaat om het gedeelde waardenverhaal te onderschrijven en te verdedigen. Door op hun eergevoel in te spelen, hoopt men deze kritische stemmen in de kiem te smoren. Wie hardleers blijft, dreigt verstoten te worden. Dit is een zware straf voor een gemeenschapswezen als de mens. Toch verraadt de beschuldiging van vijandigheid ten opzichte van het eigene vooral een (te) sterke vereenzelviging met het eigen waardeverhaal en een angst voor het verlies van de identiteit die eraan wordt ontleend. Het is die angst die een gemeenschap hardnekkig kan doen vasthouden aan haar identiteit en haar blind maakt voor andere, hogere waarden.

En dus net zoals bij het individu, hindert de fixatie op zichzelf een gemeenschap of een samenleving in haar morele ontwikkeling.

In *Reue und Wiedergeburt* merkt Scheler zelfs op dat hij het onwaarschijnlijk acht dat samenlevingen vandaag nog in staat zijn om zichzelf moreel te herbronnen.<sup>46</sup> De spil van de morele ontwikkeling komt bijgevolg te liggen bij deelgemeenschappen, minderheidsgroepen of bij uitgesproken individuen. Zij horen “de stem van het geweten”<sup>47</sup> vaak beter, die vraagt om de kloof te dichten tussen het gecultiveerde waardeverhaal en hogere waarden. Zij zijn hier doorgaans ook sneller toe bereid, omdat zij dit morele spanningsveld veelal aan den lijve ondervinden. Ondanks deze bereidheid, blijft het een moeilijke oefening. Het vraagt veel moed en doorzettingsvermogen. Een gemeenschap of samenleving laat haar “constituerend narratief”<sup>48</sup> niet zomaar in vraag stellen.

Bovendien vraagt het om psychologische veerkracht. Elke deelgemeenschap of minderheidsgroep draagt onvermijdelijk iets van het dominante waardeverhaal met zich mee. Hetzelfde geldt voor het individu. Het afwijzen van dit verhaal houdt bijgevolg een gedeeltelijke afwijzing in van zichzelf. Het vergt kracht om die opoffering te maken en te weerstaan aan de manieren waarop er zal worden geprobeerd om het weerspannige individu of de afvallige groep te overhalen om hiervan af te zien. Tegelijk ziet Scheler in dit onontkoombare deelhebben aan een collectieve identiteit de waarborg dat er ook verantwoordelijkheid voor wordt opgenomen. Door de eigenheid van de persoonsconstitutie wordt iedere persoon en iedere groep binnen een samenleving getekend door de handelingen die in haar naam werden verricht.

“Daarom heeft berouw van oorsprong evenzeer betrekking op ons aandeel in een grotere schuld als onze eigen schuld; evengoed heeft het van oorsprong betrekking op de tragische schuld waaraan wij – buiten onze schuld om – ten prooi vallen, als op de schuld die wij door vrije keuzes op ons namen; net zoals op de collectieve en overgeërfde schuld van gemeenschappen, families, volken en de hele mensheid als op de individuele schuld.”<sup>49</sup>

Ieder lid van een gemeenschap is als door een soort cultuurhistorische erfzonde getekend en kan niet anders dan rekenschap geven van dit gedeelde verleden, als hij eraan wil ontkomen. Net zoals ieder individu zijn eigen verleden onder ogen moet komen als hij zich ervan wil bevrijden. Dit inzicht is zelfs niet zo vreemd aan de westerse cultuur (in tegenstelling tot wat sommigen beweren). De christelijke geloofstraditie, die zo innig verweven is met de westerse cultuur, toont hier een grote gevoeligheid voor. De schuldbelijdenis in de rooms-katholieke traditie brengt dit, volgens Scheler, zelfs nadrukkelijk tot uiting. Niet enkel de eigen misstappen worden beleden, maar ook het aandeel in die van de gemeenschap waartoe men behoort. Vroeger en nu. De berouwvolle gelovige belijdt zowel zijn eigen schuld alsook zijn aandeel in deze “grote schuld”.<sup>50</sup>

Dit is waar het om draait in maatschappelijke debatten rond historische

verantwoordelijkheid. Herkent en erkent het individu zijn schatplichtigheid aan wat er onder het vaandel van het gemeenschappelijke waardenverhaal werd gedaan? Legt hij verantwoording af voor de prijs die moest worden betaald voor de samenleving waarin hij leeft en waar hij de voordelen van plukt?

### **Het historisch bewustzijn als een eigentijdse schuldbelijdenis**

Beslissend in de maatschappelijke discussies omtrent historische schuld is dus de mate waarin het individu zich herkent als medeplichtige. Steeds vaker lijkt de eigentijdse mens zichzelf eerder als bijstander te begrijpen, niet in staat om zijn eigen aandeel in het geheel te herkennen. Of hier niet toe bereid. Dit onvermogen betekent evenwel niet dat hij vrij is van schuld. “Ob man sich also auch schuldig fühle oder nicht – die Schuld haftet.”<sup>51</sup> Verantwoordelijkheid is niet afhankelijk van de ervaring ervan, stelt Scheler. Het betreft de morele kwaliteit van de handeling.<sup>52</sup> Ook als de flierefluiter geen graten ziet in zijn trouweloosheid, blijft zijn handelen moreel laakbaar. En ook wanneer hij zich heeft bekeerd, blijven deze handelingen hun morele staat behouden. Zij bepalen hem dan wel niet langer, maar hij moet er rekenschap voor blijven geven als hij daarnaar wordt gevraagd.

Op soortgelijke wijze moet een gemeenschap of een samenleving blijvend rekenschap geven van de zwarte bladzijden van haar geschiedenis. Ook al werd er afstand genomen van de daden die intussen als immoreel werden (h)erkend. Zij blijven een onveranderlijk onderdeel van die geschiedenis en net zoals het individu ter verantwoording kan worden geroepen voor vroegere handelingen die hij intussen afzwoer, geldt hetzelfde voor gemeenschappen en samenlevingen. Dat gebeurt de laatste jaren ook steeds vaker. Dat dit weerstand oproept, toont aan dat deze gemeenschappen of samenlevingen ofwel nog niet ver genoeg staan in hun morele ontwikkeling, ofwel nog niet in het reine zijn met hun verleden. Door de eigenheid van de persoonsconstitutie is de morele ontwikkeling van een gemeenschap of samenleving gelukkig niet enkel afhankelijk van de stappen die zij als geheel kan of wil zetten.

Zoals aangehaald, draagt ieder individu als gemeenschapswezen iets van het gemeenschappelijke waardeverhaal in zich. Het is een overgeërfde schuld, waar hij tegen wil en dank rekenschap van moet geven. De aanvaarding ervan is volgens Scheler evenwel de eerste stap in zichzelf bevrijden van die schuld. Het verleden verliest zijn greep op het individu, zodra hij het zich toe-eigent en het gebruikt om te bepalen waar hij staat ten opzichte van de universele waarden. Als blijkt dat het gemeenschapsverhaal hem hindert in zijn morele ontwikkeling, dan kan hij (hoe moeilijk ook) breken met de gecultiveerde waarden en een andere richting inslaan. De menselijke vrijheid is in dezen absoluut.<sup>53</sup> Scheler erkent geen ander absolutisme, historisch noch cultureel. Deze breuk met het heersende waardeverhaal veroorzaakt, op voorwaarde dat zij openlijk wordt beleden, een deining doorheen het waardebewustzijn van de gemeenschap die anderen kan

wakker schudden. Het groeiende bewustzijn van de afstand tussen de gecultiveerde waarden en de (her)ontdekte hogere waarden zal meer en meer personen ertoe brengen zich aan te sluiten bij een alternatief.

Naarmate deze bekeerlingen in aantal toenemen en het alternatieve waardeverhaal aan kracht wint, zal de druk op de gemeenschap en uiteindelijk de samenleving toenemen om zich aan te passen en te (ver)beteren. Zo wordt duidelijk hoe de individuele bekering uiteindelijk leidt tot een collectieve omwenteling. Dit is het gevolg van de verbondenheid en de wisselwerking tussen het individu en de gemeenschap; zoals de gemeenschap de krijtlijnen van ieder individueel levensverhaal uitzet, zo kan het (waarde)bewuste individu de contouren van het gemeenschapsverhaal hertekenen.

