

**Stephen Toulmin, *Kosmopolis: verborgen agenda van de moderne tijd* (3<sup>e</sup> druk; Kampen 1993)**

## **Inleiding**

Dit boek, waarvoor superlatieven te kort schieten, behandelt enkele vooronderstellingen die gepaard gingen met de moderniteit en hun ontwikkeling. Dit omdat veel *critici* van de moderniteit, tevens *voorstanders* van de postmoderniteit, van mening zijn dat de moderniteit op zijn laatste benen staat. Vandaar dat Toulmin zich de volgende vragen stelde: Wanneer nam de moderniteit een aanvang? Welke vooronderstellingen, over natuur en maatschappij, lagen er aan ten grondslag? En hoe is de westerse wereld deze ideeën te boven gekomen?<sup>1</sup> Deze vragen worden beantwoord in vijf hoofdstukken, te weten: De problematiek van de moderniteit, De Contra-Renaissance van de 17<sup>e</sup> eeuw, Het moderne wereldbeeld, De slotfase van de moderniteit en De weg vooruit. Daarvoor een proloog (Achterwaarts het Millennium in), daarna een epiloog (Opnieuw de toekomst onder ogen zien). Het werk heeft vanwege het enorme terrein dat wordt behandeld geen notenapparaat maar wel bibliografische aantekeningen en verwijzingen naar literatuur, met een (wat onvolledig) personenregister. De 297 pagina's worden bijeengehouden door een slappe kaft met een aardig plaatje op de voorkant van *De denkbeeldige stad*, toegeschreven aan Piero della Francesca. Het boek verscheen tenslotte oorspronkelijk in het Engels onder de titel *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity* (New York 1990).

## **Inhoud**

### *Achterwaarts het Millennium in*

Gezien de periode waarin de schrijver zijn werk aanving – een tiental jaren voor 2000 - was het volgens hem niet meer dan billijk dat we eens onze plaats in de geschiedenis bepaalden en ook na gingen denken over het verschijnsel 'toekomst' zelf. Volgens Duitse filosofen als Gadamer hebben wij verwachtingen van de toekomst, de zogenaamde 'Erwartungshorizonten', die onze handelingen niet bepalen maar beperken op grond van wat wij haalbaar achten.<sup>2</sup> Goede verwachtingshorizonten zijn niet dezulken die voorspellingen doen met een nauwkeurigheid als die van de natuurwetenschappen. Nee, het gaat er om aan te geven binnen welke *grenzen* de toekomst zich zal afspelen. Realistische toekomstvisies resulteren in toekomst die enigszins maakbaar zijn, als we intussen maar een verstandige houding aannemen. Ber-

<sup>1</sup> Stephen Toulmin, *Kosmopolis. Verborgen agenda van de moderniteit* (3<sup>e</sup> druk; Kampen 1993) 17.

<sup>2</sup> Toulmin, *Kosmopolis*, 14.

trand de Jouvenel bedacht daarvoor de term ‘futuribles’. Het alternatief is achterwaarts de toekomst tegemoet gaan en haar onrealistisch en passief ondergaan en zo een anachronisme worden. Een voorbeeld hiervan is de verwachting die veel Engelse intellectuelen hadden ten tijde van Oliver Cromwell dat de Apocalyps nabij was; zij citeerden even lustig er op los uit het boek *Openbaring* als hedendaagse Texaanse fundamentalisten. Velen wilden zelfs de Joden weer terug halen naar Engeland omdat zij eerst bekeerd moesten worden voordat het Hemelse Koninkrijk neer zou dalen op Engeland. Dezelfde verwachtingen had Ronald Reagan toen hij tijdens de presidentscampagne van 1984 het boek *Openbaringen* gebruikte om een toekomstig Armageddon te voorspellen.<sup>3</sup> Laten wij ook niet vergeten dat hij de Sovjet-Unie het ‘Evil Empire’ noemde.

Op zich is het een aardige gedachte dat wij niet met onze rug naar de toekomst moeten staan maar haar onder ogen moeten zien; maar volgens Robert Pirsig vonden de oude Grieken juist dat wij niet anders dan met onze rug naar de toekomst *konden* staan, omdat onze tradities ons vormen. Dat is nu ook wat Toulmin bepleit, dat wij eerst een blik op ons verleden werpen om *vervolgens* ons om te keren en binnen redelijke toekomstverwachtingen onze wereld *te maken*.

### *De problematiek van de moderniteit*

Toulmin stelt in zijn boek doorlopend vragen en hij stelt ze bij, zoals het bij een goed onderzoek ook hoort. De deelvragen komen nu en dan weer aan de orde, en hij begint met de problematiek van de geboortedatum. Sommigen stellen die op 1436, toen de boekdrukkunst een aanvang nam; anderen op 1520, met de rebellie van Luther; sommigen op 1648 bij de vrede van Westfalen en het einde van de Dertigjarige Oorlog, weer anderen bij de Amerikaanse of Franse Revolutie van 1776 of 1789. Ook zijn er die de moderniteit pas laten aanvangen met de ‘Traumdeutung’ van Freud uit 1895 en het modernisme in de kunst. (Ik heb nu bijna letterlijk geciteerd om te wijzen op het schitterende gebruik van ‘sommigen’ en ‘anderen’ om een dor lijkende tekst te verlevendigen). Voor de meesten is de moderniteit niets anders dan een nooit opdrogende bron van nieuwe goederen, ofwel *semper aliquid novi* (altijd iets nieuws) zoals Paulus van Tarsus reeds wist.<sup>4</sup>

Een inventarisatie van de postmoderne tegenstanders van de moderniteit leert dat het begin in de architectuur te vinden is in het Interbellum, toen Ludwig Mies van der Rohe en zijn modernistische volgelingen de historische en lokale aspecten verwaarloosden ten faveure van tijdloze en universele ontwerpen.<sup>5</sup> Peter Drucker schreef reeds in 1957 in *Landmarks for tomorrow* (in boekvorm verschenen in 1965) over het einde van de moderne nationale staat en het begin van *transnationale* samenwerkingsverbanden. De nationale staat moeten wij, evenals historici, situeren tussen 1600 en 1650, toen feodale trouw plaats maakte voor trouw

<sup>3</sup> Ibidem, 15-16.

<sup>4</sup> Ibidem, 18.

<sup>5</sup> Ibidem, 19-20.

aan de natie.<sup>6</sup> Ecologische critici als Rachel Carson, die naam maakte met haar *Silent Spring* in 1962, verfoeiden doorgaans de vervuiling door de industrie waar Friedrich Schiller en William Blake al tegen streden. Zo bezien begint de moderniteit in de jaren 1800 met de industrialisatie (Toulmin vermeldt de term ‘Industriële Revolutie’, maar dat is een achterhaalde gedachte. Er was sprake van een geleidelijk *proces* van industrialisatie). Tenslotte begonnen de moderne wetenschap en filosofie in de jaren 1630 met de verhandelingen van Galilei en Descartes. Newton loste in 1687 in de *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* problemen op die Galilei indertijd al bezighielden.<sup>7</sup>

De tegenstanders van de moderniteit kunnen het niet eens worden over het begin van de moderniteit, hetzelfde geldt voor de voorstanders. Jürgen Habermas was van mening dat de moderniteit een aanvang nam met de aanvaarding van onpartijdige, universele morele principes door Immanuel Kant, die sindsdien altijd een inspiratiebron vormden voor progressieve politiek. Maar Kant borduurde voort op de rationaliteit van Descartes en breidde het uit van de logica en de natuurfilosofie naar de ethiek. Ironisch genoeg snijden ‘progressieve’ postmodernisten dus alleen maar in hun eigen vingers door de moderniteit aan de kant te schuiven.<sup>8</sup>

Inventariserend kunnen we zeggen dat de moderniteit, al dan niet verafschuwd, begon in de jaren 1630. De moderne wetenschap en filosofie kwamen op in dezelfde tijd als de nationale staten. Dat wil niet zeggen dat nu, in onze tijd, *gebroken* is met de traditie van de exacte wetenschappen. Er is slechts een verandering *binnen* de 20<sup>e</sup>-eeuwse natuurwetenschap. Voor de filosofie geldt dat niet. Na de vernietigende kritiek van John Dewey, Martin Heidegger en Richard Rorty dient zij nieuwe wegen in te slaan.<sup>9</sup> Maar de vraag dient zich aan waarom er in het begin van de 17<sup>e</sup> eeuw zich een dergelijke verandering voordeed.

Het standaardantwoord hierop, dat de auteur zelf kreeg in de jaren 1930 en '40, was dat er toen definitief met de Middeleeuwen werd gebroken door de toenemende welvaart met groei van handel en steden, de uitvinding van het gedrukte boek en opkomst van een lekencultuur plus tenslotte de afname van de kerkelijke druk die de opkomst van de rationaliteit in filosofie en wetenschap mogelijk maakte.<sup>10</sup> Dit antwoord berustte op een aantal onhoudbare aannames; in de jaren 1605-1650 was juist sprake van een algehele politieke, economische en sociale crisis, de boekdrukkunst en lekencultuur bestonden al sinds het midden van de 15<sup>e</sup> eeuw en de kerkelijke druk nam met de Contrareformatie toe. De 17<sup>e</sup>-eeuwse vernieuwingen waren dan ook eerder een defensieve contrarevolutie dan een revolutionaire vooruitgang.<sup>11</sup>

De desbetreffende geleerden waren ook niet helden van een geestverruimend rationalisme. Integendeel, ze *verengden* het terrein van de rede door slechts de nadruk te leggen op zekerheden en praktische wetenschap te negeren. Tevens waren ze streng gelovig<sup>12</sup>. Descartes en

---

<sup>6</sup> Ibidem, 20-21.

<sup>7</sup> Ibidem, 21-22.

<sup>8</sup> Ibidem, 22-23.

<sup>9</sup> Ibidem, 24-25.

<sup>10</sup> Ibidem, 29-31.

<sup>11</sup> Ibidem, 32-33.

<sup>12</sup> Ibidem, 38.

