

EENZAAM IN DE KOSMOS/EEN MET DE KOSMOS

Eenzaam in de kosmos/een met de kosmos
door Willy Coolsaet

Uitgegeven door *Kritiek*, Gent, 1998
p.a. Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek v.z.w.
Keizer Karelstraat 160
9000 GENT (België)
tel. 09/2242868
rek. 448-0600001-57

Lay-out Helle Lust
Computergezet met \TeX
Druk: Drukkerij Verraes, Heule

D/1998/3619/1

Inhoud

Inhoud	5
1 De kritiek van Merleau-Ponty op het objectieve weten	11
1 De kritiek op de onpartijdige toeschouwer	11
2 Een toepassing: de relativiteitstheorie	17
2.1 Reichenbach en Capra	17
2.2 Bergson	20
2.3 Bergson en Merleau-Ponty	22
2.4 Prigogine over de tijd	24
3 Merleau-Ponty en Prigogine-Stengers	25
2 Prigogine en Stengers over het nieuwe verbond	29
1 Inleiding	29
2 Reactie op het klassieke fysica-denken	30
3 De constitutie van de wetenschappelijke houding	32
4 Betovering en onttovering door wetenschap	35
5 Objectivisme	37
6 De leefwereld opzijgezet ten voordele van een superobjectivisme	40
7 Vrijheid	41
8 Nieuwe onzekerheid	42
9 Over de eindigheid en de contingentie van het universum . . .	46
10 Reductionisme, anti-reductionisme	49
11 Bij wijze van besluit: Prigogine en Monod	51
3 Het holisme van Leo Apostel — een extreem objectivisme	55
1 Waarom holisme?	55
2 Feuerbach en de idee van zuiver theoretisch weten	57
3 Het universum een chaos volgens Nietzsche	60
4 Het rationalisme van Leo Apostel	61
5 Leo Apostel staat niet alleen	68
6 Apostels holistische geloofsbelijdenis	70
6.1 De definitie van holisme	70
6.2 Deel en geheel	72

7	Het reductionisme is onmogelijk	76
8	De vraag naar de zin van het heelal	80
4	Ecocentrische natuurbezinning	83
1	Inleiding	83
2	De deep ecology van Goldsmith	84
2.1	Inleiding	84
2.2	De ecosfeer is het geheel van de voorwaarden voor mensen en dieren.	85
2.3	Goldsmith niet in staat om de huidige onaangepast- heid te verklaren	88
2.4	Goldsmiths vals pleidooi voor subjectiviteit	89
2.5	Beschouwing over het ecocentrisme	92
2.6	Een opwerping bij wijze van besluit	99
3	Antropocentrisme versus ecocentrisme	100
3.1	Inleiding	100
3.2	Facticiteit en objectiviteit	101
3.3	De mens als machtswezen	104
3.4	Intrinsieke waarden	109
3.5	Besluit: vernieuwde religiositeit?	113
Besluit		115
1	Inleiding	115
2	Een gesitueerd denken over de natuur	115
3	Halfslachtige kritiek op de moderniteit	120
4	Bondige methodische overweging ten behoeve van de leek die de meesten van ons in wetenschappelijke aangelegenheden zijn	124

Willy Coolsaet

EENZAAM IN DE KOSMOS/EEN MET DE
KOSMOS

Of hoe het hedendaagse denken over de natuur de
mens uit zijn leefwereld verjaagt

KRITIEK

Inleiding

Een belangrijk segment van de hedendaagse filosofie wijst het *zuiver theoretisch denken* af. Bedoeld is die denkwijze die met Descartes van start gegaan is en die van de kennende mens een *onpartijdige toeschouwer*, een *zuivere geest*, maakt, die *buiten* de realiteit staat en ze met een neutrale blik overschouwt. Het kennen wordt als *zuiver denken* beschouwd dat in principe met het denken van God samenvalt. De kenner hoort niet tot de realiteit. Hij heeft niets van een ding dat tussen dingen *gesitueerd* is. Kennen heeft bijgevolg ook niet het *waarnemen* tot basis — dat noodzakelijkerwijs perspectivisch, georiënteerd, partieel, gelimiteerd is. Het kennen is zelfgenoegzaam. Het is ten hoogste zo dat het denken het waarnemen nodig heeft als het het onbelangrijke *detail* van de realiteit wil benaderen.

In een opvatting die de menselijke *gesitueerdheid* — vanuit het *corps propre* of vanuit *le corps sujet*, om met Merleau-Ponty te spreken — au sérieux neemt, is het denken veeleer een instrument in dienst van het waarnemen, een instrument om die waarneming uit te breiden, om ze verlengstukken te geven (ook in de vorm van het gebruik van allerlei technieken). Het denken verdiept de perceptie door van allerlei — ook wiskundige en logische — formalismen gebruik te maken.

Volgens de conceptie van het *zuiver theoretisch weten* is het precies andersom. Voor de *unbeteiligte Zuschauer* of voor de *theoros* is het waarnemen een stoornis, een verstoring, die we eventueel niet of nauwelijks kunnen wegwerken.

In de eindigheidsconceptie die we verdedigen staat het anders. Als we er niet aan twifelen dat ons contact met de realiteit via onze ogen en oren, via onze zintuigen, tot stand komt, dan moeten we ons als *gesitueerd* beschouwen. Maar dat is dan niet iets negatiefs. We beseffen immers dat onze *plaats* of *situatie de positieve mogelijkheidsvoorwaarde* is tot de inbezitneming van de realiteit. De realiteit doet zich dan aan ons voor als een *feit* en ze doet zich voor aan het *feit* dat ook het gesitueerde kennen zelf is. De idee van de *facticiteit* dringt zich onweerstaanbaar op. En tegelijk de idee van een noodzakelijke *begrensdheid* van het kennen — vermits het kennen hoe dan ook op de *presentie* van een bepaalde feitelijkheid aangewezen is die als het

ware aan onze ogen, oren en andere zintuigen vastkleeft.

Een en ander wijst er op dat men deze gedachte beter en beter inziet. We denken in het bijzonder aan Prigogine en Stengers — die we uitvoerig zullen bespreken. De tendens is wellicht de meest waardevolle in de hedendaagse reflectie over de natuur. Maar ze is bijlange niet de enige stroming. Er zijn heden nog genoeg filosofen die dromen van een volstrekt kenbaar, helder, deterministisch universum. Mensen als Stephen Hawking en Leo Apostel zijn klassieke geesten gebleven. We zullen ingaan op de zeer leerrijke uiteenzettingen van Apostel die we zien als representant van het traditonele standpunt. Apostel verdedigt het *holisme*. Het contrasteert fel met het denken van Prigogine en Stengers.

Alle posities blijven trouwens een aantal belangrijke kenmerken gemeenschappelijk hebben. Ze blijven alle *objectief* of *theoretisch* in een zin van *objectiviteit* of van *theorie* die we reeds even preciseren. Ze erkennen namelijk geen van alle de *leefwereld* als een eigen menselijke werkelijkheid. Ze schakelen de mens in de kosmos in en ze menen alle dat de waardigheid of het belang van de mens op de een of andere wijze met deze invoeging staat of valt. Het moet niet verwonderen dat de hoofdtoon van de hedendaagse filosofie *religieus* is — ook al gaat het bij mensen als Kruithof en Apostel om een *athëistische* religiositeit. Een aantal filosofen gaat daarenboven de *ecocentrische* toer op. De mens wordt afgedaan als een heerszuchtig, machtswellustig wezen dat de intrinsieke waarde der dingen niet erkent. We zullen zien dat men daarbij niet inziet dat alleen de ideologie van de moderne mens geïsoleerd wordt.

Dat zetten we in de volgende stappen uiteen:

We zullen de aangekondigde idee van de *ingeperkte* objectiviteit (maar die *objectiviteit* of *theorie* blijft) in hoofdstuk een uiteenzetten aan de hand van het denken van Merleau-Ponty.

Vervolgens zullen we — hoofdzakelijk aan de hand van de zeer belangrijke werken van Prigogine en Stengers *La nouvelle alliance* en *Entre le temps et l'éternité*¹ — aantonen hoe vanuit bepaalde evoluties van het wetenschappelijke denken zelf blijkt dat de idee van een onbegrensde constructie van de realiteit op de korrel genomen wordt. Het werk van Prigogine en Stengers staat in een denkrichting waartoe ook de *chaos-theorie* hoort. We verwijzen ook enkele keren naar Stephen Toulmin². De opsomming is tamelijk willekeurig. Natuurlijk is er de reeds oude, maar ondertussen meer en meer invloedrijke kritiek van Martin Heidegger op het *theoretische ideaal* (waarop we slechts in het algemene besluit even ingaan).

¹I. Prigogine en I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Galilimard, Parijs, 1979 (we korten af NA); I. Prigogine en I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Flammarion, Parijs, 1988 (1992) (we korten af TE).

²In het bijzonder: Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology. Postmodern science and the theology of nature*, University of California Press, Berkeley, 1982.

In het derde hoofdstuk tonen we aan dat Leo Apostel een *klassieke* geest gebleven is. Apostel verdedigt een *holisme* dat bedoeld is om het oude ideaal van een volstrekt rationeel universum nieuw leven in te blazen. Ondanks zijn bedoeling is Leo Apostel echter bijzonder boeiend. We begrijpen wat de betekenis kan zijn van een universum dat een *systeem* is bestaande uit subsystemen en wat het kan betekenen de mens in dit geheel in te schakelen.