### **De spanning tussen Schelers denken en de moderne filosofie**

Hoewel veeleisend biedt Schelers denken hoop. Het herinnert aan de unieke en radicale vrijheid van de mens. Ondanks haar bejubeling van autonomie, heeft de moderne filosofie het vrijheidsbesef van de mens afgestompt en hem daardoor aangetast in zijn handelingsvermogen. Zij laat toe dat de mens wordt gegijzeld door het verleden. Scheler brengt daarentegen in herinnering dat de mens te allen tijde kan breken met wie hij is en met dat wat hem tot die persoon maakt, in het bijzonder de waardeverhalen die hem hebben vormgegeven. Het individu heeft zelfs het vermogen om de toon van het verleden – niet het verleden zelf – te wijzigen, en zo de koers van de geschiedenis te verleggen naar de verdere verwikkelijking en borging van universele waarden.

Deze universele waarden, die onafhankelijk van de mens bestaan, zijn de hoeksteen van Schelers denken over historische verantwoordelijkheid. Hun bestaan is een noodzakelijke voorwaarde om te kunnen spreken over morele groei. Als waarden niet meer dan projecties zouden zijn van een individu of gedeelde conventies binnen een gemeenschap, dan kan er hooguit sprake zijn van een verandering van waarden en geldt het nietszeggende principe: iedere tijd zijn zeden.<sup>54</sup> Dit historisme<sup>55</sup> laat geen morele weging toe, enkel een aanvaarding van wat is of was. Er is dan ook geen enkele reden om zich ergens schuldig over te weten.

Dit is de grondtoon van de moderne filosofie. Onafhankelijke waarden die als sterren aan het firmament toelaten om zich te oriënteren in de wereld van het handelen, worden niet erkend. Integendeel; in overeenstemming met het nietscheaanse denken wordt iedere aanspraak op een universele moraal met wantrouwen of zelfs spot bejegend. Moraliteit wordt gezien als een manier om macht te verwerven of haar te behouden, zij het als individu of als groep. Hier lijken de huidige maatschappelijke debatten rond historische schuld dan ook van weg te hebben. Het lijken perceptiestrijden, met als inzet welke interpretatie van de geschiedenis zal overwinnen.

“En dat is nu precies wat Nietzsche zich in de *Genealogie* tot taak stelt. Hij probeert aan te tonen dat er geen sprake is van een rechtlijnige, progressieve ontwikkeling van de moraal [...] De moraal is steeds de resultante van de belangenstrijd tussen de heersende en de onderliggende bevolkingsgroepen, [...] Elk van de twee groepen probeert zoveel mogelijk macht over de andere groep te krijgen. De moraal is het belangrijkste instrument in die machtsstrijd.”<sup>56</sup>

Het historisme en het moreel relativisme dat er hand in hand mee gaat, verwerpen de hoeksteen van Schelers denken. Datgene waar hij op zinspeelt, ligt buiten het bevattingsvermogen van de moderne mens. Dit verklaart wellicht ook waarom Schelers filosofie in de vergetelheid raakte.<sup>57</sup> Zijn pleidooi om verantwoordelijkheid op te nemen voor het verleden, wordt in het beste geval beschouwd als ontwapenende naïviteit, in het slechtste geval als een doorzichtige poging om de zienswijze van één partij op te leggen.

Toch zal het zelfs voor de moderne mens moeilijk zijn om Schelers denken helemaal terzijde te schuiven. Er gaat een moeilijk te weerstane lokroep van uit. Het appelleert aan zijn zelfbegrip en speelt in op zijn onafhankelijkheidsgevoel. De moderne mens wil misschien niet verantwoordelijk worden gehouden voor gebeurtenissen uit het verleden of handelingen van vorige generaties, maar hij wil er evenmin door worden gegijzeld. Dit zal hem er vroeg of laat toe brengen om een eigen verhouding tot dat verleden te zoeken. Dit is volgens Scheler een beslissend moment, want het is het moment waarop de moderne mens zijn vrijheid aanwendt.

Scheler hoopt dat deze confrontatie met het verleden de moderne mens uiteindelijk tot inkeer zal brengen. De onmogelijkheid om het verleden te blijven ontlopen, zal hem ertoe brengen te erkennen dat er werd gezondigd tegen bepaalde waarden en dat dit onrecht mede door zijn schuld – zijn grote schuld – in stand werd gehouden. Dit zal de moderne mens tot hetzelfde inzicht leiden als de befaamde dichter Oscar Wilde (1854-1900): “The one duty we owe to history is to rewrite it.”<sup>58</sup>

#### Noten:

1 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt in Vom Ewigen im Menschen*, Bern und München, Francke Verlag, 1968, p.54.

2 Ceuppens B. (red.), *Pietpraat: over Zwarte Piet in België*, Antwerpen, Houtekiet, 2018, p. 31-37.

3 Willibrordvertaling, Katholieke Bijbelstichting, 1975. (Ez 18:20)

4 ‘Nicht bereuen, sondern besser machen.’ Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p.30.

5 Nietzsche F., *De genealogie van de moraal*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 2005, p.123.

6 Scheler had hier geen oog voor, maar de opstelling van de moderne mens, die enkel om zichzelf in het hier en het nu bekommerd is, weigert niet alleen verantwoordelijkheid op te nemen voor het verleden maar eveneens voor de toekomst. Conform de moderne wijsgerige antropologie weigert hij verantwoordelijkheid op te nemen voor datgene wat

buiten zijn handelingsbereik ligt. Deze opstelling leidt er dus niet enkel toe dat een overgeërfd verantwoordelijkheid wordt afgewezen, maar ook een verantwoordelijkheid voor toekomstige generaties. Dit wordt onder meer duidelijk in het klimaatdebat en werd recentelijk nog eens aangeklaagd door paus Franciscus in de apostolische exhortatie *Laudate Deum*. Franciscus, (2023, 4 oktober) *Laudate Deum*. Apostolic Exhortation to all people of good will on the climate crisis, vatican.va, Libreria Editrice Vaticana. Geraadpleegd 4 oktober 2023.

7 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 31.

8 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 31-32; 45.

9 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 31-32; 45.

10 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 45.

11 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 31.

12 Nietzsche F., *De genealogie van de moraal*, p. 76-78.

13 Nietzsche F., *De genealogie van de moraal*, p. 48 e.v.

14 Nietzsche F., *De genealogie van de moraal*, p. 32-33.

15 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 46.

16 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*. p. 32 e.v.

17 Scheler buigt hier terug op zijn waardeleer. In tegenstelling tot zijn tijdsgenoten en latere filosofen verdedigde Scheler ongegeneerd het bestaan van universele waarden, die door de mens gekend (kunnen) worden. Deze waarden verhouden zich hiërarchisch ten opzichte van elkaar, waarbij de mens weet dat hij voorrang hoort te geven aan de ‘hogere’ waarden. Deze moraalfilosofie werkte Scheler nauwgezet uit in: Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Hamburg, Felix Meiner, 2014, p. 104.

18 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 32. RScheler zal stellen dat ook de fysieke kater getuigt van een veronachtzaming van de waardehiërarchie. Wie zich te buiten gaat aan hedonistische uitpattingen geeft immers voorrang aan genot, ten koste van zijn gezondheid. Genot moet te allen tijde ondergeschikt zijn aan of ten dienste staan van de eigen gezondheid, want het eerbiedigen hiervan is meer waardevol dan het beleven van kortstondig genot. Toch is het belangrijk om te benadrukken dat Scheler genot op zichzelf positief waardeert. Alleen staat het lager in de waardehiërarchie dan gezondheid.

19 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 36.

20 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 33-34.

21 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 34. [eigen vertaling]

22 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 34. [eigen vertaling]

23 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 34. [eigen vertaling]

24 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 35.

25 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 34. [eigen vertaling]

26 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 34.