Newton verwachten geen *technologische* maar *theologische* resultaten van de wetenschap.<sup>13</sup> Daarom is het zaak hun beweegredenen bij het opstellen van de moderne agenda niet te ‘de-contextualiseren’ maar te ‘recontextualiseren’. Het vervangen van het standaardverhaal is trouwens niet alleen een historische, maar ook een historiografische taak. Niet alleen moet de historische situatie rond 1630 worden gereconstrueerd (of ‘geconstrueerd’) maar eveneens de situatie rond het standaardverhaal *over* die historische situatie dat in de jaren 1930 en ’40 in zwang was.<sup>14</sup>

Allereerst moet een blik worden geworpen op de ‘moderniteit’ van de Renaissance. Deze overgangsfase, waarin van da Vinci (geboren 1452) tot Shakespeare (gestorven 1616) de edele letterwetenschappen werden bedreven, was er één met aandacht voor praktische problemen, zoals wanneer het voor een vorst geoorloofd was een oorlog te beginnen, of voor een onderdaan een tiran te doden. De humanisten, die *binnen* de kerk opereerden en niet ‘atheïstisch’ waren, kenden een sceptische verdraagzaamheid ten opzichte van diversiteit. Hierbij moet wel gewezen op het feit dat het geen afbrekend scepticisme was als bij Descartes waarbij aan alles en iedereen wordt getwijfeld maar een eerlijk scepticisme dat niet weerlegt maar ontkent noch verdedigt. De klassieke wetenschap en literatuur werden heronddekt en retorica vierde hoogtij. Wie, tegenover wie en in welke context en binnen welke grenzen was waar steeds rekening mee werd gehouden. Geschiedenis en etnografie waren geliefde vakken. Tolerantie voor pluraliteit en dubbelzinnigheid en een gebrek aan zekerheid werden niet als problemen maar als deugden ervaren. Aristoteles merkte immers reeds op dat men “naar de aard der zaak” (“*proston kairon*”) <sup>15</sup> moet oordelen over zaken.<sup>16</sup>

In de 17e eeuw ging deze mentaliteit – als gezegd – teloor en werd een andere houding aangenomen. Concreet ging men van mondelinge naar schriftelijke, van bijzondere naar universele, van plaatsgebonden naar algemene en van tijdgebonden naar tijdloze kennis. De mondelinge retorica maakte plaats voor geschreven logica, de bijzondere casuïstiek van onder meer de Jezuiten (*casus conscientiae* ofwel gevallen van geweten) werd in de jaren 1640 belachelijk gemaakt door Blaise Pascal in zijn *Lettres Provinciales* en door Henry More met hulp van de platonisten van Cambridge vervangen door een abstracte, algemene moraalfilosofie, etnografie en geschiedenis waren uit en abstracte axioma's in, tijdgebonden jurisprudentie verdween en blijvende structuren kwamen op. Er was kortom sprake van een overgang van *praktische* naar *theoretische* filosofie of kennis.<sup>17</sup>

Deze overgang is te zien als we de geschriften van Michel de Montaigne (1533-1588) vergelijken met die van René Descartes (1596-1650). Montaigne behandelt in zijn *Essais* onderwerpen die getuigen van etnografische en historische interesse en een eerlijk onderzoeken van de eigen ervaringen. Hij had oog voor de verwevenheid van lichaam en geest en beschreef openhartig zijn eigen (seksuele) gevoelens. Descartes daarentegen leefde in een tijd waarin hij door de toenemende druk van de kerk zijn religieuze opvattingen moest verbergen en dat deed

---

<sup>13</sup> Ibidem, 149.

<sup>14</sup> Ibidem, 39-40.

<sup>15</sup> Ibidem, 55.

<sup>16</sup> Ibidem, 41-50.

<sup>15</sup>Ibidem, 51-56.

hij ook met zijn gevoelens. In zijn *Traité des passions* beschreef hij gevoelens als iets dat ons lichaam ons *aandoet*; wij zijn er niet voor verantwoordelijk. Hier dan begon het onderscheid tussen lichaam en geest, stoffelijke, onvrijwillige processen en geestelijke, vrijwillige activiteiten. Rond 1640 legden de rationalisten dus nadruk op de rationaliteit van zintuigen en verstand ('cognitie') en het 'fatsoen' dat stond voor onderdrukking van de gevoelens. Dit ging gepaard met een flinke scheut solipsisme, het gevoel dat men in zijn eigen hoofd zit opgesloten, en narcisme, het gevoel dat men een uniek individu is zonder achtergrond in tradities.<sup>18</sup> De vraag 'Waarom vond deze overgang juist toen plaats?' moet na reflectie op deze twee tradities, de praktische en de theoretische die weldra als *tegengesteld* en niet als *complementair* werden beschouwd, worden gevolgd door de vraag 'Waarom gebeurde het *zo snel*?<sup>19</sup>

### *De Contra-Renaissance van de 17<sup>e</sup> eeuw*

Als we een blik werpen op de Europese geschiedenis rond die tijd dan springt de moord op Hendrik van Navarra, koning Hendrik IV van Frankrijk, op 14 mei 1610 in het oog. Geen gebeurtenis in Frankrijk gaf in honderd jaar aanleiding tot een grotere stroom van publicaties. Hij belichaamde dan ook alle problemen van zijn tijd; als aanvoerder van de protestanten trouwde hij in 1572 met prinses Margaretha van Valois. Dat gaf op 23 augustus 1572 aanleiding tot de beruchte Bartholomeusnacht, waarbij duizenden protestanten en hun leiders in Parijs tijdens de zogenaamde 'Bloedbruiloft' over de kling werden gejaagd. Hendrik wist te ontsnappen en besloot een politiek van verdraagzaamheid en scepticisme na te streven op publiek gebied, evenzeer als Montaigne dat nastreefde op privé gebied. Nadat hij in 1589 koning was geworden had hij het cruciale Parijs nog niet onder controle. Daarop zwoer hij het protestantisme af en kreeg hij de hoofdstad op een presenteerblaadje door de mis te volgen: "*Paris vaut bien une messe*".<sup>20</sup> In 1598 vervolgde hij deze politiek door de rechten van de protestanten definitief vast te leggen in het Edict van Nantes. Zo werd de nationale trouw los gemaakt van de religie.<sup>21</sup>

Veel mensen interpreteerden de moord op Hendrik IV als volgt: 'een politiek van verdraagzaamheid is uitgeprobeerd en *mislukt*'. In de komende jaren namen de spanningen toe die uit zouden monden in de gruwelijke Dertigjarige Oorlog die woedde van 1618 tot 1648 en de Tsjechische en Duitse landen veranderde in een knekelhuis. Men ging van een wantrouwen tegenover ongelovigen naar een *geloof in het geloof zelf*, zoals Tertullianus (150-230) al bepleitte aan het begin van de 3<sup>e</sup> eeuw na Chr.: *credo quia absurdum est* (ik geloof omdat het absurd is). De woeste gevoelens die dit losmaakte zijn zichtbaar in de theatrale en groteske barokcultuur van het midden van de 17<sup>e</sup> eeuw; neem bijvoorbeeld het dubbelzinnige werk van Gianlorenzo Bernini, *De extase van de Heilige Theresa*, vervaardigd na de overwinning van de Oostenrijkse legers bij de slag van de Witte Berg bij Praag in 1620. Gadeslagen door een

<sup>18</sup>Ibidem, 59-68.

<sup>19</sup>Ibidem, 68-69.

<sup>20</sup>Ibidem, 76.

<sup>21</sup>Ibidem, 71-81.

menigte weldoeners – of voyeurs - wordt Theresa opgelicht naar een engel. De uitdrukking op haar gezicht is geestelijk bedoeld, maar komt zuiver seksueel over. In dit soort omstandigheden concludeerden de mensen dat het scepticisme het religieuze conflict niet had helpen voorkomen, *ergo* de verslechtering van de situatie was *te wijten* aan het scepticisme. Men ging dan ook zoeken naar helderheden en zekerheden in de menselijke ervaring die een uitweg konden bieden uit deze bloederige strijd.<sup>22</sup>

De veranderingen in Europa in de jaren 1590-1640, waarvan de moord op Hendrik IV niet zozeer de *oorzaak* als wel een *symbool* was, zijn ook terug te vinden in het leven van René Descartes. In tegenstelling tot wat velen beweren was hij allermint een onbewogen toeschouwer van wat er gebeurde in zijn tijd. Hij werd in 1610 maar al te zeer geconfronteerd met de dood van zijn koning, omdat het hart van de vorst werd vervoerd naar het college te la Flèche, Touraine waar Descartes studeerde. Daar werd van elke begaafde student verwacht dat hij een bijdrage zou leveren aan de *Henriade*, een jaarlijks terugkerende herdenking van de beweende vorst. In die eerste herdenking nu is een gedicht in het Frans terug te vinden waarin een student Hendrik deed schitteren als een hemelse fakkel naar aanleiding van de ontdekking van vier manen van Jupiter door Galilei. En het ligt voor de hand te veronderstellen dat het Descartes was die deze regels schreef, hij met zijn passie voor het dichten in zijn moederstaal en zijn fascinatie voor de ideeën van Galilei. Natuurlijk kan men er niet helemaal zeker van zijn; maar het is sowieso duidelijk dat moord voor Descartes een groot gebeuren was. Dat blijkt ook uit zijn latere levensloop. Hij bestudeerde na een jaar op een juridische school te Poitiers krijgstechnieken bij Maurits van Nassau in Holland en hij voegde zich bij het leger van de hertog van Beieren op diens veldtochten aan het begin van de Dertigjarige Oorlog. Later vestigde hij zich definitief in het rustige Holland als een man die in de wereld stond en gedurende zijn rijping direct in aanraking was gekomen met de twee belangrijkste gebeurtenissen uit het begin van de 17<sup>e</sup> eeuw. Niet alleen dus zien wij in zijn leven *wat* er zoal speelde in de eerste helft van de 17<sup>e</sup> eeuw, maar ook dat het *een rol speelde in zijn leven*. Velen ‘decontextualiseren’ het leven van grote filosofen; deze ‘recontextualisatie’ werpt een heel ander licht op de filosofie van Descartes. Door tijd en plaats te negeren *verarmen* wij ons begrip voor de *inhoud* van zijn ideeën.<sup>23</sup> De relevantie hiervan blijkt ook als we kijken naar de *receptie* van zijn opvattingen.<sup>24</sup>

Een geschikte persoon daarvoor is bijvoorbeeld John Donne (1572-1631), de conservatieve Engelse dichter. In 1611 schreef hij twee gedichten over de situatie in zijn tijd. In *Ignatius his conclave* gaat hij tekeer tegen de jezuïeten die volgens velen in Engeland achter de moord zaten en de zogenaamde ‘innovators’ ofwel vernieuwers in de natuurwetenschappen als Copernicus die het wereldbeeld van godvrezende mensen verstoren. Vervolgens klaagt hij in *An anatomy of the world* over de teloorgang van het klimaat, over de nieuwe filosofie die alles op aarde betwijfelt en haar heil zoekt in de hemellichamen, over de feodale loyaliteit die verdwijnt en het individualisme van de ‘knechten zonder heer’ die denken dat ze zichzelf vorm geven zonder naar tradities te kijken (het narcisme). Maar hij klaagt niet over dit of dat ver-

---

<sup>22</sup> Ibidem, 81-85.

<sup>23</sup> Ibidem, 126.

<sup>24</sup> Ibidem, 85-93.

schijnsel; hij klaagt erover *dat ze allemaal tegelijk plaats vinden* en zo zijn bestaande *kosmopolis* ondermijnen.<sup>25</sup>

Alvorens dit begrip ‘kosmopolis’ nader uit te leggen het volgende. Toulmin maakt onvoldoende duidelijk wat Donne en vooraanstaande Engelsen wilden *behouden* toen ze dachten dat hun wereldbeeld langzaam ineens stortte. Wat ze wilden conserveren was het aristotelische universum en het middeleeuwse onderscheid tussen heer en knecht. Ze bekritiseerden het geocentrisme van Copernicus die je nog tot de Renaissance kan rekenen én het narcisme van de moderniteit die toen juist begon te ontstaan. Omdat we hier te maken hebben met *drie* tradities is het ietwat ingewikkeld te begrijpen wat zij nu voorstonden. Dat is *niet* het scepticisme van de Renaissance maar het wereldbeeld van de Middeleeuwen. Zij hadden dan ook goede redenen om aan te nemen dat met de komst van Oliver Cromwell en zijn Commonwealth waar goddelijk recht prevaleerde boven menselijk recht het Nieuwe Jeruzalem op Engelse bodem zou worden gevestigd. Toen dat niet gebeurde was er een gevoel van verslagenheid: zo dichtte John Milton in 1660 *Paradise lost*. Vergelijkbaar met de wanhoop van John Donne was later die van William Butler Yeats in zijn gedicht *The second coming*. Geschreven in 1921 zag ook hij zijn wereldbeeld ineens storten in een periode die vergelijkbaar was met de Dertigjarige Oorlog (1914-1945).<sup>26</sup>

Het woord ‘kosmopolis’ bestaat uit kosmos en polis. Reeds in de klassieke oudheid (en vroeger) had men interesse voor de wetmatigheden van de natuur. Zo was er de jaarlijkse kringloop van seizoenen en de maandelijks wisseling der getijden. Praktische activiteiten als landbouw en scheepvaart hingen af van het vermogen van de mens om deze wetten te voorspellen. Als de hemel (*ouranos*) werd beschouwd als een ordelijk geheel (*kosmos*) betekende dit dat de gebeurtenissen in de natuur ordelijk en wetmatig verliepen. Er was ook een menselijke orde die gebonden was aan wetmatigheden. Dat bleek uit de bouw van irrigatiestelsels, de administratie van steden en andere gemeenschappelijke activiteiten. Als een gemeenschap (*koinoneia*) werd beschouwd als een ordelijk geheel (*polis*) dan gebeurden feiten niet willekeurig maar volgens politieke wetten. Al vanaf het begin van de grote menselijke beschavingen had men interesse voor de relatie tussen de natuurlijke en menselijke orde, tussen kosmos en polis ofwel kosmopolis.<sup>27</sup> Het is in dit verband erg interessant om na te gaan wat door de geschiedenis heen werd gevonden van de verhouding tussen de wetten van de polis (*nomos*, meervoud *nomoi*) en die van natuur (*fusis*), als er al menselijke en natuurlijk wetten waren.