De lezer zal ondertussen ervaren hebben dat het huidige denken over de natuur heel vaak verwijzingen naar religie en ecologie inhoudt. En inderdaad de natuurbeschouwing slaagt er vaak niet in zich de objectiviteit als *slechts* een aspect, hoewel een *reëel* aspect van de menselijke werkelijkheid, voor te stellen. Ze voegt de mens in de kosmos in en kent die kosmos religieuze eigenschappen toe. Dat is reeds sterk het geval bij mensen als Toulmin en Apostel. En de houding zet zich door in bepaalde hedendaagse ecologische uiteenzettingen. We zullen in hoofdstuk vier de visie van Goldsmith (*deep ecology*) en Kruithof toelichten. Ze zijn beiden *ecocentrisch* en goede vertegenwoordigers van de geschetste houding. Zo laten we een laatste keer de ontoereikendheid van een *objectieve* of *theoretische* opvatting zien — hier zonder het onderscheid te moeten maken tussen klassieke en nieuwe kijk op objectiviteit.

Een belangrijk stuk hedendaagse reflectie over de natuur — volgens ons het meest relevante — zou zo graag zien dat de mens niet langer *eenzaam* is in de kosmos. Ze reageert op de klassieke visie waarbij de mens als een *zuiver subject*, als een *zuivere geest*, *tegenover* de kosmos staat, niet in die kosmos ingevoegd. We menen dat de reactie de bal mislaat. Want in beide gevallen wordt de relatie van de mens tot de kosmos gezien als die van een objectief gegeven tot het objectieve gegeven dat de kosmos is. En dat men de kosmos *religieus* bekijkt, is niets anders dan een menselijke projectie. Men loochent de *leefwereldlijke* mens. Men ontkent de *eigenheid* van die leefwereld. Men begrijpt zelfs niet meer dat ook het *religieuze* aan die leefwereld ontspringt — en ten onrechte op de natuur overgedragen wordt. Duidelijk is dat men geen correcte duiding meer weet te geven van het *antropocentrisme* — dat men dan ook ten onrechte verfoeit.

Gids voor de lezer

Hoofdstukken drie en vier kunnen afzonderlijk gelezen worden. Wie zich voor de ecologische problematiek *stricto sensu* interesseert, kan direct naar hoofdstuk vier gaan.

Dit essay is geen natuurkundig tractaat. De lezer mag zich daarom door de verwijzingen naar Einstein en in het bijzonder naar Prigogine niet laten afschrikken. Er is evenmin voorkennis van fysica of scheikunde vereist. Het boek bespreekt in feite een aantal *filosofische vooropzettingen* van de hedendaagse reflectie over de natuur. We trekken daarbij geen enkel resultaat van

de wetenschap in twijfel. De tekst richt zich dan ook tot zowel de deskundige als tot de leek inzake natuurkennis en natuurfilosofie.

De kern van onze opvatting wordt in hoofdstuk 1 uiteengezet. Wie hier moeilijkheden ondervindt, kan eventueel terug aanknopen door het hoofdstuk over Leo Apostel te lezen of door naar punt 2 van het *Algemeen besluit* te gaan.

Hoofdstuk 1

De kritiek van Merleau-Ponty op het objectieve weten

1 De kritiek op de onpartijdige toeschouwer

De genoemde hedendaagse — kritische — houding aan het adres van de *theorie* wordt bijzonder pregnant door Merleau-Ponty verwoord. We laten hem als eerste aan het woord.

De titel van de belangrijke tekst van Merleau-Ponty “*La science suppose la foi origininaire et ne l’éclaire pas*” uit zijn laatste werk *Le Visible et l’Invisible*¹ (blz. 31 e.v.) maakt duidelijk dat voor Merleau-Ponty de perceptie — ons oorspronkelijke geloof in de wereld — de oorsprong van de kennis, ook van de wetenschappelijke kennis, is. Merleau-Ponty beschrijft de verhouding als unilateraal. De perceptie is inderdaad basis van de wetenschappelijke kennis (en van alle kennis). Het omgekeerde gaat echter niet op. De wetenschap leert ons niets wezenlijks over de *foi origininaire* (de waarneming, de ervaring). Merleau-Ponty wil zeggen dat de waarneming en in het algemeen het staan-in-de-leefwereld *oorspronkelijk* zijn en dat men ze op hun eigen verdiensten moet ondervragen en niet ijlings tot iets anders moet reduceren. Ze zijn onherleidbaar. Wel hebben ze *voorwaarden*. De wetenschap spoort deze — *objectieve* — voorwaarden op. Merleau-Ponty bedoelt dus niet dat de objectieve wetenschap helemaal geen inbreng heeft in het begrijpen van de waarneming. De waarneming (en het leefwereldlijke zonder meer) heeft immers een objectief *soubassement* — dat men kan bestuderen. Maar deze ondergrond *verklaart* de perceptie niet. Hij is dus *alleen maar* voorwaarde.

Merleau-Ponty maakt inderdaad direct duidelijk dat de wetenschap al de problemen wil oplossen door *condities* op te sporen en dit door middel van

¹M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Gallimard, Parijs, 1964.

het innemen van een extern ‘standpunt’. We hebben er elders² herhaaldelijk op gewezen dat de wetenschap — en dat blijft zo, ook al heeft men het hier bedoelde theoretische standpunt opgegeven — inderdaad *condities* opspoot. Even belangrijk is echter in te zien dat die condities vervolgens *verabsoluteerd* worden. Met dit laatste bedoelen we dat de wetenschap de gehele realiteit restloos uit die condities wil trekken of verklaren — of althans dat is het project.

Dat Merleau-Ponty onze opvatting deelt, blijkt uit wat hij aansluitend over het objectieve zegt — dat door de wetenschapsfilosoof als *het ware*, als het enig ware, beschouwd wordt:

“Het ware is het *objectieve*, datgene wat ik heb kunnen bepalen door middel van de maat, of algemener, door middel van de *bewerkingen* die gewettigd worden door de variabelen of door de entiteiten die ik naar aanleiding van een feitenorde heb kunnen bepalen. Dergelijke bepalingen danken niets aan ons contact met de dingen . . . Zo is de wetenschap begonnen met de uitsluiting van al de predicaten die de dingen door onze ontmoeting ermee ontvangen. De uitsluiting is trouwens voorlopig . . .” (VI blz. 31).

Het totalitaire van de wetenschap bestaat in de idee dat men het uitgeslotene, al het ‘subjectieve’ of leefwereldlijke, ‘later’, als de wetenschap voldoende vorderingen zal hebben gemaakt, als bijzonder geval in de objectieve wereld zal weten te integreren. Merleau-Ponty zegt:

“Dan zal de wereld zich over zichzelf sluiten, en, uitgezonderd door middel van datgene in ons dat denkt en wetenschap beoefent, door middel van deze onpartijdige toeschouwer die in ons woont, zullen we delen of momenten geworden zijn van het Grote Object” (VI, blz. 31).

“Datgene in ons wat denkt” is de *outside observer*, de onpartijdige toeschouwer, deze onwereldse knaap, of zuivere geest, of, om met Rudolf Boehm te spreken³ dat *zuivere subjectum*, dat een zuivere onbepaaldheid, een zuiver niets, een entiteit zonder enige inbreng of bepaaldheid is. Wat dus heerst is

²W. Coolsaet, *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1984; W. Coolsaet, *De verkeerde wereld. Opstellen over Ilich, Commoner, Toffler, Kuhn & Feyerabend, Althusser*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1985; W. Coolsaet, *Mens en arbeid. De menselijke verhoudingen en de arbeid in een filosofie van de eindigheid*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1987.

³R. Boehm, *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Het Wereldvenster, Baarn, 1977 (oorspronkelijk, R. Boehm, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974).

het Groot Object, of de Zuivere Objectiviteit zelf. Het eigen lichaam, en de leefwereld in zijn geheel, zijn er onderdelen van. Ze zijn objectieve gegevens als andere. Langs de ene kant staat een zuivere geestelijke substantie, langs de andere kant de zuiver objectieve realiteit.

De zuivere geest is de *kosmotheoros* (VI blz. 32), die zich als een slaaf gedraagt ten overstaan van de objectieve realiteit, er zich aan onderwerpt en zich aanpast. Hij buigt zich voor de objectieve wetten, die hij, o paradox — die alleen door het fenomenologische inzicht in de *constitutie* van de objectiviteit kan worden begrepen — nochtans zelf opgesteld heeft.

Merleau-Ponty gaat als volgt verder. Gedurende twee eeuwen, zegt hij (VI blz. 32), heeft de fysica kunnen geloven dat ze zich beperkte tot het volgen van de articulaties van de wereld en dat het fysisch object *op zichzelf* bestond vóór elke fysica. *Op zich* dus, zonder dat het menselijke kennen het tot stand moest brengen of constitueren. Heden is het de fysica zelf die hierbij vragen stelt, zegt Merleau-Ponty. De fysica zelf is verplicht te erkennen dat de ultieme zijnden relaties zijn tussen de observator en het geobserveerde, dat ze bepalingen zijn die maar zin hebben voor een zekere situatie van de observator. De wetenschapsmens begint dus te ontdekken dat hij gesitueerd en geïncarneerd is, dat hij een perspectief is op een werkelijkheid, die zelf perspectivisch is.

Maar, zegt Merleau-Ponty (VI blz. 32), de ontologie van de *kosmotheoros* blijkt niettemin zo vanzelfsprekend dat de fysicus ermee doorgaat zichzelf als Absolute Geest tegenover het zuivere object te plaatsen. Het brengt mee dat hij hardnekkig tot de waarheden *op zich*, tot de objectieve waarheid, de uitspraken blijft rekenen die de uitdrukking zijn van de solidariteit van al het geobserveerde met de gesitueerde en geïncarneerde fysicus. Vanuit het ideaal van de objectiviteit vat de wetenschap haar uitspraken over zichzelf dan ook zelf als objectieve gegevens op. Dat is echter ongerijmd, zegt Merleau-Ponty:

“De formule die toelaat over te stappen van een werkelijk perspectief op de astronomische ruimten naar een ander [perspectief], en die, daar ze waar is voor alle andere [perspectieven], de feitelijke situatie van de sprekende fysicus overstijgt, overstijgt ze nochtans niet in de richting van een absolute kennis: want ze heeft maar fysische betekenis door het verband dat ze onderhoudt met observaties en door haar inschakeling in een leven van steeds gesitueerd blijvende kennis. Dat levert geen kijk op het universum op. Er is veeleer slechts de methodische praktijk die toelaat gezichtspunten [vues] met elkaar te verbinden die zelf allemaal perspectieven zijn” (VI blz. 32).