27 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 47.

28 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 40.

29 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 35. [eigen vertaling]

30 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 36.

31 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 38-39.

32 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 38.

33 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 37.

34 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 38.

35 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 37-38.

- 36 Kinneging A., *Geografie van goed en kwaad. filosofische essays*, Amsterdam, Spectrum, 2009, p. 85 e.v.
- 37 Kinneging A., *Geografie van goed en kwaad*, p. 94.
- 38 Illustratie: Sartre J.P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel, 1946.
- 39 Claudia Bouteligier en Timo Slootweg (red.), *Rechtvaardigheid, persoon en creativiteit: Personalisme in recht en politiek*, (Antwerpen, Gompel & Svacina, 2020), 69.
- 40 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 42, 54.  
In een ander werk spreekt Scheler in deze context over 'waardenblindheid'. Zie: Scheler M., *Het ressentiment in de moraal*, Amsterdam, Boom, 2008, p. 27.
- 41 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 38.
- 42 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 49-50.
- 43 Maar ook omgekeerd; als een gemeenschap of een samenleving zelf te snel afstand neemt van haar waardeverhaal, dan zal dit verzet oproepen bij een deel van haar leden of bepaalde groepen, met name bij hen die haar het sterkst hebben geïnternaliseerd. Dit inzicht kan helpen om actuele ontwikkelingen in het maatschappelijke debat te verklaren, zoals het teruggrijpen naar (ultra)conservatieve en nationalistische discoursen in reactie op het maatschappelijke pleidooi voor openheid, gastvrijheid of diversiteit.
- 44 Nota, J.H., Max Scheler, Baarn, Het Wereldvenster, 1979, p.64.
- 45 Scruton R., *England and the Need for Nations*, London, Civitas, 2004, p. 33-38.  
Ter illustratie: Baudet T., *Oikofobie. De angst voor het eigene*, Amsterdam, Prometheus/De Bakker, 2013.
- 46 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 53.
- 47 Nota, J.H., Max Scheler, p. 103.
- 48 Wolin, S., 'Hannah Arendt and the Ordinance of Time' in: *Social research* 44(1) (1977), p.91-105 (p. 97)
- 49 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 51-52. [eigen vertaling]
- 50 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 52.
- 51 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 48.
- 52 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 48-49.
- 53 Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, p. 35-36.
- 54 Zoals de weeklacht van Cicero weerklinkt in zijn Eerste Catilinarische Rede.  
Cicero M., *Tegen Catilina*, Amsterdam, Ambo, 1992.
- 55 Berger S., 'Stefan Berger responds to Ulrich Muhlack' in: *Bulletin of the German Historical Institute London* XXIII 23(1) (2001), p. 21-33.
- 56 Nietzsche F., *Genealogie van de moraal*, p.172. [nawoord door Hans Driessen]
- 57 Nota, J.H., Max Scheler, p. 8.
- 58 Wilde O., *The Critic as Artist*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 359.



## 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’.”<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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 deponeren 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.<sup>3</sup>

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 unanimité 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.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> 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. Zoiets 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’.

## SLIMME DIEREN EN DOMME VRAGEN

Vinciane Despret, *Wat zouden dieren zeggen als we ze de juiste vragen stelden?*, Noordboek, Gorredijk, 2022, 334p., ISBN 9789056158194, €22,50

Het werk van de Luikse filosofe Vinciane Despret maakt al decennia furore binnen de *animal studies*. Zo is dit boek al eerder vertaald in het Engels (Minnesota University Press, 2016). De belangstelling voor haar werk ligt in haar bijzondere combinatie van ethiek en epistemologie. Voor Despret vallen ze steeds samen: goede wetenschap is zowel methodologisch als ethisch verantwoord.

Die combinatie tussen ethiek en epistemologie maakt haar werk ook geliefd bij auteurs zoals Bruno Latour en Isabelle Stengers, die veelvuldig naar haar werk verwijzen. In haar oeuvre werkt Despret een nieuwe vorm van normativiteit uit voor goede wetenschap. Goede wetenschap is risicovolle wetenschap: het wetenschappelijke subject loopt doelbewust het risico om door het onderzochte object in vraag te worden gesteld. Dat staat ook centraal in dit boek, inclusief in de titel: goede wetenschap stelt interessante vragen. Of vragen interessant zijn, moet (in dit geval) van de dieren zelf afhangen, en niet door wetenschappers worden opgelegd. Goede gedragsbiologie laat toe dat de dieren tonen dat we ze domme vragen stellen.

Dit boek van Despret werkt deze filosofie niet theoretisch uit, maar toont haar eerder in de praktijk. In die zin verschilt het van het boek van Frans de Waal, *Zijn we slim genoeg om te weten hoe slim dieren zijn?* (Atlas Contact, 2016), dat een gelijkaardige, maar theoretische boodschap uitdraagt. Het boek van Despret is een zogenaamd abc-boek. Het bestaat uit een reeks korte teksten, steeds gelinkt met de letters van het alfabet (a voor artistiek, b voor beesten, enzovoort). Elk lemma vertrekt vanuit een concrete vraag (zoals “Kunnen apen werkelijk napaen?” of “Is het gepast om in het bijzijn van dieren te plassen?”) gelinkt met een aantal experimenten of observaties. Vervolgens verkent Despret als een detective de bestaande wetenschappelijke visies op deze vraag en hun vooronderstellingen. De kracht van de teksten zit in hoe ze de diepgewortelde manieren waarop wij over dieren nadenken in de war sturen. “Ik hoop dat lezers verrast zullen zijn en niet vinden wat ze zochten” (21).

Het boek begint met een behulpzaam voorwoord van Latour, waarin hij Desprets project gevat samenvat. “Je staat op het punt een nieuw genre te betreden, dat van de wetenschappelijke fabel”, betoogt hij, bestaande uit “verhalen die de waarheid laten zien over hoe moeilijk het is om erachter te komen waartoe dieren in staat zijn” (9). Desprets oeuvre is bezeten door een paradox: “waarom zou kennis over dieren onder zulke kunstmatige omstandigheden moeten worden geproduceerd, om de even kunstmatige

omstandigheden waarin mensen dieren ontmoeten te *vermijden*?” (11) Terwijl verhalen over dieren in het wild worden afgedaan als anekdotiek, worden vergezochte laboratoriumexperimenten gezien als de toegangspoort tot de ware natuur van dieren. Maar Despret wil de onwaarheid van het experiment niet inruilen voor de waarheid van de anekdote. Eerder wil ze onze bestaande opvattingen complexer maken.

Of zoals Latour het betoogt, Desprets werk typeert zich door een specifieke vorm van empirisme: een empirisme van het optellen. Dat contrasteert Latour met een empirisme van het aftrekken, een vorm van empirisme die de waarheid zoekt “op voorwaarde dat de bewering het aantal keuzemogelijkheden verkleint en het aantal stemmen dat aanspraak maakt op deelname aan de conversatie beperkt” (11-12). Empiristen die optellen, daarentegen, “houden ervan zaken toe te voegen, ingewikkelder te maken, te preciseren, en waar het maar kan willen ze afremmen, en vooral twijfelen, om zoveel mogelijk stemmen aan het woord te laten” (12). Het zijn radicale empiristen in navolging van William James: ze ontlenen alles aan de ervaring, maar aan niets behalve de ervaring. Wetenschap wordt zo geen ‘of-of’-verhaal, maar een ‘en-en’-verhaal: wat als we zowel de experimenten én de anekdotes serieus nemen, door ze te contextualiseren?

Ondanks de afwezigheid van een overkoepelend plan, typeren de verschillende hoofdstukken zich wel door een gelijkaardige structuur. Ze vertrekken van de sceptisis omtrent het toeschrijven van capaciteiten aan dieren. Verhalen van natuurbeschermers of huisdiereigenaars worden afgedaan als anekdotiek. De achterliggende angst is die van het antropomorfisme: we zouden onze eigen denkkaders projecteren op de bestudeerde dieren. Het toont volgens Despret de motivatie achter dierenproeven: door dieren te bestuderen willen we vooral onszelf begrijpen.