In het klassieke China heette het land het Hemelse Rijk en de heersers ontleenden hun autoriteit aan het Hemels Mandaat. Rond 750 v.Chr. was het voorspellen van de bewegingen van de hemellichamen een staatstaak in Babylonië, om onrust te voorkomen bij maans- en zonsverduisteringen. Ook in de *Politeia* van Plato wordt opgemerkt dat door het verkrijgen van inzicht in de orde van het planetaire systeem we meer inzicht kunnen verwerven in de soortgelijke maatschappelijke orde. Met Alexander de Grote werd de Griekse ofwel Helleense wereld uitgebreid tot de grenzen van de destijds bekende wereld en speculeerden de Stoïcijnen niet slechts over de overeenkomsten tussen samenleving en natuur maar zagen deze als deel

<sup>25</sup> Ibidem, 93-101.

<sup>26</sup> Ibidem, 97-99.

<sup>27</sup> Ibidem, 100-101.

van één overkoepelende, natuurlijke kosmopolis ('kosmopolitisme'). Vanaf Augustinus (430 na Chr.) speelde veel meer een rol in hoeverre de mens *te kort schoot* in het handhaven van de morele orde – 'zonde'; en op wat voor manieren zij deze te boven kon komen – 'heil'. Met het aanbreken van de Renaissance kwam de kosmologie weer volop in de belangstelling. Na Dante speculeerde men lustig over de harmonie tussen menselijke en natuurlijke zaken. In Franse intellectuele kringen in de 16<sup>e</sup> eeuw kreeg men zelfs weer sympathie voor de Stoa; gedrag moest *natuurlijk* of *naar de natuur* zijn.<sup>28</sup>

In dit verband is het aardig te wijzen op het boek van Toulmin *A return to cosmology* dat in 1982 verscheen en waarin hij de opbouw van een nieuwe, postmoderne kosmopolis ontwaart. Men grijpt terug naar de Stoa om een natuurlijk, *ecologische* orde na te streven. Is dit nu verantwoord? In het licht van de voorgeschiedenis van de moderniteit niet. Maar al te vaak zijn overeenkomsten tussen samenleving en natuur misbruikt om mensen ervan te overtuigen dat hun wens voor meer gelijkheid *tegennatuurlijk* zijn en de bestaande orde *natuurlijk* is of 'de wil van God'. Toch moet er op gewezen worden dat een ecologisch orde veel meer gericht is op diversiteit, aanpassingsvermogen en gelijkberechtiging en niet zozeer op uniformiteit, methode en hiërarchie.<sup>29</sup>

Vreesde Donne in 1610 voor de ineenstorting van zijn kosmopolis, veertig jaar later was de oude wereld van de Middeleeuwen en Renaissance in de meeste opzichten definitief verleden tijd en moesten de mensen een nieuw wereldbeeld opbouwen. De boodschap van zekerheid die Descartes voorstond vond dan ook gretig aftrek bij mensen in gegoede kringen overal in Europa. Waar Donne noch slechts getuige was van het afbrokkelen van zijn wereldbeeld zonder een alternatief te hebben omarmden vooraanstaande mensen de nieuwe denkbeelden. Hoe konden zij ook anders in een tijd van dergelijk religieus tumult?<sup>30</sup>

Toch geeft de ontvangst van de denkbeelden van Descartes een wat eenzijdig beeld van zijn bedoelingen. Lezen we slechts *Discours de la méthode* (1637) en *Meditationes de prima philosophia* (1641) dan komt hij naar voren als een zuivere 'fundamentalist'; maar bezien we zijn *Principia Philosophiae* (1644) dan komt hij naar voren als een 'cryptoanalist' die de problemen van het heelal wil ontcijferen in een alomvattend theoretisch systeem. Volgens hem draaiden de planeten met behulp van circulerende *vortices* (draaikolken) rond de zon in een gewichtloze interplanetaire substantie. Deze theorie was de belangrijkste voorganger van die welke Newton ontwikkelde in zijn *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). Niettemin twijfelde Descartes er niet aan dat zijn theorie op termijn *de juiste* zou blijken in plaats van *één mogelijke* beschrijving van de natuur. Zijn fundamentalistische opvatting had dus wel degelijk de overhand en scheen door in zijn natuurkundig werk. En deze cryptoanalytische methode zou, toegepast op de andere takken van wetenschap, op alle terreinen zekere kennis opleveren waaruit de glorie van God bleek.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Ibidem, 101-102.

<sup>29</sup> Ibidem, 263-264.

<sup>30</sup> Ibidem, 103-106.

<sup>31</sup> Ibidem, 106-109.

De twee zijden van Descartes' intellectuele medaille vormden de basis voor de moderne filosofie en de moderne natuurwetenschap. Zijn speurtocht naar zekerheid vond navolging op vele terreinen. We zagen reeds dat de mondelinge, bijzondere, plaatsgebonden en tijdgebonden kennis plaats maakte voor geschreven, universele, algemene en tijdloze kennis. Als we hier dieper op in gaan zien we naast de strijd van Pascal tegen de casuïstiek ook de overgang van gewoonterecht naar formeel, theoretisch recht. Hugo de Groot schreef nog voor Descartes in 1625 *De iure belli et pacis* (*Over de wet van oorlog en vrede*), waarin hij de principes van de praktische wetgeving samenvatte in een systeem dat leek op de axioma's van Euclides. Pas met de opkomst van de kritische rechtsgeschiedenis van Savigny in de 19<sup>e</sup> eeuw werden de universele rechtsprincipes van de Groot ondergraven. Wellicht werd ook Descartes, die in het begin van de jaren 1630 in Holland woonde, geïnspireerd door het werk van de Groot. Op het gebied van de geneeskunde interesseerden hem niet betrouwbare procedures voor de tijdige behandeling van bepaalde patiënten maar de onderliggende fysische en chemische mechanismen. Ook op het terrein van de politieke theorie verontachtzaamde Thomas Hobbes in zijn *Leviathan* (1652) de geschiedenis en de volkenkunde ten faveure van een theoretische analyse. Tenslotte vond er op het gebied van de theologie een verschuiving plaats van ontspannen summae naar centraal goedgekeurde strakke handboeken die volgens de methode van de moraalfilosofie algemene regels boden voor morele problemen, de responsa. De katholieken slooten zich aan bij de rationalistische troepen om maar geen terrein te hoeven prijsgeven.<sup>32</sup>

Samenvattend stond in de crisisjaren 1610-1650 niets in het bijzonder op het spel maar alles in het algemeen. Als alles in het algemeen nu op het spel stond moest ook alles in het algemeen weer worden opgebouwd op een hele nieuwe wijze. Tot zover de *historische* kwestie. Maar wenden wij nu onze blik naar die andere, *historiografische* vraag. Hoe kwam het dat het standaardverhaal over het begin van de moderniteit zo in zwang was in de jaren 1930 en '40?<sup>33</sup>

We zijn nog niet in de positie om die vraag naar tevredenheid te beantwoorden. Wel kan er worden opgemerkt dat het deel uitmaakte van het programma van het logisch positivisme in het Interbellum en dat die wetenschapsbeschouwing na 1960 flink is gewijzigd. Maar hoe en waardoor? Sommigen wijzen in dit verband al op het boek van Toulmin uit 1953, *The philosophy of science*. Maar werkelijk veranderde het beeld van de wetenschap pas met het boek van Thomas S. Kuhn, dat in 1962 als een Trojaans paard verscheen als bijlage bij de *Encyclopedia of unified science*. Volgens Kuhn breken natuurkundigen van tijd tot tijd het begripkader van hun wetenschap af om het te vervangen door een ander. Deze begripkaders ('paradigmata') zijn historische, vergankelijke structuren in plaats van systemen van heldere ideeën of formele axioma's. Bij een beschrijving van de wetenschap uit vervlogen tijden doet men dus geen beroep op formele methoden maar op een historische analyse van de toenmalige situatie. Systemen van universele en tijdloze axioma's werden dus vervangen door aan plaats en tijd gebonden paradigma's, één enkele methode door meerdere methoden met een geringe reikwijdte.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Ibidem, 111-115.

<sup>33</sup> Ibidem, 121-122.

<sup>34</sup> Ibidem, 122-124.

Nu zijn er historici die op grond hiervan concludeerden dat Toulmin bedoelde dat alleen geschiedkundig onderzoek kan uitmaken wat ‘succesvolle’ wetenschap is, maar dat is een voorbarige conclusie. Volgens hem is er in de exacte vakken wel degelijk zoets als vooruitgang in de wetenschap en dus meer continuïteit dan sommige mensen aannemen. Overigens is het ironisch dat deze historici een beroep doen op Kuhn; hij was van mening dat wetenschap weliswaar historisch moest worden onderzocht, maar hij sloot de invloed van politieke of sociale omstandigheden uit. Hoe dit ook zij, het rationalisme in de wetenschapsfilosofie wilde maar langzaam heengaan. Volgens Imre Lakatos moesten de wetenschapsepisoden volgens wat hij een ‘rationele reconstructie’ noemde worden beschreven, en Karl Popper gebruikte bepaalde rationele criteria – ‘demarcatie’- om te omschrijven wat wetenschap was en wat niet. Jürgen Habermas heeft ons echter duidelijk gemaakt dat wetenschappelijke kennis te maken heeft met menselijke belangen.<sup>35</sup>

### *Het moderne wereldbeeld*

Nu we beide vragen, historisch en historiografisch, hebben beantwoord, de één helemaal en de ander ten dele, is het tijd om ons bezig te houden met de vooronderstellingen van de moderniteit die als een steigerwerk met balken werd opgebouwd na de verwoestingen in de jaren 1610-1650. De onderlinge communicatie tussen landen was door dertig jaar oorlog voeren flink verstoord. Waar de macht van de grondbezittende adel was afgenomen nam de macht van de ambtenaren en stedelijke kooplieden toe, waardoor nieuwe vormen van onderlinge cohesie moesten worden gevormd. Zou de wetenschap niet nieuwe vormen van communicatie en religieuze en sociale cohesie kunnen aanboren?<sup>36</sup> Op deze vragen gaan we later op in, maar eerst een schets van hoe men het in de praktijk invulde.