Er komt in feite geen *absoluut weten* tot stand. We bereiken niet de ultieme en uitputtende zin van de tijd of van de ruimte. We overvliegen

misschien wel alle gebeurtenissen en alle perspectieven, evenwel slechts door een formule neer te schrijven, door het poneren van een weten dat, op zich genomen, *slechts* weten is, weten zonder realiteit.

Het perspectivisme, zegt Merleau-Ponty, dat aldus de wetenschapsbeoefening binnendringt, zou de idee van een objectief universum niet onaangetaast mogen laten (VI blz. 32). Maar de wetenschapsmens, of de wetenschapsfilosoof, blijft er anders over denken. Het perspectivisme wordt immers *terugvertaald* in de begrippen van de objectieve ontologie — alsof het voor de wetenschap noodzakelijk was om een uitzondering te zijn op de relativiteiten die ze zelf opstelt, alsof ze zichzelf buiten spel moest zetten (VI blz. 32). De wetenschappelijke objectieve ontologie blijft dus gelden. Ze brengt mee dat de vastgestelde relativiteiten zelf als objectieve gegevens aanvaard worden.

Merleau-Ponty verduidelijkt met enkele voorbeelden. Schaalbeschouwingen, zegt hij, zowel het micro- als het macroniveau betreffende, zouden, als men ze ernstig zou nemen, niet al de waarheden van de fysica langs de kant van het ‘subjectieve’ plaatsen — om op die manier de rechten van een ontoegankelijke objectiviteit te redden. Ze zouden veeleer het principe van de kloof tussen het subjectieve en het objectieve in opspraak brengen. Ze zouden in de definitie van het ‘werkelijke’ het contact tussen de observator en het geobserveerde opnemen (VI blz. 33). Wat men integendeel ziet, is dat vele fysici nu eens in de dichte structuur en in de densiteit van de macroscopische verschijnselen, dan weer in de losse of lacunaire structuur van sommige microfysische gebieden argumenten zoeken ten gunste van het determinisme of daarentegen ten gunste van een ‘mentale’ of ‘acausale’ realiteit — in plaats van het gesitueerd zijn van de observator in het geobserveerde en van het geobserveerde tegenover de observator mede in de definitie van de werkelijkheid op te nemen (VI blz. 33). Als de fysici van deeltjes spreken die slechts gedurende een miljardste van een seconde bestaan hebben, is hun eerste gedachte dat ze op dezelfde manier bestaan als de direct observeerbare deeltjes — alleen veel minder langdurig. Het microscopische veld wordt voor een macroscopisch veld gehouden. Alleen is het een veld van heel kleine afmetingen, waarin horizonfenomenen, eigenschappen zonder drager, collectiviteiten of zijnden zonder absolute localisatie in rechte enkel ‘subjectieve verschijnselen’ zijn, die, zo zegt Merleau-Ponty, men in feite tot de interactie van absolute individuen zou moeten kunnen terugbrengen. Men postuleert dus, zegt Merleau-Ponty, dat schaalbeschouwingen niet ultiem zijn, wat betekent dat men op het niveau van het *op zich* blijft denken en dat nog wel uitgerekend op het ogenblik waarop alles erop wijst dat men dat perspectief best zou verzaken.

Merleau-Ponty zegt dan ook dat de fysici *cartesiaans* blijven denken. Nochtans is voor de *praktijk* van de wetenschap, ook bedoeld is de *kennispraktijk*, of het *fysische denken aan het werk*, geen ontologie vereist (VI blz. 34). Het is veeleer de taak van de filosofie om te expliciteren wat de

wetenschap doet. De filosofie ziet hoe het universum van de maten en van de bewerkingen (VI blz. 35), vanuit de geleefde wereld, vanuit de *monde vécu*, geconstitueerd wordt, hoe die ervaring er de bron van is.

Merleau-Ponty verwijst naar *Albert Einstein* — een model van trouw aan het klassieke objectiviteitsbeginsel, een klassieke geest, zegt Merleau-Ponty in *Signes* — die de hier bedoelde ervaring dan ook als ‘psychologie’ afdoet⁴. Merleau-Ponty verduidelijkt als volgt Einsteins bijdrage. Voor Einstein is de ervaring van het gelijktijdige ‘subjectief’, zoals het elkaar snijden van onze eigen perceptieve horizonten en die van de anderen ‘subjectief’ is. Voor Einstein hebben blijkbaar alleen metingen en bewerkingen ontologisch gewicht.

“Men postuleert dat datgene wat is, niet datgene is *waarop we* [als ervarende wezens] *open staan* maar dat het slechts *datgene is dat we kunnen berekenen* [opérer].”

En zo voegt Merleau-Ponty toe, Einstein verbergt niet dat deze zekerheid van een adequatie tussen de bewerkingen van de wetenschap en het Zijn bij hem aan zijn fysica voorafgaat (VI blz. 35–36). Inderdaad, voor zover hij de *situatie* van de kennende mens in het geheel niet constitutief acht, blijft Einstein in het traditionele objectivisme steken.

Wat Merleau-Ponty hier in *Le visible et l'invisible* zegt, overstijgt zijn opvatting in zijn vroege werk niet⁵. Het is in feite de idee dat het perspectivisme van de werkelijkheid geen eigenaardigheid van het waarnemen is, die kost wat kost overstegen moet worden — door middel van het (wetenschappelijke) *denken*. Het is de idee dat kennis van de realiteit betrokkenheid op de realiteit, verstrengeling met de realiteit en aldus een standplaats in die realiteit, veronderstelt. Maar elk standpunt brengt mee dat de werkelijkheid zelf zich tegelijk onttrekt, al was het maar dat ik de plaats zelf waar ik waarneem — mijn ogen, een stuk van mijn lichaam — daardoor onmogelijk zelf kan waarnemen. Dit perspectivisme dat aan de realiteit zelf inherent is, is geen fout van het kennen. Het is de realiteit zelf die erom ‘vraagt’ perspectivisch waargenomen en gekend te worden — wat natuurlijk niet uitsluit dat we onze kennis kunnen uitbreiden en uitdiepen. Het is daarom ook noodzakelijk dat de dingen georiënteerd zijn en dit niet alleen omdat ik, waarnemer, nu eenmaal mijn oriëntatie heb. Ook voor een God zouden de

⁴Vgl. ook A. Einstein, *Relativiteit, speciale en algemene theorie*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1978 (*Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1956), in het bijzonder blz. 93–95.

⁵Wij zweren bij het vroege werk van Merleau-Ponty (*Structure du comportement* en *Phénoménologie de la perception*) eerder dan bij de latere ontwikkelingen die met *Le visible et l'invisible* in de richting van een zijnsfilosofie gaan. Dat hebben we uiteengezet in ons Merleau-Pontyboek, W. Coolsaet, *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken*, 1984.

dingen zich perspectivisch vertonen, ook een God zou ze niet totaal in zijn greep kunnen krijgen. Immers, zoals Husserl zo helder ingezien heeft, het is constitutief voor de reële dingen om slechts ‘fragmentair’ te verschijnen. Een ding dat totaal gegeven zou zijn, zou ophouden een ding te zijn, het is een voorstelling, een idee, of een droom. Of het wordt — tersluiks, dit is, ten onrechte — vervangen door een formule, een mathematische omschrijving. Maar deze laatste is niet het ding zelf, ze is uitsluitend een bepaalde toegang tot een bepaald aspect van het ding. De dingen zijn compact, bestaan uit delen, die elkaar voor onze blik verdringen. Als het ene zichtbaar is, dan juist daardoor het andere niet. Merleau-Ponty verduidelijkt dit mooi aan de hand van een bij uitstek ‘wiskundig’ ding, de cubus. De *reële* cubus laat *nooit* de gelijkheid van zijn zes vierkanten zien. Het is wezenlijk voor de aanwezigheid van de cubus voor onze ogen dat hij ze slechts na elkaar laat zien. Als ik een perfect vierkant voor ogen heb, dan heeft dat tot gevolg dat de andere zijden vervormd, als ruiten, verschijnen. Het is alleen in de berekening dat ik ervan uitga — natuurlijk terecht — dat de zes zijden gelijke vierkanten zijn. De cubus is in onze ervaring reëel aanwezig, maar tegelijk slechts *beperkt* aanwezig. Vandaar ook dat een verruiming van ons kennisveld het denken — met allerlei technieken, ingrepen, instrumenten, zowel logische als technologische — nodig heeft.

Bekijken we bij wijze van illustratie de uiteenzetting die Merleau-Ponty in *Signes*⁶ aan Einstein gewijd heeft. Merleau-Ponty herneemt er de thema’s die we hierboven uiteengezet hebben. Hij maakt dus nogmaals duidelijk hoe het inconsistent is om ‘objectieve kennis’ los te maken van onze *expérience vécue*. De losmaking leidt tot nutteloze paradoxen. Bedoeld zijn hier de vreemde paradoxen betreffende de tijd die in Einsteins denken zo opvallen. Als ze, tot op heden, bijna unaniem aanvaard worden, komt dat omdat velen *theoretisch of objectivistisch* blijven denken — ondanks bepaalde pogingen tot kritiek op het objectivisme. We laten eerst even zien dat het bepaalde wetenschapsfilosofen bloedernstig is als ze beweren dat door Einstein de beleefde ervaringen van de verhouding tussen verleden, heden en toekomst, doorbroken zijn. Vervolgens laten we zien hoe Bergson deze onzin doorprijkt, door ons te doen inzien dat de oorsprong van alle kennis de waarneming of de ervaring is en blijft.