Neem de vraag of apen kunnen na-apen. De geschiedenis van dit vraagstuk is volgens Despret een geschiedenis van “het eigendomsrecht op eigenschappen” (32). Initieel hadden dieren de capaciteit tot imitatie. Volgens Georges Romanes, een leerling van Darwin, was nabootsen eenvoudiger dan zelf uitvinden. Het was een intelligentie van lagere orde, die dieren toekwam – en zo bewees hoe wij beter waren. Maar in de jaren 1980 verschoof het onderzoek. De ontwikkelingspsychologie toonde aan hoe complex nabootsing is: je moet begrijpen dat de ander doelgericht gedrag vertoont. Het resultaat was voorspelbaar: “Nabootsing wordt opgewaardeerd tot het statuut van en verfijnd verstandelijk vermogen en er wordt een onvoorstelbaar aantal proeven uitgevoerd om te bewijzen dat dieren in werkelijkheid niet nabootsen en dat ze niet in staat zijn door nabootsing te leren” (36). Dieren zijn slechts in staat tot “pseudo-imitatie” (38).

Despret verwijst bijvoorbeeld naar onderzoek van Michael Tomasello en zijn experimenten met chimpansees en kinderen. Er werd ze voorgedaan hoe ze met behulp van gereedschap aan eten konden komen. Terwijl kinderen heel goed in staat waren de volwassenen na te bootsen, was dat lastiger bij chimpansees. Of

althans: ze slaagden om bij het voedsel te komen, maar deden dat op een eigen manier. Tomasello concludeert dat apen niet echt kunnen na-apen. Despret vindt deze conclusie te eenvoudig. “De wetenschappers [...] legden de apen hun eigen gebruiken op zonder zich maar een moment af te vragen wat deze dieren vinden van de omstandigheden waaraan ze worden onderworpen” (39). In die zin was hun eigen opstelling juist antropomorf. Ze erkenden enkel de menselijke oplossing, niet die van de apen zelf. In die zin testten ze niet imitatie, maar volgzzaamheid.

Dit is maar een van de vele verhalen die Despret volgt in het boek. In plaats van een angst voor antropomorfisme, komt bij Despret een relationele kijk centraal te staan: wat dieren kunnen, hangt af van hun relaties tot hun omgeving, inclusief de onderzoeker. Er zijn bijvoorbeeld tal van dieren, zoals apen of olifanten, die ogenschijnlijk in staat zijn te schilderen. Maar is dit antropomorfisme? Volgt de olifant gewoon de instructies van de trainer op? Voor Despret is dat niet de goede vraag. “Natuurlijk heeft de olifant de tekening niet zelf gemaakt” (28). Eerder is de onderliggende aanname van autonomie van tel: het vreemde idee dat je alles op je eentje moet kunnen. Ook menselijke artiesten maken niets volledig zelf, maar leren en imiteren. De vraag naar creativiteit wordt zo gradueel. Maar het wordt ook een relationele vraag: “dieren en mensen leveren een gezamenlijke inspanning” (30). Wat werkelijk interessant is, is niet de vraag of de olifant werkelijk zelfstandig in staat is tot schilderen, maar juist dat dier en trainer samen in staat zijn zoiets nieuws te creëren, en dat het dier hierin wil meestappen.

Despret problematiseert daarmee de neutraliteit van de onderzoekers. Biologen die groepen dieren volgen, doen dat vaak vanop een afstand, vertrekkend vanuit het idee dat ze de groep niet mogen beïnvloeden. Zo zou antropomorfisme binnensluipen. Maar zo wordt vergeten dat dieren niet onverschillig staan tegenover een onverschillige bioloog. Sterker nog, het irriteert ze. Waarom kijkt die mens ons nooit aan? Waarom komt die mens nooit in de groep, maar blijft die ons volgen? “Sociale signalen negeren is allesbehalve neutraal” (42). Beter is het alternatieve model van Barbara Smuts, die deze neutraliteit opgeeft, en lid van de groep wordt – en dus gerust in hun bijzijn plast. Zo toont Despret keer op keer dat de schrik voor het antropomorfisme leidt tot een andere vorm van antropomorfisme: we projecteren onze kaders op de dieren en eisen dat ze antwoorden op onze vragen. We zien niet in dat deze dieren met hun eigen vragen en interesses naar ons toekomen.

Dat speelt bijvoorbeeld ook bij de vraag of papegaaien werkelijk kunnen spreken. Vroege pogingen om ze via beloning en straf taal te leren faalden. Vervolgens werd besloten dat papegaaien een taal kunnen nabootsen, maar niet spreken. Irene Pepperberg had meer succes met haar grijze papegaai Alex. In plaats van de papegaai één-op-één te onderwijzen, gaf Pepperberg Alex twee-op-één les, twee personen en één vogel. Verder werden de woorden niet rechtstreeks aan Alex onderwezen, maar aan de andere persoon. Alex zat erbij en keek toe hoe

de andere persoon werd beloond met interessante traktaties en voorwerpen voor goed gedrag. Door een combinatie van sociaal leren en afgunst, raakte Alex geïnteresseerd en begon nieuwe woorden te leren. “Op een zeker moment wil de papegaai het voorbeeld voorbijstreven. Alex spreekt. Hij praat des te meer omdat hij snapt dat hij dingen kan krijgen als hij spreekt – geen pinda’s maar andere dingen – en dat hij met het team van onderzoekers kan onderhandelen over zijn relatie” (140).

In zesentwintig prachtige teksten verbaast Despret ons keer op keer over hoe dieren ons kunnen en moeten verbazen. De Nederlandse vertaling is van goede kwaliteit, hoewel het soms wat worstelt om termen of woordspelletjes vertaald te krijgen. Dat is bijvoorbeeld een opgave voor de alfabetische woorden waarmee de teksten beginnen, die soms heel wat van het origineel verschillen (zo wordt *corps* – communicatie, *faire-science* – figuren en *œuvres* – origineel). Het zwakste deel van het boek is het nawoord van Michel Vandenbosch, Vlaams dierenrechtenactivist en voorzitter van GAIA. Hoewel hij positief is over het boek, lijkt hij vooral in het boek te lezen wat hij reeds geloofde: we behandelen dieren slecht en dat moet stoppen. Voor zover Despret het daarmee eens is, bejubelt Vandenbosch haar. Maar bij de kleinste afwijking van die stelling, weigert Vandenbosch mee te denken. Dat gebeurt op twee plaatsen. Allereerst wanneer Despret dieren in veehouderij anders wil denken dan als passieve slaven: dieren ondergaan niet zomaar hun lot, maar werken vaak actief mee in het bedrijf – wat zich precies toont wanneer ze zich verzetten tegen de veehouders (bijvoorbeeld door te vluchten of weigeren mee te lopen). Ten tweede wanneer Despret zoöfilie bespreekt: de liefde, en seksuele relaties, van dier tot mens. Despret wil dat verhaal complexer maken dan een simpel verhaal van aangerand dier en aanrandende mens. In beide gevallen weigert Vandenbosch naar die complexiteit te kijken; het zijn praktijken die veroordeeld moeten worden. Zo komt ethiek voor de analyse, terwijl het bij Despret andersom is: een andere ethiek is mogelijk, gebaseerd op een relationele kijk op de relatie mens-dier.