De Dertigjarige Oorlog sleepte zich voort tot 1648. Het was een uitputtingsslag waarbij de vredesonderhandelingen reeds 10 jaar eerder in Hamburg waren begonnen; in 1641 werd besloten verder te gaan onderhandelen in twee Westfaalse steden – Oostenrijk en Zweden in Osnabrück, Frankrijk en Oostenrijk in Münster. In 1642 was men het grotendeels eens over de vredesverdragen, maar de praktische invulling ervan duurde nog zes jaar. Ferdinand III van Oostenrijk deed pas zijn laatste concessies nadat protestantse legers Beieren hadden veroverd en het beleg voor Praag hadden geslagen. Uiteraard doet deze hele geschiedenis denken aan de Amerikaanse strijd in Vietnam en de Russische strijd in Afghanistan. Met het verdrag van Westfalen in 1648 werd de basis gelegd voor een systeem van soevereine nationale staten dat de politiek en diplomatiek beheerste tot de Eerste Wereldoorlog. Paus Innocentius X was als enige tegen het verdrag, hoewel zijn voorganger Urbanus VIII tussen 1638 en 1641 nog had geholpen de vredesbesprekingen te openen. Dit omdat in het ‘Europa der naties’ voor de supranationale kerk er geen mogelijkheid zou zijn om als in de Middeleeuwen de vorsten aan te

---

<sup>35</sup> Ibidem, 124.

<sup>36</sup> Ibidem, 128.

spreken op hun morele verantwoordelijkheid. Staatsgodsdienst werd de norm zoals de Anglicaanse en Gallicaanse kerken bewezen.<sup>37</sup>

Het systeem van soevereine staten was dus het antwoord op de politieke en diplomatiek vraagstukken. Op het godsdienstige vlak nu gebruikten de vorsten hun absolute soevereiniteit om religieuze minderheden te onderdrukken; de papisten werden in Engeland vervolgd, de absolute vorst (in beide betekenissen) Lodewijk XIV verdreef de Hugenoten naar het Centraal Massief en het buitenland en keizer Franz Josef van Oostenrijk was al even onbuigzaam als zijn verre voorzaat Karel I van Spanje (keizer Karel V) toen hij de *guerra de las comunidades* neersloeg in het begin van de 16<sup>e</sup> eeuw, een quasi-Cromwelliaanse opstand onder leiding van drie kooplieden, Padilla, Bravo en Maldonado. Op het sociale vlak werd de klassen- of standenmaatschappij uitgevonden. Waar in de Middeleeuwen de nadruk lag op de *verticale* banden tussen ‘heer’ en ‘knecht’ lag nu de nadruk op de *horizontale* band tussen gelijken. Centraal stond in alle gevallen de term *stabiliteit*.<sup>38</sup>

De communicatie tussen gelovigen en staten was het onderzoeksterrein van Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) die opgroeide tussen de puinhopen van de Dertigjarige Oorlog. Als diplomaat begonnen maakte hij op een missie naar Parijs in 1672 kennis met een groep wiskundigen en geleerden die zijn reeds aanwezige enthousiasme voor een logische analyse van het denken (*ars combinatoria*) stimuleerden. Vanaf dat moment legde hij zich toe op een analytische benadering van zowel praktische als theoretische zaken, die bij hem niet te scheiden zijn. Hij droomde als kind al van een *characteristica universalis* – een universeel systeem van tekens – dat volgens hem heel moeilijk te construeren was maar heel makkelijk te leren en wonderbaarlijke diensten zou verrichten in de communicatie tussen de volken. Maar het betrof hier niet een kunstmatige taal als Esperanto of Volapük doch een opsluiting van rationele waarneming en denken in een taal die kon worden gebruikt om ervaringen te vergelijken en uit te wisselen zonder acht te slaan op bestaande taalbetekenissen. Gedachten konden hierin worden uitgedrukt even exact als getallen in de rekenkunde of lijnen in de meetkunde.<sup>39</sup>

Dit denkbeeld voor ogen hebbende vond hij de differentiaal/integraal rekening uit, bestudeerde hij Chinese ideogrammen en onderzocht hij de waarzeggingmethoden van de *I Ching*. Hij was van mening dat zijn taal goede diensten kon verrichten in de communicatie tussen gelovigen, zodat ze op zoek konden gaan naar gemeenschappelijke elementen in strijdige leerstellingen (het ‘principe van de toereikende grond’<sup>40</sup>) om te streven naar een oecumene. Voor iemand die niets anders kende dan wat de verschrikkingen van godsdienstoorlogen achterlaten was dat zeer begrijpelijk. Zelf correspondeerde hij met de Franse bisschop en historicus Bossuet, maar die was slechts geïnteresseerd in de bekering van de ketter Leibniz. Het vergelijken en uitwisselen van ervaringen op gelijke basis was dus althans in de praktijk een mislukking. En ook theoretisch wilde het niet vlotten. De constructie van een dergelijke taal is dan ook regelrecht onmogelijk. Het gaat uit van twee onbewezen aannames: dat gedachten en taal van de mensen die ervaringen met elkaar uitwisselen aan het begin gelijk zijn om als

<sup>37</sup> Ibidem, 128-131.

<sup>38</sup> Ibidem, 132-140.

<sup>39</sup> Ibidem, 140-144.

<sup>40</sup> Ibidem, 141.

eindprodukten dezelfde ‘ideale taal’ op te leveren. Met andere woorden, aan het begin wordt de overeenstemming verondersteld die de onderneming *als eindprodukt* wordt geacht op te leveren. Tegenwoordig is het slechts de vraag of het Chinees het Engels gaat vervangen als dominante taal. Op het terrein van de informatica blijft de erfenis van Leibniz echter levend, zij het anders dan hij voor ogen had. In 1677 schreef hij over een instrument dat de ratio even ver zou overstijgen als de telescoop ons gezichtsvermogen. Maar ook vandaag de dag nog zenden televisie en computer niet alleen ‘universele ideeën’ en ‘foutloze redeneringen’ uit maar ook culturele *conflicten* en *misverstanden*. Je kunt een machine *perfectioneren*, maar daarmee heb je nog geen garantie dat het *wordt gebruikt* op een deugdzame en juiste wijze.<sup>41</sup>

Rond 1660 werd het steigerwerk van de moderniteit gebouwd met een tiental vooronderstellingen die religieuze en sociale stabiliteit in de nationale staten moesten stimuleren. Vanaf die tijd werden zij als ‘vanzelfsprekend’ ervaren en 200 jaar lang door bijna iedereen ongemoeid gelaten. Er was sprake van een cartesiaanse scheiding tussen lichaam en geest, tussen ongewilde, passieve, repetitieve mechanismen of gebeurtenissen enerzijds en gewilde, actieve, creatieve gedachten en daden anderzijds. Aan de natuurkant speelden de volgende zes aannames een rol:<sup>42</sup>

-De natuur wordt geregeerd door vaste wetten die bij de schepping gegeven zijn.

In de natuur manifesteerden zich repeterende en onveranderlijke mechanismen die door God bij de schepping gegeven waren. Hoewel tegenwoordig deze ‘wetten der natuur’ hun theologische klank hebben verloren werden ze destijds beschouwd als de materiële uitdrukking van de wil van God. Waar de sceptici in 1590 nog twijfelden aan het menselijke vermogen om universele regelmatigheden in de natuur te ontdekken en Engelse notabelen in 1640 in de natuur de voortekenen onwaarden van een naderende Apocalyps was er in 1700 sprake van een stabiele natuur geregeerd door vaste wetten.<sup>43</sup>

-De structuur van de natuur is enkele duizenden jaren geleden tot stand gekomen.

Vooraanstaande mensen waren er van overtuigd dat de geschiedenis van de natuur eigenlijk niet bestond; zij was als zodanig geschapen, enkele duizenden jaren geleden. Slechts de geschiedenis van de mens bestond als een drama op een gegeven natuurlijk toneel. Deze bijbelse chronologie hield een jaar of tweehonderd aan en werd het eerst aangevallen in de astronomie, toen in de geologie en de paleontologie en tenslotte in de historische zoölogie. Charles Darwin opende in 1859 de deur naar een ‘historie van de natuur’, maar het zou tot ver in de 20<sup>e</sup> eeuw duren tot er een einde kwam aan de scheiding tussen de *rationele* geschiedenis van de mens en de *causale* geschiedenis van de natuur.<sup>44</sup>

-De materie in de fysieke natuur is in wezen traag.

---

, 144-148.

<sup>42</sup> Ibidem, 153-154.

<sup>43</sup> Ibidem, 155-156.

<sup>44</sup> Ibidem, 156-157.

Materie kon niet vanzelf bewegen: het moest in beweging worden gezet door een actief, bewust wezen, allereerst God, maar ook de mensen die gebruik maken van hun bewustzijn die ze van God hebben meegekregen. Een vraag als “Hoe werkt de zwaartekracht?” werd opgevat in de betekenis: “Welke door God ingestelde instantie of mechanisme draagt beweging over van een aantrekkend naar een aangetrokken lichaam?” Hier bestonden twee opvattingen over. Leibniz en Descartes namen aan dat de ruimte tussen lichamen is gevuld met een ijlere materie, volgens Newton greep God via ‘velden’ voortdurend in de natuur in. Beiden waren het erover eens dat ‘activiteit op afstand’ een waanbeeld was omdat materie niet kan handelen waar het niet is.<sup>45</sup>

-Fysieke voorwerpen en processen kunnen niet denken en redeneren.

Met de inertie van de materie als uitgangspunt werd aangenomen dat fysieke voorwerpen en mechanismen niet konden denken. Een ‘denkende machine’ was een contradictio in terminis. Een minderheid (onder wie John Locke) wilde het probleem gedeeltelijk onbeslist laten, maar dat bleef een heterodoxe visie. Zelfs het idee van levende machines mocht op weerstand rekenen.<sup>46</sup>

-Bij de schepping bracht God ‘hogere’ en ‘lagere’ voorwerpen bijeen in stabiele en hiërarchische systemen.

Het begrip ‘stabiliteit’ speelde een belangrijke rol in het laat-17<sup>e</sup>-eeuwse denken. Het belangrijkste voorbeeld was uiteraard het zonnestelsel; daar ‘heerste’ de zon in een stabiel systeem over de planeten die in vaste banen werden gehouden.<sup>47</sup> Hetzelfde gold voor de samenleving waar bijvoorbeeld de Zonnekoning als een goed vorst zijn onderdanen op hun plaats hield en in de familie waar de ‘pater familias’ de gezinsleden hun plaats wees; het paternalisme werd hierdoor aanzienlijk bevorderd.<sup>48</sup>

-Beweging in de natuur en activiteit in de samenleving dalen af van ‘hogere’ naar ‘lagere’ schepselen.

Naast ‘stabiliteit’ speelde ‘hiërarchie’ een belangrijke rol in natuur en samenleving; de ene versterkte de ander. Activiteit daalde in de natuur af van God en de mensen naar lagere lichamen en in de samenleving van hoge standen naar lage standen. Een knecht werd immers bevolen door zijn heer. Descartes was in dit verband van mening dat God nooit in de natuur ingrijpt, evenals Leibniz die zei dat God handelt door daden van genade, gericht op individuele mensen. Volgens Newton echter handelde God voortdurend in de natuur door middel van zwaartekracht, elektriciteit en magnetisme. Hoe dan ook, activiteit vloeide van God naar lagere voorwerpen.<sup>49</sup>

En in de mensenwereld speelden een zestal andere vooronderstellingen een rol:

---

<sup>45</sup> Ibidem, 157-158.

<sup>46</sup> Ibidem, 158.

<sup>47</sup> Ibidem, 159.

<sup>48</sup> Ibidem, 178-179.

<sup>49</sup> Ibidem, 159-160.

-Het wezen van het mensdom is zijn vermogen tot rationeel denken.