2 Een toepassing: de relativiteitstheorie

2.1 Reichenbach en Capra

We vangen aan met twee duidelijke stellingnamen, een reeds oude, van Hans Reichenbach, een recente, van Fritjof Capra. Reichenbach en Capra zijn

⁶M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Parijs, 1960, blz. 216–225.

vermoedelijk tamelijk willekeurig uitgekozen spreekbuizen van een gangbare opvatting. Het gaat ons in het volgende niet om kritiek op de relativiteitstheorie als fysische theorie. Het gaat, zoals uit het voorgaande ook reeds blijkt, om de *duiding* van die theorie, en dat is een filosofisch probleem. We spreken, zoals ook Merleau-Ponty zelf, als filosoof, niet als fysicus. We zijn trouwens, zoals ongeveer iedereen, volstrekt onbekwaam om de gegrondheid van om het even welke fysische theorie te evalueren. Maar uit ons betoog zal blijken dat iemand als Einstein zijn boekje fel te buiten gaat. Einstein ontpopt zich immers als een fervente verdediger van het *objectiviteitsideaal*. Dat zijn Reichenbach en Capra in niet mindere mate — en hoevele anderen blijven niet hun spoor volgen?

Hans Reichenbach⁷ schrijft in 1951, naar aanleiding van een beschouwing over de tijd, dat uit Einsteins opvattingen volgt:

“dat mensen, die zich met grote snelheid in de wereldruimte zouden bewegen, langzamer oud zouden worden, zodat bijvoorbeeld een van twee tweelingen, die op zo’n reis zou gaan, na zijn terugkeer jonger zou zijn dan de achtergeblevene (hoewel hij natuurlijk dan ook ouder zou zijn als vóór zijn reis). Dit besluit moeten we onvermijdelijk uit Einsteins goed bekrachtigde theorie trekken”.

“Wanneer we eensdaags van de ene planeet naar de andere kunnen reizen, zal het ons heel evident voorkomen, dat mensen die van een lange reis terugkeren, langzamer ouder zijn geworden en daarom jonger zijn dan mensen die oorspronkelijk met hen van gelijke leeftijd waren. Resultaten die de wetenschap op heel abstracte wijze vindt en die vooreerst verlangen dat men oud vertrouwde overtuigingen opgeeft, worden vaak voor latere generaties tot evidente gewoonten”.

“Wetenschappelijke onderzoeken hebben tot een interpretatie van de tijd geleid, die ver afwijkt van alledaagse ervaringen. Wat we als de stroom van de tijd ervaren, blijkt van gelijke betekenis te zijn als causale gebeurtenissen die het fundament van onze wereld zijn. De structuur van deze causale reeksen is gebleken veel ingewikkelder te zijn als de onmiddellijke observatie van de tijd ons kan leren — tot eensdaags, met de verovering van de planetenruimte, de tijd van het dagelijkse leven even ingewikkeld zal zijn als de tijd van de huidige theoretische wetenschap. Wel

⁷H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley en Los Angeles, 1951 (we citeren uit de Duitse uitgave: *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig, 1968, blz. 174, blz. 177–178).

ziet de wetenschap van de gevoelsinhouden af, om met zuivere logische analyse te kunnen werken; anderzijds opent ze echter ook nieuwe mogelijkheden, die ons misschien eensdaags nooit voordien beleefde gevoelens zullen schenken”.

Is het verwonderlijk dat op basis van dergelijke onzin de wetenschapsfilosofie tot de irrationele uitspraken van iemand als Fritjof Capra leidt⁸? Capra heeft het trouwens opnieuw over onze beroemde tweelingen.

Tijdsintervallen, zegt hij, zijn afhankelijk van het referentiekader. Als de snelheid gaat toenemen dan betekent dat

“dat bewegende klokken langzamer gaan lopen; de tijd gaat langzamer. Dat geldt voor klokken van alle mogelijke soorten: mechanische klokken, atoomklokken, of zelfs de menselijke hartslag. Als één partner van een tweeling een snelle rondreis door de ruimte zou maken, dan zou hij, als hij weer thuis was, jonger zijn dan z'n broer, want al zijn 'klokken' — hartslag, zijn bloedsomloop, zijn hersengolven, etc. — zouden tijdens zijn reis langzamer gaan; tenminste, gezien vanuit de waarnemer die op de aarde achterbleef. De reiziger zelf zou natuurlijk niets ongewoons waarnemen, maar bij zijn terugkeer zou hij plotseling merken, dat zijn tweelingbroer een stuk ouder was geworden. Deze 'tweeling-paradox' is misschien wel de beroemdste paradox van de moderne fysica. Hij is de inzet van verhitte discussies in wetenschappelijke tijdschriften en sommige daarvan vinden nog steeds voortgang; een sprekend bewijs voor het feit, dat ons normale begripsvermogen niet goed in staat is de werkelijkheid, zoals de relativiteitstheorie die beschrijft, te hanteren”.

Volgens Reichenbach, volgens Capra, zouden we in naam van de 'logische analyse', in naam van de wetenschap, de waarheid van iedere dag moeten opofferen. Dat we ervaren dat heden, verleden en toekomst onomkeerbaar zijn, zodat verleden steeds verleden blijft, en de toekomst steeds op zich laat wachten, op hun plaats in de tijdsopvolging, dat zouden we uit ons geheugen en uit ons denken moeten schrappen. De natuurlijke ervaring zou dus slechts schijn zijn. Onze zintuiglijkheid en lichamelijke ervaring zijn dan natuurlijk geen oorsprong van waarheid. Alleen de 'logische analyse' bezit de waarheid. Als de verklaringen van de wetenschap in strijd geraken met de ervaringen van lichamelijke en zintuiglijke mensen, moeten deze laatste maar hun 'lichamelijke en gesitueerde' kijk op de dingen opgeven. Wel eigenaardig voor in het bijzonder logisch-positivisten die steeds bij de 'feiten' zweren.

⁸blz. 164–165.

Wij menen integendeel dat onze lichamelijke en onze zintuiglijke grondgegevens zijn, dat ons gesitueerd en perspectivisch bestaan fundament van kennis is. De objectieve wetenschap lijkt het moeilijk te hebben dat te aanvaarden. De wetenschap zweert immers bij *objectiviteit* en hieronder verstaat ze een werkelijkheid die van alle ‘subjectiviteit’ gespeend is.

Hoe komen Reichenbach, Capra, en anderen, ertoe de genoemde paradox te aanvaarden? Van waaruit wagen ze zich aan de wildste *science fiction* — het uit elkaar jagen van de tijd van de ene mens ten overstaan van die van een andere? Merleau-Ponty wijst er op dat de oorzaak hun geloof in een objectieve werkelijkheid zelf is. We volgen hem even in een uiteenzetting in *Signes*. Merleau-Ponty doet er beroep op Bergson⁹ die in zijn *Durée et simultanéité*, uit 1922, er al op gewezen had dat Einstein het belang van de waarneming onderschat. Maar eerst laten we Bergson zelf aan het woord.

2.2 Bergson

In zijn omstreeks 1905 ontwikkelde relativiteitstheorie moet Einstein het begrip van een absolute gelijktijdigheid — gangbaar in de fysica tot dan toe — opgeven. Hij houdt rekening met de beperkte snelheid van het licht dat immers een bepaalde tijd nodig heeft om tot een waarnemer door te dringen¹⁰. We moeten bij het verkrijgen van informatie rekening houden met dit feitelijke en toevallige gebeuren, dat daarenboven de informatie bij voorbaat beperkingen oplegt. Reeds bij geluid kennen we iets dergelijks. Een donderslag slaat later in dan we door het zien van de bliksem zouden vermoeden. We stellen echter dat het zien van de bliksem met de bliksem zelf gelijktijdig is, terwijl het horen achternaht. “Het is echter niet mogelijk om bij zeer grote afstanden het licht en zijn beperkte afstand nog weer af te meten naar een andere, empirische maatstaf” (Van Peursen, o.c. blz. 113). Nu kan men, zegt Van Peursen, een taal construeren, waarin men de lichtsnelheid vergelijkt met een absolute in het denken geconstrueerde ‘gelijktijdigheid’. In het kader van die taal kan men dan gewagen van tijd die inkrimpt of die zich uitbreidt, waarbij de uurwerken dan trager of sneller lopen.

We kunnen nu naar Bergson overstappen. Hij schrijft:

“We hebben het gezegd, maar we kunnen het niet genoeg herhalen: de vertraging van de uurwerken door hun verplaatsing, is, in de theorie van de Relativiteit, precies even werkelijk

⁹H. Bergson, *Mélanges*, P.U.F., Parijs, 1972. We zullen citeren uit de Appendice I (le voyage en boulet), tekst uit 1923, blz. 216–225.