*Massimiliano Simons (Maastricht)*

\*\*\*

## **CAPUTO’S THEOLOGIE VAN HET MISSCHIEN**

Joeri Schrijvers en Martin Koci, *The European reception of John. D. Caputo’s thought, Radicalizing Theology*. Maryland, Lexington Books, 2023, 299 p., ISBN 9781666908411

John Caputo is een Amerikaans filosoof en professor religie emeritus aan de

universiteit van Syracuse. Hij komt na jaren van filosofisch werk naar voren als theoloog. Daarmee vervoegt hij het rijtje filosofen van onder anderen Jean-Luc Marion en Emmanuel Levinas. Marion maakte een “theological turn” en Levinas verklaarde dat hij geen tegenstelling aanvoelt tussen filosofie en theologie, daar ze beiden over het zoeken naar betekenis gaan. Caputo ontwikkelde een benadering tot religie die hij zwakke theologie noemt. Deze legt minder de focus op dogmatiek, maar wel op ethiek: gastvrijheid en openheid voor de vreemdeling. Dit boek wordt ingeleid door Joeri Schrijvers en Martin Koci. Ze willen de zwakke theologie van Caputo evalueren tegen de achtergrond van Europese religie en theologie en laten daarom vanuit deze hoek dertien stemmen aan het woord komen, zowel katholieke als protestantse. Op elke bijdrage geeft Caputo een antwoord van enkele bladzijden. Volgens de analyse van Christophe Chalamet (177) is Caputo sterk op zijn hoede voor traditionele religie. Caputo zet zich vooral af tegen een zelfverzekerd christendom, wat bij hem wil zeggen een doctrinair christendom. Geen enkele doctrinaire interpretatie van God is vrij van kritiek. Het probleem bij zo’n interpretaties is volgens Caputo dat de Naam van God refereert naar iets, een bestaande entiteit, wat leidt tot een machtsdenken. Wanneer de Schepper het hoogste zijnde is, volgt dat zij die in Zijn Naam optreden zich ook met de macht bevleken. De betekenis van Gods Naam ligt niet in naar wat het refereert maar in wat het oproept, zegt Caputo (156). Doordat Gods Naam niet vastligt in een referent, maar ons enkel roept, blijven we volgens Caputo open op wat hij het ‘evenement’ (event)noemt. Het evenement is de naam voor een gebeuren in Gods Naam. Aan de oppervlakte (sterke theologie) spreken we over namen, proposities en feiten. Maar het onderliggende, wat aan de gang is in Gods Naam, dat is hoop en caritas, lezen Erik Meganck in zijn bijdrage “Keeping weakness weak to make it strong” in dit boek (volgens Meganck is het evenement bij Caputo een transcendentie die de dingen uit hun zelfgenoegzaamheid haalt, nl. uit de oppervlakte van de immanentie, waarbij het denken dat gevoelig is voor transcendentie niet propositioneel is, maar gekenmerkt door hoop, geloof en vertrouwen; 246 ). Hoop en vertrouwen noemt Meganck de zwakste informatie (in tegenstelling tot bv. het positivisme vermoed ik, dat stelt dat er alleen wetenschappelijke feiten zijn), maar het schudt de wereld wel dooreen (247). God houdt de wereld open terwijl Hij er zelf niet toe behoort en de opening van de wereld is betekenis, zegt Meganck. Meganck herkent dus bij Caputo een gevoeligheid voor transcendentie. Bij Caputo is het niet de wereld die overstegen of stelselmatig verlaten wordt, zoals het à-Dieu bij Levinas. Het evenement of het Koninkrijk Gods is veeleer een andere wereld of het creëren van een mogelijkheid van zo’n andere wereld binnen deze actuele wereld (29).

Het evenement bij Caputo blijft toekomstig: het is nog niet gebeurd, het staat ons te wachten. Rick Benjamin merkt echter op, met beroep op Bultmann, dat het evenement al is gebeurd, namelijk op het Kruis. God heeft zichzelf totaal belichaamd in de persoon van Jezus Christus en dat is de waarborg voor zijn bron-zijn van leven en verrijzenis, voortdurend werkzaam tot in de eeuwen der eeuwen.

Meganck lijkt dit blijvende karakter van de verrijzenis bij te treden daar waar hij de betekenis ervan ziet dat een mens, ondanks alles, steeds opnieuw mag beginnen (249). Dit evenement reikt verder dan de historische Jezus, terwijl Caputo enkel aanneemt dat de beloften die de historische Jezus deed bij zijn prediking van het Koninkrijk ons nog altijd roepen, in die zin dat er een evenement geweest is, maar dat het toch nog altijd toekomstig blijft (171). Caputo ziet in het Kruis enkel een sterfelijke God en plaatst zich daarmee bij de filosofen van de eindigheid, zoals Heidegger. Er is geen Hemel die een beloning is voor het Kruis. Daarmee situeert (reduceert) Caputo de betekenis van het Kruis enkel binnen deze wereld. Christus lijkt bij Caputo niet het centrum te zijn van zijn denken. Zijn niet te identificeren evenement is “iets” dat misschien kan gebeuren. Het is een theologie van het misschien.

Of “het” gebeurt hangt van ons antwoord op Gods roep af, waarbij het zo onze verantwoordelijkheid is of God tot bestaan komt. Als men natuurlijk zoals Caputo niets identificeert, noch God, noch het evenement (dit is een punt van kritiek op Caputo in de bijdrage “the insistence of the caller” van C. Chalamet in dit boek van Koci en Schrijvers, p. 179), weet men dan uiteindelijk nog waarover men spreekt? Propositioneel denken wordt geklasseerd als sterke of klassieke theologie (77). We vinden dit onder andere terug bij de filosofie van Levinas. Hij kon de propositie nog positief duiden als vertrekpunt in eengesprek waarin zowel de één als de ander verwickeld is, en van waaruit de ethische intrige kon ontdekt worden. Dus bij Levinas wordt de propositie aangenomen om door te stoten tot een ethisch veld. Caputo denkt meteen boven de rede uit te komen door een theopoetica: een wijze van spreken die men existentieel bevestigt als een waarheid. Deze theopetica moet niet propositioneel zijn, zegt Erik Meganck, maar wil zichzelf aan het evenement uitleveren (252).

In zijn bijdrage legt Meganck het evenement uit als hopen dat de wereld beter wordt, terwijl we niet weten wat dit ‘beter worden’ inhoudt (245). Is het dan zo vreemd te zeggen waarop men hoopt? Levinas sprak de hoop uit dat de Messiaanse vrede zich zou stellen boven de ontologie van de oorlog. Dat is een kat een kat noemen, zou men in Vlaanderen zeggen. Het leven zien als het metafysisch avontuur van de vrede, waarbij men de mogelijkheid van de oorlog van allen tegen allen in het oog houdt, zodat onze voeten geleid worden op een weg van vrede. Mag de vrede dan geen feit worden?

Caputo ziet vormen van religie als voorlopig. Hij zoekt naar het evenement, naar dat wat bezig is in Gods Naam, naar de “mogelijkheid van het onmogelijke”, namelijk dat wat binnen de grenzen van traditionele religie niet mogelijk is, maar wel mogelijk wordt als men openstaat voor het evenement, theologisch gesproken het Koninkrijk Gods. Traditionele religies, zoals het christendom, hebben de neiging om zich in zichzelf te sluiten. Onder andere daarom neemt Caputo Derrida onder de arm. De deconstructie van Derrida moet Caputo helpen traditionele religies te destabiliseren en helpen deze religies te openen op een onvoorspelbare toekomst. Men moet het geheugen behouden maar ook de blik op

de toekomst openen. Wat dat geheugen over de christelijke wortels van Europa betreft, besluit Caputo: we kunnen altijd van een goed verhaal genieten (151). Terwijl het menselijk gezien toch nodig is om wat stabiliteit in het leven te hebben en te behouden, is het voor Caputo theologisch gezien noodzakelijk de instabiliteit te exploreren om te vinden wat waard is te behouden en de toekomst te openen (131). In de inleiding van dit boek wordt dan ook de vraag van de praktische theologie aan Caputo geformuleerd: Als geen enkele religieuze praktijk kan verstaan worden als dé religieuze praktijk, hoe weten we dan dat onze religieuze praktijk een goede praktijk is? (4). Houden van de Kerk, de Eucharistie, ... zal bij Caputo moeten wijken voor het destabiliseren van het Instituut Kerk. We moeten immers op een afstand blijven van elke vorm, meent Caputo (172). De boodschap van medelijden en vergeving moet worden uitgedragen in alle sectoren van de cultuur, maar zonder religie (149).