Volgens Descartes was ‘ervaring’ het geheel van zintuigelijke indrukken die in het innerlijk binnenkwamen en logisch werden bewerkt. Dit geestelijke proces werd gerelateerd aan maar was causaal niet afhankelijk van fysiologische mechanismen in de hersenen. Voor geleerden als John Eccles die tegenwoordig nog Descartes navolgen is dit alles nog even raadselachtig.<sup>50</sup>

-Een psychologische wetenschap is niet mogelijk

Dit volgde uit het vorige. Wetenschappers bogen zich over causale wetmatigheden, en aangezien het denken daarmee niets van doen heeft maar logische procedures volgde was het geen onderwerp van studie. Van Descartes in 1640 tot Kant in 1780 werd nooit gevraagd: “Hoe *gebeuren* menselijke gedachten en daden causaal? maar: “Hoe goed of slecht worden menselijke gedachten en daden rationeel *uitgevoerd*? Zo nu en dan ‘schampte’ de ziel het lichaam, wellicht in de pijnappelklier (weer volgens Descartes). Pas in de 19<sup>e</sup> eeuw slechtten *post-kantiaanse* wetenschappers met neurologisch en psychofysiologisch onderzoek de muur tussen rationaliteit en causaliteit.<sup>51</sup>

-Ook mensen kunnen stabiele en hiërarchische systemen vestigen

Als eerder opgemerkt zijn er in de natuur stabiele en hiërarchische systemen. Ook de mens kan deze in de samenleving vestigen. Het werk van sociale instituten *gebeurde* niet maar werd gepland en uitgevoerd, hetzij goed, hetzij slecht.<sup>52</sup>

-De mens is een samengesteld wezen: deels rationeel, deels causaal.

Bij tijd en wijle werd de rationeel denkende mens overmand door causale gevoelens. Hoe daar mee om te gaan?<sup>53</sup> Alexander Pope verwoordde in zijn *Essay on Man* de positie van de mens als volgt:

*Placed on the isthmus of a middle state,  
A being darkly wise, and rudely great: (...)  
[Man] hangs between; in doubt to act, or rest,  
In doubt to deem himself a god, or beast;*<sup>54</sup>

-Rede is verstandelijk (of geestelijk), emotie is lichamelijk ( of vleeselijk).

-De emoties remmen of verwarren de rede.

---

<sup>50</sup> Ibidem, 160.

<sup>51</sup> Ibidem, 160-161.

<sup>52</sup> Ibidem, 161.

<sup>53</sup> Ibidem, 161-162.

<sup>54</sup> Ibidem, 162.

De oplossing werd door Descartes voorgesteld in zijn *Traité des passions* (1649): door de rede te scheiden van de gevoelens en de laatste te minachten en te onderdrukken kon de mens zijn denken vrijwaren van emotionele interventie.<sup>55</sup>

Aangezien het aannames waren die voorafgingen aan het vergaren van wetenschappelijke kennis kunnen we in plaats van ‘veronderstellingen’ beter spreken van ‘vooronderstellingen’. Deze vooronderstellingen nu waren suggestief en niet directief; het waren losse voorstellen voor later wetenschappelijk werk, die in de praktijk na 1800 één voor één achterhaald werden door de nieuwe kennis. En hoewel deze balken van het moderne steigerwerk langzaam aan werden verwijderd probeerde men krampachtig het hele systeem intact te laten.<sup>56</sup> Om te laten zien hoe dit in zijn werk ging is het nu weer tijd terug te keren naar ons historisch overzicht.

Rond 1680 verwachtten weinigen een terugkeer naar de godsdienstoorlogen van weleer. Het ‘Europa der naties’ was realiteit geworden en in 1687 verscheen de *Principia mathematica philosophiae naturalis* van Newton, het boek dat de basis zou leggen voor de moderne natuurwetenschap én kosmologie. De vooronderstellingen van de moderniteit kregen ondertussen veel steun in intellectuele kringen in Engeland en Frankrijk. Voor een goed begrip van die aannames is het van belang te vragen: Stonden alle lezers in verschillende landen en van verschillende klassen of standen hetzelfde tegenover deze denkbeelden of waren er verschillen in de receptie ervan? En, omdat de verborgen agenda van de moderniteit niet alleen direct maar ook indirect is terug te vinden in de primaire bronnen: Welke echo’s weerklinken in deze primaire bronnen? Zijn er momenten waarop de vooronderstellingen boven komen drijven?<sup>57</sup>

De nieuwe kosmopolis werd vooral aangehangen door vooraanstaande intellectuelen in Londen en Parijs; interessanter is echter te zien wat voor ontvangst het newtoniaanse steigerwerk in steden als Birmingham en Clermont Ferrand kreeg. Wat blijkt is dat veel mensen die werden uitgesloten op grond van klasse, stand of afstand tot de hoofdstad helemaal niet zo enthousiast waren over de denkbeelden van de heersende elite. Zo was daar de cultuur van het nonconformisme, die tijdens de Commonwealth onder Cromwell werd verlost van de censuur van de drukpers en het centrum was van een heftig debat over theologie en politiek. Met de Restauratie ging deze beweging op het platteland ondergronds en bleef zo een bedreiging voor de pas weer in het zadel geholpen aristocratie. Na een tijd van onderdrukking vertrokken vele goed opgeleide gevangenen/kolonisten uit Engeland en Ierland naar Australië waar zij zich de ‘diggers’ noemden, een scheldwoord uit de dagen van Cromwell. De nonconformisten beschouwden elk voorstel om te spreken van ‘inerte materie’ of *fysieke* massa zonder vermogen tot activiteit als een poging om de politieke activiteiten van de *mensen*massa in

Evenzeer was het idee dat materie ‘levende’ of ‘denkende’ systemen kon voortbrengen al-lerminst gangbaar. In de jaren 1740 (niet 1720 zoals Toulmin abusievelijk verkondigt) was Julien de la Mettrie (1709-1751) de voornaamste wegbereider van deze opvatting. Na in Holland bij Herman Boerhaave te hebben gestudeerd schreef hij twee boeken, *L’Homme machine* (1747) en *L’Homme plante* (1748) waarin hij het dogmatische onderscheid tussen lichaam en

---

<sup>55</sup> Ibidem, 162-163.

<sup>56</sup> Ibidem, 163-165.

<sup>57</sup> Ibidem, 165-168.

geest bespote. Volgens hem lag materie aan de basis van onze mentale activiteiten. Toen hij dan ook gestorven was aan het hof van Frederik de Grote te Berlijn – vermoedelijk door een voedselvergiftiging – was dat een opluchting voor vele vooraanstaande Franse intellectuelen.<sup>58</sup>

Een ander heterodox geleerde was Joseph Priestley (1733-1804), die in zijn *Disquisitions* (1777) verklaarde dat de berekeningen van Newton op geen enkele wijze berustten op de inerte materie. Priestley was dan ook geen *gentleman*: hij was sociniaan, niet anglicaan; hij had zijn opleiding genoten aan de academie van de dissenters te Daventry; en hij werkte samen met de Lunar Society van Josiah Wedgwood in Birmingham, niet met de Royal Society in Londen. In 1789 moest hij, na zijn sympathie te hebben uitgesproken voor de Franse Revolutie, vluchten voor een woedende menigte die zijn huis afbrandde. Hij gaf zijn baan als predikant op en vertrok naar Amerika, waar hij zijn laatste jaren doorbracht in Northumberland, Pennsylvania.<sup>59</sup>

Zowel de la Mettrie als Priestley waren geen vooraanstaande intellectuelen in belangrijke posities. Ze studeerden niet in de hoofdstad van hun land en het was ook geen wonder dat ze later naar elders vertrokken, hetzij naar Berlijn, hetzij naar Amerika. Als we nog wat dieper ingaan op de rol die de *locatie* van een geleerde spelen in het ontwikkelen van heterodoxe visies zien we bijvoorbeeld het volgende. Het idee dat de aarde reeds miljoenen, zo niet miljarden jaren bestond kon niet in het 18<sup>e</sup> eeuwse Frankrijk tot ontplooiing komen. De suggestie dat bijvoorbeeld de Mont Doré in het Centraal Massief en andere bergen uitgedoofde vulkanen waren werd resoluut terzijde geschoven. Anders had men het toch wel onthouden! In Engeland besloot het geologisch genootschap in 1815 slechts de huidige aardkorst in kaart te brengen en werden theorieën over de ontwikkeling van de aarde als irrelevant beschouwd. De historische geologie ontwikkelde zich daarentegen in het Schotland van James Hutton en in de Duitse Landen van Abraham Gottlob Werner. Nog een voorbeeld is natuurlijk de natuurlijke historie die werd *verdiept* door Charles Darwin toen hij in 1859 zijn *On the origin of species* publiceerde. Darwin had als student in Edinburgh zijn opleiding genoten. Weer een ander terrein waar vooruitgang vooral in Schotland en de Duitse landen werd geboekt was de psychologie. Beide landen bevonden zich dan ook niet in het centrum van de politieke machtsvorming: Schotland werd *de facto* in de jaren 1600 bij Engeland gevoegd toen koning Jacobus VI van Schotland vorst werd van beide landsdelen en *de iure* in 1707 met de *Act of Union* waardoor Groot-Brittannië ontstond; de Duitse landen waren een samenraapsel van grotere en kleinere (stad)staatjes zonder centrale macht. In Engeland bloeiden ook de menswetenschappen niet; slechts de *economie*, die exacte vormen aannam in Cambridge, floreerde.<sup>60</sup>

Eén bron in het bijzonder verheldert de ‘subtekst’ van de moderniteit. In de correspondentie tussen Samuel Clarke als ‘spreker’ van Newton (1675-1729) en Leibniz uit 1714 en 1715 wordt gebruik gemaakt van gemeenschappelijke analogieën als ze spreken over het zonnestelsel en de planeten. God heeft de natuur rationeel en verstandig geschapen zoals een wijze vorst zijn rijk regeert; en hij heeft het met evenveel zorg gedaan als een man die zorgt voor zijn vrouw en kinderen. Hierin klinkt de visie door die toen al gemeengoed was: de vorst, *Roi*

<sup>58</sup> Ibidem, 172.

<sup>59</sup> Ibidem, 172-173.

<sup>60</sup> Ibidem, 173-176.