¹⁰Vgl. C.A. Van Peursen, *Feiten, waarden, gebeurtenissen*, W. de Haan, Hilversum/J.M. Meulenhoff, Amsterdam, 1965, hoofdstuk V, blz. 97 e.v.

als de verkleining van de voorwerpen door de afstand. De verkleining van de voorwerpen die zich verwijderen, is een middel voor het oog om hun verwijdering te meten. De vertraging van het zich verplaatsende uurwerk is een middel voor de theorie van de Relativiteit om de verplaatsing te noteren: deze vertraging meet in zekere zin de afstand, in de schaal van de snelheden, tussen de snelheid van het mobiele systeem waaraan het uurwerk vastgemaakt is, en de snelheid, verondersteld nul, van het verwijzingsstelsel dat per definitie onbeweeglijk is; het gaat om een perspectief effect. Zoals, wanneer we ons naar het in de verte verwijderde voorwerp begeven, wij het in ware grootte waarnemen en dan het object dat we verlaten verkleind zien, zo zal ook de fysicus, als hij van het ene systeem naar het andere overgaat, steeds dezelfde tijd aantreffen in de systemen waarin hij geïnstalleerd zal zijn en die hij hierdoor onbeweeglijk zal hebben gemaakt, maar zal hij ook steeds, volgens het perspectief van de Relativiteit, tijden moeten toekennen die altijd min of meer vertraagd zijn aan de systemen die hij zal hebben verlaten en die hij hierdoor juist mobiel maakt met min of meer aanzienlijke snelheden. Als ik nu over een in de verte verwijderd personage dat door de afstand tot de gestalte van een dwerg gereduceerd is, zou redeneren als over een werkelijke dwerg, dit is, als over een wezen dat dwerg zou zijn en zich als dwerg zou gedragen daar waar het is [in de verte], dan zou ik tot paradoxen of tot contradicties komen: als dwerg is hij 'fantasmatisch', de vermindering van zijn gestalte is slechts de notering van zijn afstand. Niet minder paradoxaal zullen de gevolgen zijn als ik tot werkelijk uurwerk dat een bepaald uur voor een werkelijke observator aanduidt, het volledig ideële, het fantasmatische uurwerk verhef, dat in het perspectief van de Relativiteit het uur aangeeft van het systeem dat in beweging is. Mijn verwijderde personages zijn wel werkelijk, maar als werkelijke personages behouden ze hun grootte: het is als dwergen dat ze fantasmatisch zijn. Zo ook zijn de uurwerken die zich ten opzichte van mij (die niet beweeg) verplaatsen, werkelijke uurwerken; maar als werkelijke uurwerken lopen ze zoals de mijne en duiden ze hetzelfde uur aan als het mijne: voor zover ze trager lopen dan het mijne en een verschillend uur aanduiden, worden ze fantasmatisch, zoals de tot dwergen ontaalde personages".

Voor wie deze tekst nog niet helder genoeg vindt, verduidelijkt Bergson op de volgende wijze:

“Veronderstel dat Pierre en Paul, beiden van normale grootte,

samen aan het praten zijn. Pierre blijft waar hij is, naast mij; ik zie hem en hij ziet zichzelf in ware grootte. Maar Paul verwijdert zich nu en neemt, in de ogen van Pierre en in mijn eigen ogen, de afmeting van een dwerg aan. Als ik nu, wanneer ik ga wandelen, aan Pierre denk als aan een mens van normale gestalte, en aan Paul als aan een dwerg, als ik aan Paul de gestalte van een dwerg laat, wanneer ik me inbeeld dat hij bij Pierre teruggekeerd is en het gesprek hernomen heeft, dan zal ik noodzakelijkerwijs tot absurditeiten of tot paradoxen komen: ik heb het recht niet Pierre die normaal gebleven is, in verband te brengen met Paul die dwerg geworden is, te veronderstellen dat de laatste met de eerste kan praten, hem kan zien, hem kan horen, om het even welke handelingen kan stellen, want Paul, als dwerg, is slechts een voorstelling, een beeld, een schim. Nochtans is het precies dat wat de voorstander en de tegenstander van de Relativiteitstheorie deden in de discussie aan het *Collège de France* in Paris 1922 over de gevolgen van de beperkte Relativiteit”.

De ene wilde de volmaakte coherentie van de mathematische theorie handhaven, maar hield dan de paradox over van de veelvuldige en de werkelijke tijden, “alsof men zou hebben gezegd dat Paul, bij Pierre terug, in dwerg zou zijn veranderd”. De andere wilde klaarblijkelijk de paradox uit de weg gaan, maar zou hem maar hebben kunnen ontlopen door Pierre als een werkelijk wezen op te vatten en door in de dwerg geworden Paul een schim te zien, dit is “door een onderscheid te maken dat niet meer thuishoort in de mathematische fysica, maar in de filosofie” — en bedoeld is klaarblijkelijk: een onderscheid dat beroep doet op de waarneming zoals die bij zintuiglijke, lichamelijke mensen hoort.

“De waarheid is dat de paradox verdwijnt als men het onderscheid maakt dat zich opdringt. De theorie van de Relativiteit blijft intact bij een onbepaalde veelvuldigheid van fictieve Tijden en een enkele werkelijke Tijd”.

2.3 Bergson en Merleau-Ponty

Merleau-Ponty is allicht de enige (of toch de eerste) die het belang van Bergsons uiteenzetting ingezien heeft. We begrijpen hoe Bergson in feite het geloof in de objectiviteit, in het poneren van een realiteit *op zich*, doorprijkt, en hoe hij dat doet door de *waarneming*, de gesitueerde toegangsweg tot de dingen, centraal te stellen en het denken in feite als een instrument voor die waarneming op te vatten, in tegenstelling tot de theoretische traditie voor dewelke ‘de logische analyse’ alleenzalmakend is.

Recapituleren we nog even met behulp van Merleau-Ponty in *Signes*. Bergson stelde voor het onderscheid te maken tussen fysische waarheid en waarheid zonder meer, zegt Merleau-Ponty. Men moet zelfs verdergaan, meent Merleau-Ponty, men moet stellen dat de fysische waarheid slechts een specifieke ‘methodische praktijk’ is. Dan moeten we niet langer twee (onafhankelijke) soorten waarheden onderscheiden. Als, zegt Merleau-Ponty (*Signes*, blz. 246), in de vergelijkingen van de fysicus, een bepaalde variabele, die men gewoonlijk de ‘tijd’ noemt, omdat ze verlopen tijden berekent, solidair verschijnt met een verwijzingsstelsel waarin men zich plaatst, zal niemand aan de fysicus het recht ontzeggen om te beweren dat de tijd zich verwijdt of inkrimpt, naargelang men hem hier of ginds beschouwt. Maar het gaat hier dan niet meer om de tijd die we ervaren, of die we vóór elke fysica waarnemen — de enige die opeenvolging, wording, duur, is. In het veld van de waarneming zijn er gelijktijdige gebeurtenissen. We zien andere waarnemers waarvan het veld gedeeltelijk het onze overlapt. We verbeelden ons ook andere waarnemers waarvan het veld gedeeltelijk samenvalt met dit van de voorgaande. Zo komen we ertoe onze idee van gelijktijdigheid uit te breiden zover als we maar willen. Er is een unieke tijd voor iedereen, een enkele universele tijd (blz. 246). De berekeningen van de fysicus veronderstellen deze ene tijd. Wanneer hij zegt dat de tijd van Pierre verwijdt is of ingekrompen is op het punt waar Paul zich bevindt, drukt hij helemaal niet uit wat Paul beleeft, die al de dingen vanuit zijn gezichtspunt waarneemt en geen reden heeft om de tijd die in hem en rondom hem verloopt, op een andere manier te ervaren als Pierre de tijd ervaart. De fysicus geeft ten onrechte aan Paul het beeld dat Pierre zich vormt van de tijd van Paul (blz. 247). Hij verheft de gezichtspunten van Pierre waarmee hij zich identificeert tot het absolute. Hij veronderstelt zichzelf als absolute toeschouwer van de gehele wereld. Hij doet datgene, zegt Merleau-Ponty, wat men zo graag aan de filosofen verwijt. Hij spreekt van een tijd die van niemand is — een mythe (blz. 247). De fysicus meent elk lichamenlijk of geïncarneerd standpunt te kunnen overstijgen, hoewel alleen een werkelijk perspectief hem kennis kan bezorgen. Hij meent dat de visie van Pierre op Paul en de visie van Paul op Pierre (gezien vanuit Pierre), of alles omgekeerd, op gelijke voet staan en verwisselbaar zijn. Ze zijn inderdaad alle — uitgenomen het werkelijke perspectief van Pierre — even objectief, dit is, ze zijn in feite *fictief* of ze zijn alleen *formele* instrumenten. De fysicus meent werkelijke kennis te verkrijgen zonder een werkelijk standpunt te moeten innemen, en des te meer kennis te kunnen opdoen in de mate waarin hij zijn ‘subjectiviteit’ buitensluit. De fysicus nivelleert zijn kennis tot verwisselbare formules, die nochtans slechts kennis opleveren als hij beslist ergens werkelijk post te vatten. In feite privilegieert hij noodgedwongen zijn eigen standpunt, van waaruit hij zijn metingen verricht. Tegelijk echter meent hij gelijktijdig overal en nergens te staan.