Nochtans wordt mijn insziens in vele sectoren gevreesd wat er van deze boodschap zal overblijven, zonder een religieuze, kerkelijke aanwezigheid. Het is duidelijk dat Caputo geen voordelen ziet in een organisatie of vormelijkheid. Deze is slechts constructie (sterke theologie) en moet onderscheiden worden van het evenement zelf (77). Terecht maakt Caputo een onderscheid tussen het Rijk Gods en het instituut Kerk, maar pleit daarbij eerder voor een scheiding dan voor een onderscheid. Marie Chabbert treedt in haar bijdrage Caputo bij, als ze zegt dat religieuze instituties lijken op de eik in de fabel van Jean de la Fontaine die niet open staat voor de wind van verandering. Essentieel voor die verandering is bij Caputo de overgang van een Almachtige God naar een zwakke God. Gods Naam mag niet doctrinair ingevuld worden. Bij Caputo roept God zonder dat we weten wie er roept. Omdat Gods Naam niet vastligt in een referent, mag geen enkele religie het bij hetzelfde houden. Dit wordt gezien als het sterkste argument voor een zwakke theologie. Hierin kadert Caputo's voorkeur voor het ontdekken van instabiliteit in het hart van elke theologie.

Nu moet Caputo het wel jammer vinden dat de Eucharistie steeds hetzelfde is. Terwijl kleine groepen gelovigen bij ons in Vlaanderen zich zorgen maken over het priestertekort teneinde ons van de Eucharistie te verzekeren, ziet Caputo een tendens naar zekerheid, vastheid, grond als ontheologisch, waarmee hij doctrinaire theologie bedoelt (zoals bv. het credo); niet aan het credo moet men trouw zijn, meent Caputo, maar wel aan het onderliggende evenement. Terwijl voor vele mensen de Eucharistie een moment is van rust en van terugvallen op, lijkt Caputo's kritiek op het Christendom en de klassieke theologie en zijn afstand van elke vorm van institutie nodig om ons te openen op een evenement. Dit mag bij Caputo nooit concreet gezien worden als een gebeurtenis, zegt Rick Benjamins (165), maar als een opening op wat er nog niet is, op de toekomst, op het ongehoorde. Opdat dit zou kunnen moet er dus gedeconstrueerd worden en wat vast is onstabiel gemaakt worden. Justin Sands oordeelt in zijn bijdrage dat altijd alles voortdurend onder kritiek stellen niet leefbaar is (225). Volgens hem is Caputo's insteek enkel goed voor een reflectie. De kritiek op Caputo vanuit



Europese hoek is dan ook dat Caputo de reeds bepaalde religie vergeet waarin we leven en die we in- en uitademen, lezen we in de inleiding (4). Of deze een hindernis of juist een toegang tot het Rijks Gods vormt, kan iedereen zelf uitmaken.

*Klaas DE LEEUW (Gent)*

\*\*\*

## DE FILOSOFEN EN HET FASCISME

Thomas Crombez. *De filosofen en het fascisme*. Borgerhout, Uitgeverij Letterwerk, 2023, 224 p., € 24,99

*De filosofen en het fascisme* buigt zich over de antwoorden die filosofen formuleerden bij het fascisme van de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw. Alle denkers uit deze studie maakten de opkomst van het fascisme bewust mee en de meesten onder hen (met uitzondering van Fanon die in 1925 werd geboren) waren toen al twintigers. De concepten die zij ontwikkelden zijn bijgevolg diep vervlochten met hun leven en het is dan ook een heel goede zaak dat Thomas Crombez elke bespreking aanvangt met een korte beschrijving van hun biografie. De besproken filosofen worden gegroepeerd rond vier centrale concepten: morele immuniteit (Hannah Arendt, Simone Weil, Aimé Césaire, Frantz Fanon), soevereiniteit (Carl Schmitt, Martin Heidegger, Georges Bataille), erotiek/esthetisering (Wilhelm Reich, Walter Benjamin, Carlo Emilio Gadda) en de filosofische stamboom (Karl Popper, Georges Lukács, Maria Zambrano).

Misschien zijn de meest intrigerende vragen die dit boek stelt wel deze: was het fascisme onvermijdelijk? En is de Holocaust een noodlot waaraan niet te ontkomen viel? Daaraan verbindt de auteur het begrip ‘contingentie’, waarmee bedoeld wordt “dat een bepaalde gebeurtenis zich misschien wel op deze manier heeft voorgedaan, maar dat ze evengoed anders had kunnen uitvallen. Als je de contingentie van het fascisme niet aanvaardt, dreig je in de cirkelredenering van Heidegger terecht te komen: de macht van de Führer is legitiem, omdat hij de Duitse werkelijkheid is, en hij is de Duitse werkelijkheid omdat hij klaarblijkelijk aan de macht is.” (143) Karl Popper gaf deze denkfout de naam ‘historicisme’: “Een historicist gelooft niét dat de geschiedenis zich anders had kunnen ontwikkelen: ze heeft een eigen logica en een onafwendbaar verloop.” (143) Daarmee wordt in dit boek ook een ander belangrijk concept in verband gebracht: dat van morele immunisering of het betreden van een gebied voorbij goed en

kwaad. Hannah Arendt die als eerste in dit boek besproken wordt, beschreef uitvoerig de morele immuniteit die de Europese fascistie kenmerkte. Ze introduceerde inmiddels beroemd geworden concepten als ‘de massamens’, ‘de banaliteit van het kwaad’ en ‘de gedachteloosheid’ van de nazi’s. Een gebrek aan verbeeldingskracht of een onvermogen om de menselijkheid in anderen te zien maakt dat men ophoudt met denken en op die manier de band doorsnijdt met het eigenlijke mens-zijn. Men wordt moreel immuun voor de wandaden die men ‘moet’ begaan. Men geniet het voorrecht om vrij te zijn van goed en kwaad omdat men zich gestut weet, aldus Simone Weil, door de ‘afgod’: het Volk, het Land, de Leider, de Natie, de Historische Lotsbestemming... Het is dan ook niet vreemd dat er een parallel te trekken valt tussen fascistie en kolonialisme. Césaire is een Frans-Caribische schrijver en politicus die in het nazisme de toepassing ziet van de koloniale methodes van verovering en overheersing, maar ditmaal toegepast op het Europese continent. Fanon (leerling van Césaire) werkte het concept ‘ontmenselijking’ uit met een analyse die hij aan Jean-Paul Sartre ontleende: “Net zoals het de blik van de antisemiet is die van een persoon een ‘Jood’ maakt, is het de blik van de witte mens die van iemand een ‘nègre’ maakt.” (58)

Het tweede hoofdstuk belicht het concept ‘soevereiniteit’ dat bij Schmitt en Heidegger bodemloos blijkt. De paradox is dat de absolute heerschappij geen fundering nodig heeft, maar circulair is van aard: “De legitimiteit die zij aan de wetten kan verlenen vloeit uiteindelijk uit geen andere bron dan haarzelf.” (76) Legitimiteit wordt gelijkgesteld aan macht; politieke legitimiteit krijgt geen andere fundering dan zuivere intensiteit of wilskracht. De zelfverwijzende paradox van de absolute soevereiniteit hield ook Heidegger in zijn greep.