*Soleil* of Zonnekoning moest als een zon waken over de opeenvolgende banen van zijn onderdanen, die allen hun plaats wisten en hun baan volgden; en wat God was voor de natuur en de vorst voor de staat was de vader voor zijn vrouw en zijn kinderen. Dit laatste valt onder de opkomst van het paternalisme rond 1660. Kortom, *stabiliteit* binnen en tussen de soevereine staten en *hiërarchie* in de sociale structuur van elk afzonderlijk land was de politieke structuur van de moderniteit die door de natuurlijke structuur van de kosmos werd bevestigd en versterkt.<sup>61</sup>

Samenvattend was er in de periode van 1570-1720 sprake van vier fases. Van 1570 tot 1610 was het scepticisme van de humanisten nog overheersend; zo kon Francis Bacon (1561-1626) zich nog baseren op de praktijk en een glorieuze toekomst voor de technologie voorspellen. Na 1610 waarde er een gevoel van onheil door de intellectuele wereld. Er was dermate veel strijd over religieuze leerstellingen dat goedwillende mensen hun heil elders gingen halen en een perfectionisme in hun denken gingen nastreven dat voorheen ongekend was. Omdat Descartes zijn theorieën niet in overeenstemming kon brengen met zijn ervaringen ontwaren wij in hem de gespletenheid van de mens van het midden van de 17<sup>e</sup> eeuw. Dat zien we ook terug in de jansenisten van de abdij van Port Royal even buiten Parijs die naar geestelijke volmaaktheid streefden. De toneelschrijver Jean Racine (1639-1699) en de wiskundige en vermanende schrijver Blaise Pascal (1623-1662) werden als lid van die geloofsgemeenschap verscheurd door twijfel over de zinvolheid van hun wereldse talenten; het zou toch maar afleiden van hun relatie met God. Na 1650 dan was er sprake van een overgangperiode waarin voorzichtig werd opgebouwd er men overeenstemde niet met elkaar overeen te stemmen. Een cynische toon valt te beluisteren in dit compromis, maar het was een uitweg uit het moeras van geloofsfanatisme. Pas aan het einde van de 17<sup>e</sup> eeuw was de macht van Lodewijk XIV in Frankrijk en Willem III in Engeland definitief gevestigd, en met het verschijnen van Newton's boek in 1687 begon een periode van gerustheid en zelfs zelfgenoegzaamheid. Groot-Brittannië en andere landen consolideerden hun overzeese kolonies en het horizontale systeem van relaties tussen *klassen* en *geslachten* werd uitgebreid naar *rassen*. Het andere sociale kenmerk van de moderniteit was het scherpe onderscheid tussen *rede* en *emotie*. Hierbij stond emotie vaak voor seks. Ook deze emoties waren klasse-, ras- en seksegebonden. Zo was nog het boek van David Herbert Lawrence, *Lady Chatterly's lover* (1928) niet zozeer aanstootgevend vanwege de seks als wel vanwege het *klassenverschil* dat doorbroken werd. Stel je voor dat iedere bediende de jachtopziener van Lord Chatterley ging nadoen! Hoe ze dan op hun plaats te houden? In het spraakgebruik had men het verder vaak over 'traditionele waarden'. Traditioneel was er echter of geen traditie of een meervoud aan tradities.<sup>62</sup>

### *De slotfase van de moderniteit*

---

<sup>61</sup> Ibidem, 176-180.

<sup>62</sup> Ibidem, 181-189.

Tussen 1690 en 1914 floreerde het Europa van de soevereine naties. Maar weinigen betwijfelden of soevereiniteit de basis vormde voor staatsvorming. Ook het steigerwerk van de moderniteit was doorgaans onomstreden. Zo nu en dan werd een balk eruit gelicht; maar met evenveel enthousiasme werd het resterende kader verdedigd door de critici van dat specifieke punt. Zo waren er de *philosophes* van de Verlichting die *van binnenuit* de dubbele absolute macht van de Borboun-dynastie bekritiseerden. Ze wensten de *locus* van de soevereiniteit te wijzigen; niet de absolute vorst moest de absolute soevereiniteit bezitten maar het volk. Het boek van Paul Henri Baron d'Holbach, *Système de la nature* (1770) goot het newtoniaanse wetenschappelijk systeem, dat zestig jaar (en niet veertig zoals Toulmin wéér abusievelijk meldt) daarvoor door mensen als Clarke werd gebruikt om de Hannoveriaanse dynastie in Engeland te legitimeren, in materialistische, atheïstische termen. Hij liet de harmonie zien tussen de causale orde van de natuur en de rationele orde van een *constitutionele* maatschappij. Zijn voorgangers, de schrijvers van de *Encyclopédie* (1751) zetten met hem zo de eerste schrede op het pad van de onttakeling van het moderne steigerwerk door te stellen dat activiteit niet van 'hoog' naar 'laag' hoefde te stromen. Niettemin legde Kant met zijn bewondering had voor de Franse Revolutie, nog steeds de nadruk op de scheiding tussen de rede, die belast is met het vermogen tot moreel oordelen en de emotie, die de rede slechts verwacht. En de veronderstelde tegenstelling tenslotte tussen wetenschap en bijgeloof was er eigenlijk één tussen voortschrijdend inzicht en vasthouden aan de newtoniaanse vooronderstellingen. Veel atheïstische geleerden hielden zelf nog krampachtig vast aan de denkbeelden van het moderne kader. Als er verder al een tegenstelling was tussen wetenschap en religie dan vond die plaats *binnen* de moderniteit. Giordano Bruno bijvoorbeeld belandde in 1600 op de brandstapel voor denkbeelden die kardinaal Nikolaus Cusanus in de jaren 1450 rustig kon opperen.<sup>63</sup>

Nu doet zich de vraag voor wanneer de mensen beseften hoe weinig empirisch bewijs er was voor de verborgen agendapunten van de moderniteit. Daarvoor volstaat een overzicht op welk moment de resterende balken werden verwijderd. Allereerst werd de overtuiging aangevallen dat de natuur enkele duizenden jaren oud was. In 1755 (en niet 1750 zoals weer verkeerd vermeld wordt door Toulmin) publiceerde Kant zijn *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, waarin hij liet zien dat de theorie van Newton over beweging en zwaartekracht toelaat dat het heelal zich heeft ontwikkeld uit willekeurig verspreide materie. Wel ging Kant er van uit dat het heelal reeds veel langer bestond dan newtonianen eerder meenden. Er waren behalve hem ook diverse geologen die in de jaren 1840 en 1850 de weg effenden voor Darwin's theorie over het ontstaan van de soorten. Hierdoor kwamen de menselijke (rationele) geschiedenis en de natuurlijke (causale) geschiedenis in elkaars verlengde te liggen. Waar Hegel nog uitging van repeterende natuurprocessen en creatieve menselijke daden besepte Marx na lezing van Darwin dat de menselijke geschiedenis bij de natuurlijke geschiedenis hoorde. Tegenwoordig bestaat de scheiding nog slechts in de hermeneutiek en de dynamica.<sup>64</sup>

In de tweede plaats werd de 'inertie van de materie' aangevallen, maar de critici stuitten op felle weerstand. Zo werd Bertrand Russell (1872-1970) nog geleerd dat er een scheiding was tussen 'actieve' geestelijke daden en 'passieve' materiële processen. Hij baseerde zijn ken-

---

<sup>63</sup> Ibidem, 192-199.

<sup>64</sup> Ibidem, 199-201.

nisleer dan ook op een dualisme van geest en materie. Zoals we reeds zagen was deze vooronderstelling al in de jaren 1740 door de la Mettrie ontkracht en liet Priestley in 1777 zien dat de newtoniaanse mechanica ook overeind blijft als je de materie beschouwt als centra van activiteit in plaats van inherent traag. Priestley haalde de jezuïtische filosoof Roger John Boskovich aan die bewees dat de ondoordringbaarheid van een lichaam kon worden beschouwd als het gevolg van een sterke afstotende kracht aan het oppervlakte. Maar door de perifere locatie van deze ideeën bleef het vertrouwen in de traagheid van lichamen fier overeind. Pas met de opkomst van de Werner Heisenberg's quantummechanica in 1927 werd deze aanname terzijde geschoven. Terwijl filosofen als Ernst Mach en Bertrand Russell en later de Wiener Kreis en Anglo-Amerikaanse wijsgeren in de jaren 1920 en 1930 nog uitvoerig speculeerden over de inertie van lichamen, merkte John Dewey in zijn Gifford Lectures van 1929 reeds op dat Heisenberg ons had verlost van het beeld van de natuur als een grote *machine*, met een scheiding tussen natuur en mens, stof en geest, causaliteit en rationaliteit.<sup>65</sup>

En daarmee komen we bij de laatste aanname die werd vervangen: de scheiding tussen de natuur en de mens, wat in de praktijk ook betekende het onderscheid tussen het gevoel en de rede. Waar in de jaren 1980 het normaal was om zowel natuur als mens binnen een bredere, *ecologische* context te zien, werd tussen 1750 en 1914 het verloren gegane terrein van de rijkheid van emoties langzaam en moeizaam heroverd door romanschrijvers enerzijds en fysiologen en psychologen anderzijds. Als we een blik werpen op de geschiedenis van de roman wordt dit deels duidelijk. In de jaren 1720 was voor Daniël Defoe de scheiding tussen persoon en gebeuren nog bijkomend. In 1783 voerden de helden/schurken van *Les liaisons dangereuses* van Pierre Choderlos de Laclos daarentegen koude, rationele berekeningen uit in hun cartesiaanse geest. De verwickelingen in de romans van Jane Austen berustten al op eerlijke gevoelens; Anthony Trollope en Charles Dickens gingen nog een stapje verder door te laten zien wat er gebeurde met personen die te gedreven zijn om zichzelf goed te kennen. Daarmee was de weg open naar de psychologische romans van Fjodor Dostojevski, Henry James en Virginia Woolf. Waarmee overigens niet gezegd wordt dat deze romans 'romantisch' waren; de Romantiek ontstond als reactie op de Verlichting en omarmde *als spiegelbeeld* de emoties, maar hield de cartesiaanse dichotomie in stand.<sup>66</sup>

Op wetenschappelijk gebied hielden fysiologen zich niet bezig met vragen over de wiskundige voorspelbare causaliteit van het menselijk lichaam maar met termen als 'functie' en 'dysfunctie' ofwel goede en slechte werkingen van het lichaam, termen die irrelevant zijn voor de exacte wetenschap (planeten volgen geen 'goede' of 'slechte' banen, zij bewegen zoals zij doen). Halverwege de 19<sup>e</sup> eeuw waren de natuurwetenschappen *in de praktijk* dan ook lang niet meer allemaal waardevrij en vanuit de fysiologie begonnen de psychologen met de ontrefeling van de menselijke psyche. Hermann Helmholtz (1821-1894) en zijn collega's goten in de jaren 1860 de problemen van geest en lichaam in termen die het cartesiaanse dualisme moest ontwijken. Hun systeem heette 'monisme', maar had vooral aandacht voor de 'cognitieve' functies en niet voor de 'affectieve' functies. Sigmund Freud (1856-1939) begon ook als arts die het verband onderzocht tussen cognitieve verwarring of hersenbeschadiging en

<sup>65</sup> Ibidem, 201-202.

<sup>66</sup> Ibidem, 203-204.

geestesziekte. Hysterie, obsessie en dwangneurose beschouwde hij eerst als uitingen van ‘slechte zenuwen’; pas later legde hij, die evenals zijn geliefde Goethe geen onderscheid zag tussen natuur- en geesteswetenschappen, een verband tussen onderdrukte seksualiteit en deze fenomenen.<sup>67</sup> Merkwaardig is dat Toulmin in dit verband – en andere verbanden – nergens de naam van Friedrich Nietzsche noemt.