In feite verhindert de veelvuldigheid van de tijden die binnen de relativi-

teitstheorie voorkomt, de eenheid van de werkelijke tijd niet. Ze veronderstelt veeleer die eenheid — mijn waarneming met haar veld dat ruimte laat aan de waarnemingen van anderen met hun veld — zoals de vermindering van de grootte met de afstand aantoont dat het personage zijn eigen grootte heeft. De wereld, zegt Merleau-Ponty, is datgene wat vóór alle objectiviteit, en tegen het objectieve weten in, in onze omgang ermee en in onze omgang met elkaar, tot stand komt. De wereld is vastgeknoopt aan ons perspectief. Hij is ‘subjectief’. De fysische tijden moet men interpreteren als wiskundige uitdrukkingen — binnen een specifieke praxis, waarvan we de betekenis in verband moeten brengen met het perspectief van zintuiglijke wezens. Einstein daarentegen, en met hem Reichenbach en Capra, en nog anderen, zweren bij het traditionele objectieve weten. Ze nemen de paradoxen — zoals de vernietiging van de zin van de toekomst — er op de koop toe bij, hoewel juist hier het failliet van het objectiviteitsideaal blijkt, en hoewel, omgekeerd, het stelling nemen in de werkelijke tijd de paradoxen tot verdwijnen brengt, zonder de relativiteitstheorie als bruikbare theorie te ondergraven. Het universum van de maten en de bewerkingen wordt vanuit onze geleefde wereld geconstitueerd. De leefwereld is de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde — ook voor de objectiviteit in de zin van de kennis van de dingen zoals ze buiten of los van de leefwereld bestaan. Voor Einstein en consorten is de ervaring ‘psychologie’, reële kennis wordt uitsluitend door middel van meting tot stand gebracht. De wetenschap, zegt Reichenbach, wijkt ver af van de alledaagse ervaringen. De realiteit wordt ontsloten door middel van ‘logische analyse’. Maar ze vervangt in feite de enige realiteit waarover we het ooit kunnen hebben, de beleefde realiteit die aan onze lichamen en zintuigen vastgehaakt is.

De uiteenzettingen van Einstein die Bergson en Merleau-Ponty viseren, zijn die van de beperkte relativiteit. Einstein heeft zijn beschouwingen *veralgemeend*. De beide theorieën lijken experimenteel *geverifieerd* te zijn. Zonder ons over de gegrondheid van welke fysische theorie of experimentatie ook uit te spreken, durven we toch stellen dat wellicht alleen de *bruikbaarheid* van de theorie onomstootbaar vaststaat. We hebben er alle belang bij deze *bruikbaarheid* niet met *waarheid* te verwarren. Gelukkig maar dat niets ons daartoe verplicht. En alleen door de verwarring *niet* te maken, kunnen we de besproken paradoxen vermijden.

2.4 Prigogine over de tijd

Zoals Merleau-Ponty noemen ook Prigogine en Stengers in hun toonaangevend boek *La nouvelle alliance*, Einstein een *klassieke geest*. Bedoeld is dat Einstein vast is blijven zitten aan de vooropzettingen van de visie van Descartes en Newton, ondanks zijn invoering van de tijd als vierde dimensie. Maar in feite, zo zeggen Prigogine en Stengers, *elimineert* Einstein de tijd:

“Het is wel degelijk Einstein die met de grootste kracht de ambitie incarneert om de tijd te elimineren” (blz. 274). Einstein erkent de onomkeerbaarheid van de tijd niet. Hij ‘combineert’ deze ambitie met zijn weigering om de *waarneming* en de *leefwereldlijke ervaring* ernstig te nemen. Prigogine en Stengers verwijzen zelf ook naar de beroemde — maar onvruchtbaar gebleven — discussie tussen Bergson en Einstein te Parijs in 1922. Zoals we uiteengezet hebben, pleitte Bergson er tegen Einstein voor de ene leefwereldlijke of beleefde tijd, die de reële tijd is in de ene reële wereld.

Prigogine en Stengers zijn de meest recente bevestiging die we kennen van het gelijk dat Bergson blijkbaar in zijn discussie met Einstein had.

“Men leze het antwoord van Einstein: hij verwerpt zonder appèl, ... ‘de tijd van de filosofen’, zeker als hij was dat geen enkele ervaring datgene kan redden wat de wetenschap ontkent” (blz. 275).

Prigogine en Stengers menen¹¹ dan ook vanuit hun reflecties op het bestaan van instabiele dynamische processen het recht te hebben de *universele tijd* van Bergson — die geen andere kan zijn dan de waargenomen of ervaren tijd — te rehabiliteren. Hun betoog houdt in dat het begrip gelijktijdigheid vasthangt aan de observator (la notion de simultanéité devient relative à l’observateur) (blz. 199). Hun besluit luidt:

“In tegenstelling tot wat lijkt voort te vloeien uit de beperkte relativiteit, bestaat dus een universele tijd die vertrekt vanuit de observatie van een relativistisch fysisch verschijnsel [hier de verspreiding van een golf]” (blz. 202). “Zo blijkt dat de introductie van instabiele dynamische processen toelaat de fundamentele idee van Einstein van meervoudige tijden die aan verschillende observatoren vastgemaakt zijn, te verzoenen met het bestaan van een universele wording die door Bergson verdedigd wordt” (blz. 202).

3 Merleau-Ponty en Prigogine-Stengers

Het komt ons dus voor dat het standpunt van Merleau-Ponty in hoge mate met dit van Prigogine en Stengers in overeenstemming is. Hoewel we pas in het volgende hoofdstuk op het denken van deze laatsten ingaan, wijzen we hier toch op enkele frappante parallellen. Het is merkwaardig hoe vanuit de wetenschappelijke hoek zelf toenadering tot een fenomenologische filosofie

¹¹I. Prigogine en I. Stengers, *Entre le temps et l’éternité*, Flammarion, Parijs, 1988, 1992, blz. 195 (appendice 1).

mogelijk blijkt. Het gaat over het statuut van de waarnemer, het belang van het *gebeuren*, en dit alles, als vanzelfsprekend, in het kader van de bevestiging van de tijd, die uiteraard *onomkeerbaar* is.

Prigogine en Stengers verzetten zich — reeds in hun *Nouvelle alliance* — tegen de eliminatie van de tijd in de (klassieke) fysica. De tijd, zeggen ze, is niet iets louter fenomenaaals, iets van de aard van de menselijke subjectiviteit, zoals klassieke geesten, onder andere, Einstein, dachten. Het verschil tussen verleden en toekomst is volgens Prigogine en Stengers werkelijk (TE blz. 11). Er is in de realiteit zelf zo iets als een *voor* en een *na*. Er is dus nieuwigheid. De pijl van de tijd hoort tot de realiteit zelf. Dat impliceert dat men de *verschijnselen*, uiteindelijk de ervaring, de waarneming, de *évidence phénoménologique* (TE blz. 11) — weer ernstig moet nemen. Het is werkelijk een omkering van het denken ten overstaan van de klassieke fysica.

Dat heeft enkele belangrijke implicaties. Er zijn weer *gebeurtenissen*. De realiteit wordt weer gekend binnen een *tijdshorizon* — maar die niet *onbeperkt* is. Dat betekent dat we niet eindeloos kunnen *voorspellen* of ter kennis nemen. En dat ligt niet aan onze onvolmaaktheid. Er is dus niet, zeggen onze auteurs, “een contingente onwetendheid die door een betere kennis zou kunnen worden overstegen” (TE blz. 81). We moeten veeleer stellen dat het de realiteit zelf is die eindig is. Ze is namelijk een *gebeuren*, en, zo stellen we, daarom *contingent*. Prigogine en Stengers keren de verhoudingen zoals ze in de klassieke fysica opgevat worden om. De wetenschappelijke objectiviteit, zeggen ze (TE blz. 40), heeft geen zin als ze erop neerkomt de betrekkingen die we met de wereld onderhouden illusoir te maken, het weten dat ons toelaat de verschijnselen begrijpelijk te maken te verdoemen tot alleen maar iets ‘subjectiefs’, iets ‘empirisch’ of ‘instrumenteels’. Einstein zegde dat het feit dat de wereld zich als begrijpelijk openbaart een onbegrijpelijk wonder is. Maar dat het begrijpen van de wereld, zo zeggen Prigogine en Stengers, ertoe komt datgene te ontkennen wat het mogelijk maakt, dat is helemaal geen wonder maar een absurditeit.

Moet het verwonderen dat Prigogine en Stengers beroep doen op het beroemde beeld van Kant¹². De duif — Plato, die hier staat voor de zuivere rede zelf — zou kunnen wensen in haar vlucht naar de hemel van de zuivere ideeën de weerstand van de lucht niet te moeten ondervinden (TE blz. 177). Het is duidelijk dat deze wens om de beleefde ervaring — de weerstand van de lucht — uit te schakelen de kennis zelf moet ondermijnen.

Laten we nog wat dieper boren. De eliminatie van de tijd en van het *gebeuren*, zeggen Prigogine en Stengers, en als correlaat, van een observator — is in het klassieke denken noodzakelijk om tot een volstrekt zeker weten

¹²Kants beeld van de duif (K.r.V., A 5, B 9) wordt vaak aangehaald door Rudolf Boehm, onder andere in zijn *Kritiek der grondslagen*. Het is een prachtige veraanschouwelijking van een filosofie van de eindigheid.

te kunnen komen. Dat impliceert een gelijkschakeling van oorzaak en effect, zoals Leibniz die gewild heeft. Leibniz' principe van de voldoende grond houdt immers de equivalentie in van de 'volle' oorzaak en van het 'gehele' effect (TE blz. 26, blz. 76). Pas zo is er omkeerbaarheid denkbaar tussen wat verloren gaat en wat geschapen wordt, pas zo is de tijd niet langer een bedreiging voor het weten. Pas zo kan de observatie door *berekening* vervangen worden. En inderdaad Leibniz' principe van de voldoende grond staat hier vermoedelijk voor de algemeen gangbare (traditionele) opvatting van hoe de relatie tussen een oorzaak en haar effecten moet worden begrepen. Zoveel is duidelijk dat alvast Hegel tussen een oorzaak en een effect geen verschil vermocht te zien, dat ze in zijn ogen hetzelfde waren. En verhelderend is dat ook voor Hegel de tijd niet bestaat.

Het principe van de voldoende grond, zeggen Prigogine en Stengers, leek de onafhankelijkheid te waarborgen van het object ten overstaan van diegene die het observeert (TE blz. 176).