De fascistische leider wordt getransformeerd tot een bovenmenselijke figuur met een sacraal aura. Een haast religieuze fascinatie wordt volgens Bataille de motor van het fascistie. Naar het domein van de erotische aantrekkingskracht van het fascistie gaat het derde hoofdstuk met de psycholoog Wilhelm Reich die de concepten van de psychoanalyse aanwendde om de aantrekkingskracht van het fascistie op de massamens te duiden: “De verheerlijking van het traditionele gezin, en in het bijzonder van het moederschap, ontkent de vrouw als seksueel wezen.” (114) Een revolutionaire politiek zou precies de koppeling tussen seksualiteit en voortplanting verbreken, terwijl een geïdealiseerd moederschap het nationalisme dient dat zo een bastion wordt waarin de seksuele energie wordt opgesloten. Ook de rassentheorie en de obsessie met ras- en bloedzuiverheid zijn volgens Reich alleen maar een uitdrukking van de angst voor een natuurlijke en vrije seksualiteit. De verheerlijking van de leider past in deze patriarchale structuur en de erotische uitwerking van de leidersfiguur (met de dolk, de knuppel,... als fallische uitschuiers) staan centraal in het werk van de Italiaanse schrijver Gadda. Niet enkel de leider maar ook de oorlog wordt verheerlijkt, aldus Walter Benjamin, die deze verheerlijking bij de Italiaanse futuristen omschrijft “alsof de tegenwoordige en toekomstige massavernietiging van de mens een esthetisch spektakel is dat je rustig op afstand kunt aanschouwen.” (123)

Fascisme, zo lezen we in het laatste hoofdstuk, doet een beroep op het nostalgisch verlangen naar de ‘verloren onschuld’ van de gesloten samenleving. Daar waar Popper *de band* met het verleden essentieel vindt, verlangt de fascist van de politicus dat deze een kunstenaar zou zijn die het doek weer schoonveegt om *terug te keren* naar het verleden... Tribalisme of de neiging tot terugkeer naar een gesloten samenleving (die Popper ook bij Heidegger en Jaspers opspoort) staat tegenover een open samenleving waarin individuen met persoonlijke beslissingen worden geconfronteerd. Popper richt zich tegen Plato als diegene die “voor het eerst een politiek programma ontwikkelde, waarmee hij de sociale veranderingen wilde stilzetten, een einde wilde maken aan de open samenleving, en uitdrukking gaf aan een nostalgisch verlangen naar het verloren gegane tribalisme.” (144) Daarnaast zoekt de Hongaarse marxist Georg Lukács in de Duitse filosofie de weg terug die Duitsland naar Hitler aflegde op het gebied van de filosofie: van Friedrich von Schelling via Schopenhauer tot en met Nietzsche en Heidegger.

De laatste auteur die in het boek wordt besproken is de Spaanse essayiste Maria Zambrano. Zij concentreerde zich op de slachtoffers van het fascisme: de vluchtelingen en zij die vrienden of familie aan de onderdrukkers verloren. Haar eigen ballingschap en die van haar zuster worden de inspiratie voor een literaire figuur; de levende dode. Haar model: Antigone. Want hoe immers kunnen wij het lot van de balling begrijpen?

*De filosofen en het fascisme* is een rijke studie geworden. De taal van het boek is mooi en verzorgd en er is met duidelijke inleidingen en aparte tussentitels werk gemaakt van telkens goede overgangen tussen de hoofdstukken, de auteurs/filosofen, hun werk en hun leven. Het boek zet voortdurend aan tot denken over de maatschappij waarin we leven. Wat met intolerantie? Wat met hogere doelen? Men kan zich bij het lezen niet ontdoen van hedendaagse parallellen en ook aan die vragen komt Thomas Crombez tegemoet. In een nawoord gaat hij de toestand van het fascisme anno 2023 na. Is het fascisme als politiek fenomeen nog in leven? We keren daarvoor terug naar de manier waarop ‘fascisme’ in dit boek werd gedefinieerd: fascisme wordt gekenmerkt door een verticale hiërarchie met aan de top een charismatische leidersfiguur. Er is geen bureaucratische partijstructuur. Wel kunnen gewapende partijmilitanten (door de partijtop gecontroleerd) de machtsmiddelen snel inzetten om de politieke standpunten kracht bij te zetten. Fascistische programma’s hanteren een ultranationalistische retoriek, zijn antiliberaal, expliciet anti-democratisch, autoritair en onverdraagzaam ten aanzien van politieke tegenstanders en minderheden (zoals de Duits-Joodse bevolking in nazi-Duitsland) die van het burgerschap worden uitgesloten. Er is een voorkeur voor zondebok- en complottheorieën. Fascisten hebben een welbepaald mensbeeld (dat veelal op racistische ideeën is gebouwd) en een gedetailleerde filosofie van de geschiedenis. Tenslotte is er de fascistische ‘stijl’: een esthetiek van symbolen, vlaggen, uniformen, partijbijeenkomsten en bewust ontworpen rituelen. Hoe zit

het dan nu? Thomas Crombez verwijst naar de historicus Robin te Slaa die stelt dat er inderdaad overeenkomsten zijn met hedendaagse politieke en sociale verschijnselen. Wel zijn de politieke omstandigheden waarin de nieuwrechtse partijen en de fascistische bewegingen opereren volgens hem fundamenteel verschillend: “Het fascisme steunde sterk op zijn gewelddadige en talrijke militanten. Nieuwrechts steunt daarentegen op ‘raamwerk-partijen’, die arm zijn aan militanten maar rijk aan marketeers en PR-managers (en dus aan zichtbaarheid in de traditionele én de sociale media).” (196)

‘Fascisme’ is een populair scheldwoord geworden voor allerlei fenomenen: overspannen nationalisme, racisme, antisemitisme, moslimfobie, geweldverheerlijking, autoritair leiderschap, dictatuur, repressie, ideologische verblindheid of religieus fanatisme,... Thomas Crombez wijst op de gevaren van de uitholling van het woord. George Orwell schreef reeds in 1944 dat de term ‘fascisme’ vrijwel betekenisloos was geworden, omdat het bij het gebruik meer om emotie dan om analyse ging. De vergelijking tussen het fascisme en huidig extreem rechts leert dat het voornaamste politieke gevaar niet zozeer ligt in de ontwrichting van een traditionele democratie, maar wel in een stille verharding van het huidige centrumrechts onder impuls van een extreme politieke rechterzijde.

*Dorine VERGOTE (Zonnebeke)*

\*\*\*

## CONSERVATIEF ALS LEVENSTIJL

Frank Judo, *Het bewaren waard. Wandelen door een conservatisme langs 21 misverstanden*. Ertsberg, 2022, 151 p., € 19,95

De sterkte van dit boek is tevens volgens sommigen een zwakte: de auteur biedt geen enkele definitie van conservatisme. Goed voor iemand als ik, die niet hoog oploopt met steevast steriele definities. Nu gaat het niet om een slordigheid, maar om een interessante hermeneutische strategie. Hij wil niet de gangbare interpretaties van conservatisme olijsten om ze dan langs de meetlat van één ware definitie te leggen. Ik kan me voorstellen dat hij bij deze gedachte zou glimlachen: “Inderdaad, zo denken conservatieven niet.”

Die weigering maakt dit boek zo leesbaar omdat het zonder die epistemologische klem een heel politiek veld afploegt zonder zich aan deductieve

regels te moeten houden. De ploeg die de auteur hanteert – en ik wed dat deze agriculturele metafoor hem best bevalt – bestaat uit omgesmede zwaarden en trekt luchtige voren vol anekdotes, maar gaat wél diep genoeg. Hij ploegt naar eigen zeggen misverstanden om. Dat kan, maar mij lijkt het alsof hij rigide karikaturen, platte definities dus, demonteert. Het hele boek is een voorzichtige, doch doortimmerde nuancering.

Ik kan dit boek dus niet presenteren als een eliminatie van alle definities van conservatisme behalve één, maar wel als een genuanceerde exploratie van een mentaliteit die alle scherpe én botte uitsteeksels bijvijlt. En ook al worden er bijwijlen ‘vroegere’ denkers aangehaald, het betreft wel degelijk de actualiteit: de wereld in crisis. Zonder daarom geheel en al gespeend te blijven van nostalgie, wordt dat laatste nergens ingezet als argument. Het gaat om een palliatieve bezorgdheid eerder dan eugenetisch gemotiveerde euthanasie. Met 'utopie' hebben conservatieven niets. Decadentie en revolutie lusten ze niet. En het nieuwe-om-het-nieuwe is hen uiteraard een gruwel. Ook dat herken ik in mezelf. Als een tentoonstellingsfolder mij belooft dat wat ik daar te zien krijg nog nooit door iemand werd vertoond en ik bezoek dan dat museum, kan ik doorgaans alleen constateren dat daarvoor altijd al een hele goede reden bestond. Ben ik nu een conservatief? Blijkbaar in een of andere zin wel. Ik ben toch zeker geen vijfjarenplanner.