Rond 1910 was dan ook de tijd rijp voor een cultuuromslag. Het is hier nuttig om nog te wijzen op het boek van Jan Romein, *Op het breukvlak van twee eeuwen* (1967) die eveneens een trendomslag gewaar werd rond die tijd. Van 1890 tot 1910 legden de natuurkundigen J.J.Thomson, Albert Einstein en Max Planck de basis voor een fysica die een nieuw verklaaringsmodel voor de natuur gaf. Darwin’s theorie werd ondersteund door het werk van William Bateson, die de ideeën van Gregor Mendel over erfelijkheid weer tot leven wekte en uitbreidde. Op het gebied van de menswetenschappen werd het werk van 19<sup>e</sup>-eeuwse historici uitgebreid en verrijkt door studies over vergelijkende godsdienstwetenschap en culturele antropologie van Bronislav Malinovski en Lucien Lévy-Bruhl. Politici tenslotte werden terecht gewezen door Norman Angell in zijn boek *The great illusion* (1910), waarin hij opriep de soevereiniteit van de nationale staten aan banden te leggen. Deze cultuuromslag had waarschijnlijk wel plaats gevonden, *als de overige omstandigheden gelijk waren gebleven*.<sup>68</sup>

Maar ze bleven niet gelijk. Eerst volgde er vier jaar bloedvergieten in de Eerste Wereldoorlog en even daarna een financiële instorting en economische crisis. Daarna weer de slachtingen in de Tweede Wereldoorlog en een periode van vijftien jaar waarin men hoopte de *status quo ante* weer te kunnen herstellen. Hoe reageerden de intellectuelen nu op deze crisis? Ze bleven met *nog meer enthousiasme* en in *nog extremere vorm* de oude denkbeelden van de moderniteit leven in. In de muziek triomfeerde de strakke twaalftonige muziek van Arnold Schönberg, in de schilderkunst zegevierden de koele werken van Piet Mondriaan en de constructivisten. Verder ging men zich in de wiskunde niet bezighouden met ‘toegepaste vraagstukken’ maar met vraagstukken in de ‘zuivere’ analytische wiskunde. Ook in de biologie trachtte Joseph Henry Woodger de erfelijkheidsleer om te zetten in een axiomatisch systeem, dat echter alleen maar hinder zou hebben opgeleverd bij het kraken van de genetische code. Wat we eveneens zien is de opleving van het neopositivisme bij de filosofen van de Wiener Kreis in de jaren 1920. Wel kende deze stroming, evenals het programma van Descartes, twee vertakkingen. Leden als Hans Reichenbach en Rudolph Carnap, die meer Duits dan Oostenrijks waren, wilden de natuurwetenschappelijke en filosofische problemen in abstracte, universele termen gieten. Otto von Neurath daarentegen, die minister was in de naoorlogse socialistische regering van Oostenrijk, was meer praktisch. Tenslotte was de meest sprekende verandering, naast de Wiener Kreis, die van de architectuur. Ludwig Mies van der Rohe (1886-1969) verafschuwde lokale kleuren. Hij streefde naar universele ontwerpen die op elke plek tot hun recht zouden komen. Door het lezen van Augustinus was hij namelijk in aanraking gekomen met platoonse denkbeelden die zijn stijl voorgoed tekenden.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Ibidem, 204-206.

<sup>68</sup> Ibidem, 207-208.

<sup>69</sup> Ibidem, 209-219.

In dit soort omstandigheden was het geen wonder dat goedwillende, goed opgeleide mensen zich op de Sovjet-Unie richtten die zich als enige multinationale staat leek te bekommeren om internationale oplossingen. Men wist nog weinig van de schijnprocessen en de nog grotere staatsterreur in de Oekraïne; bovendien, wie zou het dan opnemen tegen de horden van Mussolini en Hitler? Er waren ook standvastige karakters als Ernest Bevin aan de linkerzijde, Winston Churchill aan de rechterzijde en de *Manchester Guardian* in het midden die de regimes in Duitsland en Rusland even onaanvaardbaar achtten. Maar ondertussen werd von Ribbentrop door de leden van de Britse aristocratie uitgenodigd op Engelse weekenden op hun landhuis.<sup>70</sup>

De retoriek is deze periode klonk hol. De Eerste Wereldoorlog begon met een fel chauvinisme en eindigde met slogans als “A war to end all wars” en “A war to make the world safe for democracy”.<sup>71</sup> Ook de Tweede Wereldoorlog was een periode van schrille woorden die later vervangen werden door de ideologische woorden van de Koude Oorlog.<sup>72</sup>

In de jaren 1965-1975 vond er op cultureel gebied een revolutie plaats die gedragen werd door de jonge generatie. De oudere generaties spraken dan ook van een ‘generatiekloof’; maar deze term vertroebelt onze blik op de *inhoud* van de ideeën die reeds sinds 1920 erop wachtten om heronddekt te worden. En de Vietnamoorlog was slechts een *aanleiding* tot de verandering maar had ook weinig te maken met de *inhoud*. Waar in de jaren 1590-1650 het humanisme plaats maakte voor het rationalisme maakte in de jaren 1920-1980 het rationalisme plaats voor het humanisme. En waar de eerste periode begon met een moord werd de tweede afgesloten met een moord. Hoewel John Fitzgerald Kennedy de Vietnamoorlog begon in 1961 was hij toch een *symbol* van de verandering die gaande was.<sup>73</sup>

De eerste verandering was op het gebied van de natuur. Het grote publiek maakte voor het eerst echt kennis met de term ‘ecologie’ door het boek van Rachel Carson, *Silent Spring* (1962). En hoewel ecologische overwegingen bij politici vaak niet oprecht maar hypocriet waren konden ze er in ieder geval niet meer omheen. Een tweede aspect was de teloorgang van de cartesiaanse overheersing van de gevoelens door de rede ofwel de *zelfbeheersing*. Men kon nu oprecht over zijn gevoelens nadenken en praten. Verder werd de scheiding tussen ‘serieuze’ en ‘populaire’ muziek geslecht door bijvoorbeeld de Beatles, die ook nog eens politieke liedjes ten berde brachten. In de kunst zorgden daarnaast de (overdreven) werken van Andy Warhol en Robert Rauschenberg voor een revolutie. Met geweld effenden zij de weg voor een amalgaam aan stijlen die allemaal veel minder koel en abstract waren dan het formalisme en constructivisme in het Interbellum. Een nieuwe generatie architecten rebelleerde ook en schoof de universele stijl van Mies terzijde voor een diversiteit aan lokale stijlen.<sup>74</sup>

Al deze veranderingen nu waren ook terug te vinden in de wetenschap en de politiek. James Watson, die publiceerde over de helixstructuur van het DNA en daarmee de aanzet gaf tot de moleculaire biologie, beschouwde de evolutie weliswaar nog als een voetnoot in de biologie

---

<sup>70</sup> Ibidem, 217.

<sup>71</sup> Ibidem, 216.

<sup>72</sup> Ibidem, 216.

<sup>73</sup> Ibidem, 219-223.

<sup>74</sup> Ibidem, 223-225.

en de late filosoof van de Wiener Kreis Carl Hempel vond zelfs dat de evolutietheorie niet wetenschappelijk was, maar dat waren denbeelden uit de jaren 1950. Door de bloei van de ecologie en medische wetenschap kreeg de biologie een plaats naast de theoretische natuurkunde. Wetenschap kan dan ook beter worden opgevat als een veelheid van methoden in plaats van een enkelvoudige methode voor een ‘verenigde wetenschap’. Het ideaal van Plato werd verruild voor het oordelen naar ‘de aard der zaak’ van Aristoteles. Toegepaste wiskunde, minder aandacht voor ‘algemene relativiteit’ in de natuurkunde en ruim baan voor de ‘biomedische wetenschappen’ waren het resultaat. Verder werden in de politiek de geïnstitutionaliseerde ongelijkheden aangevallen door minderheidsgroeperingen. De bewegingen van negers, aborigines, vrouwen en homoseksuelen verenigden zich tegen de stabiele en hiërarchische sociale structuren die sinds de jaren 1650 Europa hadden vorm gegeven. Citeren wij één van de mooiste passages in het boek: “*Jezus had gezegd: ‘De armen hebt gij altijd bij u’ – d.w.z. waardige voorwerpen van liefdadigheid zijn altijd binnen handbereik. Nu dachten veel aanhangers van ‘traditionele waarden’ dat Hij veeleer had bedoeld dat armen arm moeten blijven, zwarten onderdanig, vrouwen thuis, de gehandicapten in de achterkamer en homoseksuelen in het toilet*”.<sup>75</sup> Ook de seksualiteit die uit het publieke domein was verbannen keerde terug. Tenslotte werd de ‘absolute soevereiniteit’ bekritiseerd vanwege de enorme staatsterreur van de Amerikaanse en Russische machthebbers. Waar het klassieke Athene haar gezag verloor door de verwoesting van Melos in 416 voor Chr. ging het Amerikaanse gezag teloor door de slachting in My Lai op 16 mei 1968. De Sovjetpolitici verloren hun aanspraken op moreel overwicht door de moordpartijen in Afghanistan.<sup>76</sup>

Nu is het tijd om de balans op te maken. De moderniteit kende twee tradities, het principiële en het empirische, het metafysische en het wetenschappelijke die beiden verschillende wegen gingen. Descartes’ *cryptoanalytische* verwachtingen zijn bewaarheid geworden: de kennis in de wetenschappen is cumulatief en continu geweest, al kent zij in de traditie van de Renaissance heden ten dage vele onderzoeksmethoden. De ‘moderne filosofie’ daarentegen is terug bij af en dient zich de wijsheden van de humanisten opnieuw eigen te maken. Wat betreft de historische vragen naar het begin van de moderniteit moet worden opgemerkt dat de 17<sup>e</sup>-eeuwse moderniteit de *tweede* stap was weg van de Middeleeuwen na de eerste stap van de 16<sup>e</sup>-eeuwse humanisten en dat deze stap het antwoord was op een algehele crisis. Met betrekking tot de historiografische vragen, waarom het toegenomen beeld van de moderniteit in de jaren 1920 en 1930 zo populair was, moet worden gesproken van een crisis door de oorlogsjaren die maakte dat men *met nog meer vreugde* teruggreep op de oude rationalistische tradities. En de filosofische vragen tenslotte die gaan over het ‘begrip’ moderniteit zijn moeilijk oplosbaar door de complexiteit van de terminologie. Tegenstanders als Jean-François Lyotard (1924-1998) verkondig(d)en het einde van de zekerheid van systemen van kennis naar het model van Euclides’ axioma’s. Niettemin wordt de tegenwoordige kennis al lang niet meer op een dergelijke wijze geordend. Het is eerder alsof de moderniteit uit een dubbelzinnige daggroom ontwaakt. Voorstander Jürgen Habermas (1929) daarentegen gebruikt de term ‘modern’ voor het emancipatorische programma dat begon bij de Franse Revolutie en werd generationaliseerd door Kant in zijn theorie van de universele moraal. Waar voor de tegenstanders

<sup>75</sup> Ibidem, 227.

<sup>76</sup> Ibidem, 226-228.

niets anders overblijft dan de moderniteit te *deconstrueren* richten mensen als Habermas en Noam Chomsky (1928) zich op de *constructieve* aspecten ervan die ironisch genoeg samenvallen met een uitweg uit de stabiliteit en hiërarchie van de moderne sociale structuren. Dit debat eindigt dus in remise; weliswaar behoren de *fundamentalistische* aspecten van de moderniteit definitief tot de verleden tijd maar de *emancipatorische* zijn nog springlevend.<sup>77</sup>

### *De weg vooruit*

De vraag luidt nu wat het humanisme van de Renaissance ons in het algemeen en de filosofie in het bijzonder te bieden heeft. Voordat we die vraag kunnen beantwoorden is het noodzakelijk de drie pijlers van de moderne filosofie te identificeren en evalueren. Dat zijn zekerheid, systematiseerbaarheid en de schone lei. Over de eerste is al genoeg gezegd; de tweede was simpelweg het bouwen van logische systemen naar analogie van de euclidische meetkunde<sup>78</sup> en de derde was vooral populair in Frankrijk, terwijl Engelse intellectuelen doorgaans een meer pragmatische houding aannamen. Met name de Franse Revolutie was hét voorbeeld van een *rationele* politiek die alle tradities wilde vernietigen om zo weer helemaal opnieuw te kunnen beginnen. Ze schiep alles opnieuw, tijdsmaten, lengtematen en gewichten. De Franse boeren waren echter in het geheel niet blij met de nieuwe week van tien dagen waarvan 3 in een maand gingen omdat ze nu nog maar één keer in de tien dagen vrij hadden. Zelfs het woord *révolution* kreeg hier een nieuwe betekenis; waar het voorheen betrekking had op de omwenteling van een hemellichaam (zie het werk van Nikolaus Copernicus uit 1543, *De revolutionibus orbium coelestium* of *Over de omwentelingen van de hemelse lichamen*) had het nu betrekking op een complete *maatschappelijke* omwenteling, al was het maar een halve baan en niet een hele. Door de weerbarstige realiteit moesten de revolutionairen echter al spoedig erkennen dat de bestaande instituten veel wijsheid herbergden, omdat anders de hele samenleving tot stilstand was gekomen. De Engelse ‘Glorious Revolution’ van 4 november 1688 daarentegen was meer een herstel van de onafhankelijkheid van de Engelse traditie, als een planeet die terugkeert in zijn oude baan.<sup>79</sup> En de Amerikaanse revolutionairen tenslotte slaagden er ook niet in zich te vrijwaren van de oude tradities van het Europese vasteland; ze vulden hun vrijheid in naar de oude Engelse onafhankelijkheidstraditie.<sup>80</sup> De nieuwe plantageigenaren behandelden hun slaven net zo als de Europese adel zijn horigen.