“De gelijkheid tussen oorzaak en effect betekent dat de definitie niets heeft laten ontsnappen dat voor het gedrag van het object pertinent zou kunnen zijn en niets heeft van een willekeurige keuze. Correlatief is het op de onafhankelijkheid van het object ten overstaan van het subject dat vele fysici, in navolging van Einstein, het begrip van de ‘fysische realiteit’ gefundeerd hebben. Dergelijke realiteit staat, het is evident, in tegenstelling tot de realiteit van de beleefde ervaring, in de zin van Bergson en van de fenomenologen. Ze staat ook in tegenstelling tot de realiteit die we aan de andere mensen toekennen, die geen functie is van hun onafhankelijkheid ten overstaan van ons, maar van de relaties die we ermee kunnen hebben” (TE blz. 176).

We merken de convergentie tussen het denken van Merleau-Ponty (of van een belangrijk stuk fenomenologie) en dit van Prigogine en Stengers. Ze laat vermoeden dat Prigogine en Stengers in nog andere opzichten voor ons relevant kunnen zijn. In het volgende hoofdstuk laten we dat inderdaad zien. Wel is het zo dat we — zoals hierboven ook al aangekondigd werd — er moeten op wijzen dat Prigogine en Stengers tot op zekere hoogte vast blijven zitten aan het *objectiviteitsideaal* (hoewel niet meer in de strikt ‘klassieke’ zin van de duiding van dit ideaal).

Hoofdstuk 2

Prigogine en Stengers over het nieuwe verbond

1 Inleiding

Uit onze uiteenzetting zal onmiddellijk (nogmaals) blijken dat Prigogine en Stengers in de lijn van Merleau-Ponty denken, hoewel tegelijk duidelijk zal worden dat ze in een belangrijk opzicht *theoretisch* of *objectief* blijven. Ze blijven namelijk de *grondbetekenis* van *objectiviteit* of *theoria* bevestigen, wat betekent dat ze van de *leefwereld* abstractie blijven maken. Het gevolg moet zijn dat er in hun ogen slechts een enkel objectief universum is, waarin de *leefwereld* ingevoegd is. De *leefwereld* heeft dan geen eigen substantie of consistentie. Prigogine en Stengers kunnen hiervoor op Merleau-Ponty zelf steunen, — en ze doen dat ook — op zijn late denken namelijk, waarin duidelijk wordt dat Merleau-Ponty zich in feite nooit helemaal van het ideaal van de *zuivere theorie* heeft weten los te rukken. Onze kritiek zal evenwel vooral Prigogine en Stengers betreffen — gezien ons thema uitdrukkelijk de huidige filosofische opvattingen over de natuur is¹. Prigogine en Stengers zijn niet de enigen die er een ‘gecorrigeerde’ objectiviteitsopvatting op nahouden. We laten dat zien door enkele keren het boek van Stephen Toulmin over kosmologie in het gesprek te betrekken².

¹Onze kritiek op Merleau-Ponty’s late filosofie is te vinden in ons boek W. Coolsaet, *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van het denken van Merleau-Ponty*; W. Coolsaet, “De late filosofie van Merleau-Ponty (commentaar bij en reflecties op L’entrelacs — le chiasme)”, *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte*, jg. 74 (1982), blz. 99–115.

²Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*, 1982.

2 Reactie op het klassieke fysica-denken

Het huidige denken, zeggen Prigogine en Stengers, wijst de vooropzettingen van Descartes en van Newton af. Deze traditionele visie houdt in dat de natuur een automaat is, onderworpen aan mathematische wetten die het gehele gebeuren, ook het toekomstige, volkomen vastleggen. De *formule* van het universum lijkt mogelijk. De wereld lijkt eenvoudig. De complexiteit ervan is slechts schijnbaar (NA blz. 27). De huidige wetenschapsfilosofie daarentegen, zeggen ze, beschrijft een realiteit die de mens in de wereld situeert en die de openheid van die wereld, *l'ouverture de ce monde*, impliceert (NA blz. 10). De wetenschapsmens staat in principe niet als externe toeschouwer buiten het schouwspel dat hij bestudeert. Hij maakt er zelf deel van uit. Er is geen *extra-territorialiteit* meer, zoals in de mechanistische visie (NA blz. 23). Het gaat, zeggen Prigogine en Stengers, om een echte *metamorfose van de wetenschap* (ondertitel van het boek). Ze spreken daarom van een nieuwe alliantie, een nieuw verbond, tussen de mens en het universum en ze contrasteren hun opvatting met die van Jacques Monod, die meent dat het oude verbond verbroken is, dat de mens eindelijk beseft dat hij alleen staat in de onmetelijke onverschilligheid van het universum waaruit hij per toeval opgerezen is. Jacques Monod wijst hiermee het oude verbond af, dat hij animistisch noemt (NA blz. 296)³. Prigogine en Stengers geven Monod gelijk in zijn afwijzing van die animistische wereld, die doelgericht, statisch en harmonieus is. De natuur is niet voor ons gemaakt, schrijven ze, en ze staat niet te onzer beschikking (NA blz. 296). Prigogine en Stengers vinden weliswaar dat de gedachte van Jacques Monod de uitdrukking is van een voorbijgestreefde *klassieke* kijk op de natuur. Volgens hen is de mens niet langer een vreemdeling in het universum. Bedoeld is blijkbaar dat in de klassieke duiding de communicatie met de natuur uitgesloten lijkt, dat we niet uit het contact met de natuur kunnen leren wie we zijn en met welk recht we aan de ontwikkeling van de realiteit deelnemen (NA blz. 10). Het boek van Prigogine en Stengers is trouwens bedoeld als een reactie op de klassieke visie — die ze *tragisch* noemen.

Het werk van Prigogine en Stengers staat in de lijn van het laatste denken van Toulmin. We tonen dat kort aan. Toulmin verzet zich in het hoofdstuk *Death of the Spectator* van zijn *The Return of Cosmology* tegen het

³J. Monod schrijft hierover in zijn belangrijke boek *Le hasard et la nécessité*, 1970 (Nederlandse vertaling, J. Monod, *Toeval en onvermijdelijkheid. Proeve van een natuurfilosofie van de moderne biologie*, A.W. Bruna & zoon, Utrecht/Antwerpen, 1971). De passage over het animisme is te vinden op bladzijde 37 e.v. De aansluitende tekst is een snijdende kritiek op het hegelianisme in het marxisme (zeg maar de dialectiek van Engels) en in een zelfde adem op het darwinisme van iemand als Spencer, die een doelgerichte “onbekende en onkenbare kracht” (blz. 40) in het universum projecteert en daardoor een vals antropocentrisme propageert.

verabsoluteren van *objectieve* of *theoretische* kennis, die van de mens een zuivere toeschouwer maakt, die buiten het schouwspel staat, en het overschouwt, een *theoros*, die, om met Heidegger te spreken, van de wereld een beeld — een *Weltbild* — maakt (blz. 238). “We hebben niet langer meer de keuze om zuivere toeschouwers te zijn, we zijn allemaal, willens nillens, handelenden bij alles dat we waarnemen” (blz. 238). Toulmin associeert het streven naar objectief weten met Descartes en het cartesianisme (dat echter eveneens voor Newton bepalend is) — hoewel hij — terecht — het cartesianisme zelf nog in de oudere idee van de (Griekse) *theorie* ziet wortelen. Hij ziet er een dualisme in. En inderdaad, dat de geest als een ‘zuiver subject’ (zo zouden we zeggen) buiten de realiteit staat, maakt er een afgescheiden, reflecterende toeschouwer van. Toulmin stelt de objectieve of theoretische ingesteldheid gelijk met wiskunde en experiment (blz. 240). Ze staat haaks op een subjectief, persoonlijk of particulier standpunt (blz. 241).

We zullen zien dat de uitgangspositie van Prigogine en Stengers — evenals die van Toulmin — vol impliciete vooropzettingen steekt. Ze *blijft* volgens ons *objectivistisch* of *theoretisch* — ondanks bepaalde duidelijk sympathieke kanten. Hoe relevant de amendementen die ze aan het klassieke wetenschapsbeeld aanbrengen ook zijn, Prigogine en Stengers en Toulmin blijven blijkbaar zweren bij een type van relatie van de mens met de realiteit dat de mens zijn ‘plaats’ moet toewijzen, in *the overall scheme of things*, zoals Stephen Toulmin het zegt. Duidelijker dan Prigogine en Stengers situeert Toulmin de mens in het universum. Hij bedoelt de (moderne) mens op zijn plaats te zetten. Hij heeft ecologische bedoelingen. De natuur wordt voor hem iets dat *intrinsieke waarde* heeft en de religieuze of theologische dimensie is present.

Het is te vroeg in onze weergave van het denken van Prigogine en Stengers en van Toulmin om het “nieuwe verbond” dat ze op het oog hebben — ook Toulmin zou van dit nieuwe verbond kunnen spreken — te duiden. We moeten eerst ingaan op hun idee van dialoog van de mens met de natuur. We zullen onze auteurs verregaand kunnen bijtreden — zonder echter hun conclusies te delen.

3 De constitutie van de wetenschappelijke houding

De wetenschap, zeggen Prigogine en Stengers, is een poging tot communicatie met de natuur, een dialoog *où se dégageant peu à peu questions et réponses* (NA blz. 11). Deze experimentele dialoog heeft twee dimensies: *comprendre* en *modifier* (NA blz. 11). De experimentatie veronderstelt niet alleen de getrouwe observatie van de feiten maar ze vereist eveneens een interactie tussen theorie en praktische manipulatie, ze impliceert een echte strategie. Men moet de natuur provoceren, op ondubbelzinnige wijze doen zeggen of

ze al of niet met de theorie in overeenstemming is (NA blz. 11).