Verfoeit de conservatief elke verandering? Natuurlijk niet, zeker niet *a priori*. Maar ze houdt wel stevig in het oog of die veranderingen niet met zichzelf gaan lopen, zoals in de politiek wel veel gebeurt. Daar wordt in de gestoelten weleens geroepen: hoe is het mogelijk dat in 2023 nog altijd ...[hier kan eender wat komen]!” Daarom heeft een conservatief wel iets met traditie, ritueel, zelfs sacrament. Hij houdt van de rode pluche maar niet altijd van wie erin zetelt. Traditie, ritueel en sacrament gaan zelf over bewaren, bewaken, herhalen. En dat wil de conservatief bewaren, bewaken en herhalen. Dus niet het bewaren *om* het bewaren, maar het bewaren *van* en *door* het bewaren, van en door wat het bewaren waard is.

Van een cartesiaanse mentaliteit zijn conservatieven helemaal gespeend. Alles opofferen aan de illusie van een nulpunt lijkt hen zonder meer absurd. De wereld valt hen overigens ook niet toe als een zielloze, doelloze mechaniek die wordt uitgerold vanuit de notie van de volmaaktheid. Nee, ze kiezen veeleer voor een meer pragmatisch, aristotelisch standpunt. Zo'n standpunt toont een diep respect voor wat er al enige tijd is *omdat* het er al zo lang is, alle onvolmaaktheid ten spijt. Het heeft wellicht zijn dienst bewezen en zolang het dat blijft doen, volstaat verbetering en is vervanging een brug te ver. Oorsprong en eindpunt worden gemarkeerd door onvolmaaktheid, op vlak zowel van persoon als van gemeenschap – een heel wat nobelere en meer deemoedige houding dan die moderne arrogantie. Sleutelen en blijven sleutelen is de boodschap.

Op politiek vlak zet de conservatief zich impliciet af tegen socialisme en liberalisme en brengt zich daarom grotendeels onder in de christelijk-

democratische politieke familie. Dat kan ik alleen maar volmondig toejuichen – jammer dat dit gedachte goed zo pover wordt ingezet in Vlaanderen, België, Europa, de wereld. Dan heb ik het niet zozeer over het personalisme als filosofische strekking, maar om broederlijkheid als noodzakelijk zout en gist in een regime dat vrijheid en gelijkheid garandeert – al was het maar om die garantie niet te verabsoluteren. Met totale gelijkheid en dito vrijheid gaan we ‘er’ ook niet geraken. Is dan het conservatisme rechts? Niet zolang die term een ideologische of programmatorische landing moet dekken. Het gaat dus zeker niet om synoniemen. In diezelfde zin is het dan ook weer niet links.

Nu wil dat ook weer niet zeggen dat elke sociale of liberale verwezenlijking dient te worden teruggeschroefd. Conservatisme is geen positie naast andere op het vigerende menu aan ideologieën. Het rekent zich eerder onder de levensbeschouwingen, zelfs een levenshouding. Het is filosofisch in die zin dat het zich gedraagt als Sokrates’ horzel op de rug van de samenleving, liefst daar waar niemand goed bij kan om het euvel dood te slaan. Het getuigt van een kritische zin die zich niet op zijn plaats voelt bij een meerderheid.

Is het conservatisme dan elitair? Nee, niet per se. Het verdraagt het historisch gegeven van het naar voor treden van elites, maar acht het behoren daartoe niet als alleenzaligmakend. Blijkt een conservatief er nu eenmaal toe te behoren, dan is dat niet om zich de macht en andere ‘voordelen’ toe te eigenen en ten goede van zichzelf aan te wenden, maar om des te meer verantwoordelijkheid en wijsheid aan de dag te leggen – ondanks de inherente onvolmaaktheid die de elite deelt met ‘hoi polloi’ die overigens net zo goed een historische manifestatie heten.

De auteur heeft niet de pretentie om iets als hét conservatisme te presenteren. Het boek mist – gelukkig – ook het programmatorische van ‘zijn’ conservatisme. Eigenlijk zal nu elkeen die dit boek leest, minstens ‘iëts’ conservatiefs in zichzelf ontdekken. Het boek laat nochtans niet toe lezers af te rekenen op hun conservatief gehalte. Het bevat immers geen eensluidend conservatief profiel. Toch zal elkeen hier en daar, zij het niet steeds op dezelfde plaats, instemmend grommen.

Is dan iedereen conservatief? Natuurlijk. Het gaat immers om een mentaliteit, niet om een project, ideologie, programma. En zoals de auteur die gezindte presenteert gaat het bijna om een antropologische constante tussen andere, waaronder ‘onrustige vernieuwingsdrang’. Waar dat laatste ontspoot, roert de conservatief zich. Aangezien de laat-moderniteit gerust een ontsporing van voornoemde drang kan heten, lijkt het mij maar normaal dat de conservatief vandaag meer dan tevoren van zich laat horen, zonder dat daarom uiteraard die mentaliteit een afgeleide reactie zou zijn, een reactionaire houding.

Het enige wat mij derhalve aan dit boek zou storen, is de term ‘conservatisme’. Dat lijkt mij een *contradictio in terminis* te zijn. Dat ‘-isme’ klinkt zodanig modern, programmatorisch, totalitair dat het eigenlijk een apart hoofdstuk in dit boek verdient, om dat wat te nuanceren, bij te vijlen.

Frank Judo schrijft met perfect gedoseerde ironie zonder cynisme, eruditie zonder intellectualisme, wijsheid zonder betweterigheid, menselijkheid zonder humanisme, redelijkheid zonder steriele rationaliteit. Aangename, verteerbare, leerrijke lectuur.

*Erik MEGANCK (Antwerpen)*

## Personalia

*Bart Buseyne* studeerde wijsbegeerte en antropologie in Leuven en Parijs. Hij is mederedacteur van het onlangs verschenen *Bernard Stiegler: Memories of the Future* (2024), en verbonden aan KBR.

*Jacques De Visscher* was tot 2005 hoogleraar Filosofie aan het Hoger Architectuurinstituut Sint-Lucas (Gent) en is sinds 2008 emeritus hoogleraar Filosofie en Literatuur van de Radboud Universiteit (Nijmegen). Hij publiceerde in 2016 *Figures de l'hospitalité. Conférences de Montréal* (Nota Bene, Montréal).

*Jonathan Lambaerts* studeerde sociaal werk, wijsbegeerte en godsdienstwetenschappen. Hij is verbonden aan de Thomas More hogeschool.

*Susanna Lindberg* is hoogleraar continentale wijsbegeerte aan het Leidse Instituut voor Wijsbegeerte, waarbij ze sinds kort ook wetenschappelijk directeur is. Ze is de auteur van o.a. *Le monde défait* (2016), *Techniques en philosophie* (2020), *From technological humanity to bio-technical existence* (2023) en *Planetary thinking in the era of global warming* (2023).

*Patrick Loobuyck* (1974) studeerde godsdienstwetenschappen aan de KU Leuven en moraalwetenschappen aan de UGent. Momenteel is hij als gewoon hoogleraar levensbeschouwing en filosofie verbonden aan het Centrum Pieter Gillis van de UAntwerpen en als gastprofessor politieke filosofie aan de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de UGent. Hij publiceerde onder meer het boek *Wetenschap & Religie*. Een spannend duo (Pelckmans, 2023).

*Erik Meganck* studeerde filosofie en theologie. Als onafhankelijk onderzoeker publiceert hij voornamelijk over godsdienstfilosofie. Zijn *Religieus atheïsme. (Post)moderen filosofen over God en godsdienst* (Damon, 2021) won in Vlaanderen de 'Prijs van het Spirituele Boek'. Dit werk verscheen onlangs in vertaling bij SUNY als *Religious Atheism. Twelve Philosophical Apostles*.

*Luc Vanneste* (1953) studeerde filosofie aan de Ugent. Hij doctorerde bij Rudolf Boehm over het thanatische in onze cultuur. Hij was werkzaam in het ABVV, de socialistische partij en de Rijksdienst Jaarlijkse Vakantie. Hij publiceert vooral in *SAMPOL* en *de Uil van Minerva*.