In de filosofie was de schone lei terug te vinden in twee tradities. Rationalisten als Descartes legden de nadruk op gemeenschappelijke begrippen ofwel ‘heldere en duidelijke ideeën’ en empiristen als Locke legden de nadruk op gemeenschappelijk zintuigelijk, sensorisch materiaal. Echter Op den duur erkenden de empiristen dat zekere kennis niet eenvoudig te verkrijgen is en dat we met ‘waarschijnlijkheden’ van doen hebben. Dat laat onverlet dat in het begin beiden de *tabula rasa* ofwel schone lei omarmden. Descartes dacht dat een goedgezinde God

<sup>77</sup> Ibidem, 228-238.

<sup>78</sup> Ibidem, 243-244.

<sup>79</sup> Ibidem, 239-241.

<sup>80</sup> Ibidem, 244-245.

alle mensen dezelfde meetkundige principes had ingeblazen zonder zich af te vragen of dat voor alle mensen uit alle culturen gold. Locke was eveneens van mening dat gelijke sensorische indrukken gelijke gedachten opwierpen bij alle mensen uit alle culturen. In de praktijk blijkt echter dat er mensen zijn die ruimtelijke relaties anders *beleven* dan de euclidische principes en dat, ondanks de overheersing van primaire kleuren als zwart, wit en rood, in onze kleurenterminologie de culturele verscheidenheid terugkeert. De gedachte van de schone lei is dan ook een mythe. Het is onmogelijk voor ons onszelf los te snijden van al onze taalkundige en culturele tradities.<sup>81</sup>

Als gezegd hoeven we niet te kiezen tussen 16<sup>e</sup>-eeuws humanisme en 17<sup>e</sup>-eeuwse exacte wetenschappen. Het is niet onze taak de moderniteit te *verwerpen* maar veeleer haar te *humaniseren*. Dat is deels terug te zien in bijvoorbeeld de biologie waar de onderzoekers veel interesse tonen voor biochemische processen die wortel dragen in de lokale ecologie van bepaalde ‘microhabitats’ in het lichaam. Verder zijn in de geneeskunde de grenzen tussen morele en technische kenmerken veel diffuser geworden. Op welk moment houdt een leven bijvoorbeeld op zinvol te zijn bij constante beademing van een comateuze patient die een vegetatief bestaan leidt? Ook in de natuurkunde spelen morele problemen een belangrijke rol. Na het afwerpen van de atoombommen op Hiroshima en Nagasaki op 6 en 9 augustus 1945 realiseerden fysici zich pas goed de vernietigende kracht ervan. Het resultaat was de oprichting van het transnationale tijdschrift *The bulletin of the atomic scientists* dat maandelijks commentaar levert op kernwapens en gerelateerde kwesties. Tenslotte kunnen technologische ontwikkelingen niet plaats vinden zonder milieuoverwegingen. Voor staat en wetenschap is het zaak niet meer als vroeger naar *stabiliteit* en *uniformiteit* te streven maar naar *diversiteit* en *aanpassingsvermogen*.<sup>82</sup>

Terug naar de filosofie. Waar in de wetenschap deels minder aandacht wordt besteed aan het schriftelijke, universele, algemene en tijdloze is in de filosofie ook deels meer aandacht voor het mondelinge, bijzondere, lokale en tijdgebundene. Beginnen we met de eerste; sinds de jaren zestig spelen retorica en narrativisme een belangrijke rol in de wijsbegeerte, ofwel gesproken uitingen in een bepaalde gedragscontext in plaats van geschreven proposities in hun onderlinge samenhang. Hetzelfde zien we in de ontwikkelingspsychologie van Lev Semjonovitsj Vygotsky en Alexander Romanovitsj Luria, waar de aandacht niet zozeer uitgaat naar een ‘gemeenschappelijke cultuur’ die alle kinderen gemeen hebben als ze (passief) omgaan met zintuigelijke indrukken maar naar de eigen wijze waarop kinderen in bepaalde culturen actief zintuigelijke indrukken met behulp van taal internaliseren. De tweede stroming die weer in de belangstelling staat is de casuïstiek. Zo houdt Michael Walzer, geïnspireerd door de casuïsten van de Middeleeuwen en de Renaissance, zich bezig met de criteria voor rechtvaardige en onrechtvaardige oorlogen van geval tot geval. Verder is ook de aandacht voor antropologie en geschiedenis weer groot, dusdanig zelfs dat veel postmodernisten doorschieten in hun cultureel en historisch relativisme, hetgeen zeker niet hoeft. Tenslotte beseffen wijsgeren tegenwoordig terdege dat filosofische problemen niet slechts tijdloos zijn maar ook afhangen van het tijdsbestek waarin ze worden gesteld, als in de klinische geneeskunde. Aristoteles wist

---

<sup>81</sup> Ibidem, 241-243.

<sup>82</sup> Ibidem, 245-250.

dit reeds en maakte dan ook onderscheid tussen het intellectueel vatten van een theorie (*epistèmè, sophia* of ‘algemene wijsheid’), het beheersen van een techniek (*technè*) en de wijsheid (hier *phronèsis*) die nodig is om die technieken ‘naar de omstandigheden’ (*pros ton kairon*) toe te passen. Wittgenstein was hier ook van op de hoogte en doceerde in Cambridge in de jaren 1940 en ’50 vanuit een scepticisme dat overeenkwam met dat van Pyrrho, Sextus Empiricus en Montaigne. Volgens hem hebben de universele, tijdloze vragen die filosofen zo graag stellen geen antwoorden, omdat ze geen welomschreven betekenis hebben. De tirannie van één ervaring die alle andere uitsluit is niet te rechtvaardigen. Beter kunnen wij nadenken over het *waarom* van dergelijke vragen. Men kan namelijk stellen dat zulke kwesties niet ‘toegepaste filosofie’ zijn maar de *filosofie zelf*.<sup>83</sup>

Nu van de filosofie naar de politieke theorie. Waar de moderniteit werd gekenmerkt door het streven naar absolute soevereiniteit voor de nationale staat is er tegenwoordig sprake van een tegenbeweging die *niet*-nationale kwesties aan de orde stelt, evenals in de wetenschap waar sub-, trans- en multidisciplinair denken wordt gestimuleerd. Waar Thomas Hobbes (1588-1679) in zijn *Leviathan* (1652) nog zeer sterk de nadruk legt op de *macht* van de vorst, die als een onoverwinnelijk monster met geweld de eigenzinnige sociale atomen die zijn onderdanen zijn bijeen houdt, in tegenwoordig *invloed* veel belangrijker. Instellingen als *Amnesty International* kunnen moreel juist overtuigen door hun gebrek aan militaire slagkracht. Toulmin gebruikt de briljante metafoor van een nationale staat die als een Gulliver gebonden is door de talloze touwen van dergelijke Lilliput-organisaties.<sup>84</sup>

De kern van het humanisme waar Toulmin op wijst is dat we eerlijk nadenken over onze eigen ervaringen, zodat we beginnen *waar we zijn op het moment dat we daar zijn* en vanuit daar onze tradities *verfijnen en verbeteren en hun grenzen vaststellen*.<sup>85</sup> In dit opzicht is het verschil tussen *rationeel* en *redelijk* tekenend. Vroeger stelde men de vraag: “Is ‘redelijkheid’ *rationeel*?”, ofwel “Kunnen wij formeel aantonen dat ‘redelijke’ denk- en gedragswijzen overeenstemmen met systematische rationale principes?”, tegenwoordig de vraag “Is ‘rationaliteit’ *redelijk*?” ofwel “In welk soort gevallen en situaties kunnen wij een redelijk beroep doen op ‘systematische’ regels en ‘rationele’ bewijzen?”<sup>86</sup>

### *Opnieuw de toekomst onder ogen zien*

Om dus de toekomst niet achterwaarts binnen te gaan maar onder ogen te zien is een realistische plaatsbepaling nodig; iets wat we net hebben voltooid. Bij velen heerste in de jaren tachtig echter een *ahistorische*, nostalgische stemming, die het nationalisme weer nieuw leven inblies. En dat terwijl er zoveel sub-, trans- inter- en multinationale zaken om aandacht vragen. De relaties tussen deze zaken wachten op een analyse door een ‘ecologie van instellin-

<sup>83</sup> Ibidem, 254-259.

<sup>84</sup> Ibidem, 262-269.

<sup>85</sup> Ibidem, 244.

<sup>86</sup> Ibidem, 291, hiervan het gedeelte tussen aanhalingstekens letterlijk geciteerd.

gen' die nog het levenslicht moet aanschouwen. Hoe dan ook, aan het eind van het boek voor-  
spelde Toulmin dat in de derde fase alles zou draaien om *invloed* en niet om *geweld*.<sup>87</sup>

Schrijvende in 2009 moeten we concluderen dat dit toekomstbeeld deels is bewaarheid, deels is ondergesneeuwd. Klimaatverandering staat na de film van Al Gore *An inconvenient truth* (2006) hoog op de agenda, maar praktische maatregelen blijven grotendeels uit. *Amnesty International* en *Human Rights Watch* roeren hun stem, maar lokale mensenrechtenactivisten in de Kaukasus worden vermoord door de stromannen van Vladimir Putin. En hier in Nederland hebben we te maken met een nationalistische ressentimentsrevolte van het volk die de 'elite' voor alles wat lelijk is uitmaakt. Overigens wees Toulmin in zijn boek ook al op de opkomst van de fundamentalistische Islam. Veel van de mensen die tegenwoordig een onrealistische houding innemen ten opzichte van de toekomst moeten dit boek maar eens lezen.

## Conclusie

De moderniteit begon rond 1610 aan haar tweede fase op een veelvoud van gebieden als antwoord op een algehele crisis. De eerste fase was die van het humanisme. De nieuwe periode ging gepaard met een aantal vooronderstellingen die neer kwamen op eeuwige wetten aan de natuurkant en stabiliteit en hiërarchie aan de menskant. Langzamerhand groeide de wetenschap boven haar kaders uit en werden de vooronderstellingen één voor één onderuit gehaald. Er vond een terugkeer plaats van het schriftelijke, algemene, universele en tijdloze naar het mondelinge, bijzondere, lokale en tijdgebundene. Op het politieke vlak werd het systeem van nationale staten die zo graag hun toevlucht nemen tot geweld deels vervangen door multi-, sub-, trans- en internationale instellingen die veel meer proberen invloed aan te wenden. Waar verder de traditie van exacte wetenschappen ongewijzigd kan blijven –hoewel toegepast geleid door humanistische overwegingen - dient de filosofie zich vanaf nu weer te richten op het humanisme, dat gebaseerd is op een eerlijk nadenken over de eigen ervaringen en het verfijnen en verbeteren van de tradities en het vaststellen van de grenzen ervan.

## Beoordeling

Informatief, geniale voorbeelden, schitterende vergelijkingen, geschreven in een meeslepende stijl. Enkele kleine foutjes en een enkele omissie completeren het beeld: een **9 1/2**.

---

<sup>87</sup> Ibidem, 275-282.