Toulmin zegt het nauwelijks anders. Hij onderscheidt twee vormen van kennis. Hij contrasteert de theoretische ingesteldheid met een kennis die typisch is onder mensen, waarbij de partners op elkaar inwerken, met elkaar in samenspraak zijn, in een interactie die voor dat kennen constitutief is. We observeren de dingen, maar de dingen observeren ons niet. Bij de mensen staat het anders. De mensen beïnvloeden elkaar voortdurend. Als we de objectieve kennis *veracious* noemen, dan kunnen we zeggen dat de kennis onder mensen en over mensen *trustworthy* of *reliable* moet zijn. Het ongeluk van de overheersing van het ideaal van objectieve kennis is dat deze laatste elke andere wijze van kennen in diskrediet brengt. Ze is immers gebouwd op de splitsing tussen ‘geest’ en ‘materie’, tussen ‘rede’ en ‘emotie’, en daarom ook tussen mensheid en natuur. De (objectieve) wetenschappen moeten vrij zijn van elke persoonlijke inbreng. Ze beschouwen de natuur als een ‘object’, waarover de mens absolute kennis kan verkrijgen, een kennis die in de mate van het mogelijke, zo zouden we zeggen, van al het — irrelevant geachte — ‘subjectieve’ vrij is. Laplace heeft de idee haar klassieke uitdrukking gegeven. De wetenschapper wordt verondersteld op het standpunt van God te kunnen staan. In principe is volstreekte voorspelbaarheid mogelijk. Het gehele universum is ‘uitrekenbaar’. En dit natuurlijk *van buitenuit*. De mens hoort niet in of bij de realiteit.

Prigogine en Stengers spreken over de betovering, *l’enchantement*, die de wetenschapsmens ondergaat als hij de goede vraag gevonden heeft die de verspreide stukken van de natuur bijeenbrengt en de incoherentie in een gesloten logica omzet (NA blz. 12).

Men ziet hoe Prigogine en Stengers op het feit wijzen dat de wetenschapsmens *actief* de wetenschappelijke realiteit benadert, hoe, zo zou de fenomenologie zeggen, de wetenschappelijke realiteit door zijn ingreep *geconstitueerd* wordt. Hier wordt iets van een keuzemogelijkheid duidelijk. Zo heeft de klassieke wetenschap haar object geconstitueerd als een dode en passieve natuur (NA blz. 13), als een natuur die van een terrifiërende stupiditeit is, zeggen Prigogine en Stengers. Ze verbinden er de eenzaamheid mee die de moderne mens sedert de opkomst van de moderne wetenschap overvallen is. Het is de prijs, zeggen ze, die voor het gekozen type rationaliteit betaald moet worden (NA blz. 13).

Blijkbaar zien Prigogine en Stengers — bij Toulmin is dat nog veel duidelijker — heel wat meer in de inderdaad terecht gestelde noodzaak van een actieve communicatie tussen mens en natuur (de experimentele dialoog) dan dat op deze wijze onze kennis van de natuur niet tot een steriel mechanisme beperkt blijft. Het lijkt zelfs alsof ze over de natuur spreken als over een quasi-persoon, alsof begrippen zoals eenzaamheid of (menselijke) dialoog ten overstaan van de natuur zinvolle begrippen zijn. Voor zover ze zo denken, zijn ze paradoxaal hard op weg om onze relatie tot de natuur op

valse manier te subjectiveren, ondanks hun theoretische ingesteldheid.

Wat *verwachten* ze eigenlijk van de natuur? Blijkbaar veel meer dan dat ze onze verplichte basis, onze vooropzetting, is, waarin we ingevoegd zijn, waarvan we deel uitmaken, maar in een *eenzijdigheid* die van die aard is dat *wij* de natuur nodig hebben, terwijl de natuur zich niet om ons bekreunt. Er is *geen* dialoog met de natuur, als een dialoog tweezijdig moet zijn. Of zouden Prigogine en Stengers de *kennisdialoog* zo belangrijk achten dat de mens zich hoe dan ook eenzaam moet voelen als hij zijn kennis niet onbeperkt kan uitbreiden, als hij niet steeds weer de kennis als een avontuur kan opvatten, als hij niet tot *nieuwe* en onverwachte kennis in staat is? De *nieuwe betovering* — waarover ze het nog zullen hebben — zou de betovering van de *kennis* zijn?

Dat lijkt alvast zo als ze erop wijzen dat de mechanicistische visie de complexiteit en de wording afwijst in naam van een eeuwige en kenbare wereld beheerst door een klein aantal eenvoudige en onveranderlijke wetten (NA blz. 14). De natuur wordt in het mechanisme als een *automate soumis* opgevat (NA blz. 15).

“Voortaan [vanaf Descartes en Newton] zou elke vooruitgang van de wetenschap de angst en het gevoel van vervreemding versterken van diegenen die [de wetenschap] hun vertrouwen schonken . . . De wetenschap leek tot het besluit van de domheid van de natuur te moeten leiden” (NA blz. 15).

Bij Toulmin is een en ander veel duidelijker, zegden we. Dat geeft ons natuurlijk niet het recht om Prigogine en Stengers de opvattingen van Toulmin in de schoenen te schuiven. Toch gaan volgens ons de meer sober geformuleerde opvattingen van Prigogine en Stengers in dezelfde richting. We leggen een laatste keer het verband met Toulmin.

De centrale thema's van de twintigste eeuw zijn de evolutie en de aanpassing (blz. 260), zegt Toulmin. De wereld van de natuur is de plaats waarin, als leden binnen het grotere evolutionaire schema van de dingen, de menselijke wezens “goed aangepast” zijn, en zich dus “thuis” voelen — waar ze reden hebben om zich “thuis” te *voelen*, of minstens toch, waar ze de macht hebben om zichzelf een “thuis” te maken (blz. 260). Toulmin haalt John Wheeler aan die over het universum spreekt als over een thuis voor de mens. Als menselijke wezens moeten we onze plaats begrijpen tegenover de rest van de natuur, wat ons moet toelaten te erkennen en te voelen dat de wereld ons “huis” is (blz. 265). “Voor fysici zoals voor ieder ander vandaag heeft het programma van de kosmologie op die manier een intrinsieke connectie met de ideeën van ‘natuurlijk statuut’ en ‘thuis’” (blz. 260). De postmoderne wetenschap zoekt de mens terug in de wereld van de natuur in te schakelen (blz. 262). De menselijke wezens zijn wat ze zijn omdat het goed was en nog goed is dat ze zo zijn (blz. 264).

Voor Toulmin staat *God* in feite voor “the overall scheme of things” (blz. 269). Hij zegt dat met de theoloog James Gustafson: “dealing with all our fellow creatures in ways appropriate to their places in the overall scheme of things” (blz. 269).

Het is duidelijk dat hij tegenover de idee van de *leefwereld* — waarvan een wezenlijk aspect hoe dan ook *nut* is — sceptisch staat. Hij meent zelfs dat de mens niet kan leven zonder een of andere totale of globale zin — die boven hem uitstijgt. “Evenwel, the extrapolatie van een utilitarisme waarin ultieme, intrinsieke goederen, andere dan onze eigen wensen en voorkeuren, ontbreken, stort de mensen vlug in een *sense of absurdity*; de gebruikelijke notie van absurditeit is immers nauw verbonden met het verlies van de zin voor een natuurlijke plaats in de wereld” (blz. 272).

Prigogine en Stengers spreken zich niet uit over de ecologische problematiek. Dat is bij Toulmin anders. Voor Toulmin volstaat een ecologische politiek niet die alleen in antropocentrische termen verwoord wordt. Onze menselijke doeleinden, zegt hij, mogen nog zo’n lange-termijn-doelstellingen en nog zo verlicht zijn als maar mogelijk is, de natuur zal nog steeds in dergelijke antropocentrische visie eerder gebruikt dan geëerbiedigd worden, de dingen zullen nog steeds niet als doelen op zich, maar veeleer als middelen bekeken worden. Het is duidelijk dat er voor Toulmin een alternatief is:

“een conceptie van ‘the overall scheme of things’, die zo nauw mogelijk aansluit bij de resultaten van de wetenschap, onderdicht door een echte religiositeit [piety] in al haar houdingen ten overstaan van schepselen van andere soorten, een religiositeit die verder gaat dan de consideratie van hun nut voor de Mensheid als instrumenten voor de vervulling van menselijke doeleinden”.

Het is een alternatief, zegt Toulmin,

“binnen hetwelk de menselijke wezens zowel zich goed thuis kunnen *voelen* als ook thuis *zijn*. Want thuis zijn in de wereld van de natuur betekent niet alleen weten hoe de natuur te gebruiken . . . een huis is geen hotel. Het betekent zin maken van de relaties die menselijke wezens en andere levende dingen hebben tot de *overall patterns of nature* op manieren die ons hun eigen relaties tot elkaar, tot onszelf en tot het geheel laten begrijpen” (blz. 272).

4 Betovering en onttovering door wetenschap

Keren we naar *La nouvelle alliance* terug. Prigogine en Stengers schetsen het universum volgens de hedendaagse wetenschappelijke visie. De huidige

wetenschap, zeggen ze, ziet in dat de natuur *een univers fragmenté* is, *riche de diversités et de surprises potentielles* (NA blz. 15). De natuur is in de hedendaagse visie complex en veelvuldig. De huidige wetenschap heeft oog voor evoluties, voor crisissen, voor instabiliteiten (NA blz. 15). Belangrijk is hun opmerking dat de mens tot de natuur hoort en dat de wetenschap daar voortdurend op wijst (denk aan de universaliteit van de genetische code, zeggen ze). Wetenschap en *désenchantement* zijn niet langer synoniem.

Onttovering is ook verbonden met het thema van de dominantie van de mens over de natuur (NA blz. 38). Want in de mechanistische visie is de wereld manipuleerbaar. De klassieke wetenschap vat de wereld immers op als onderworpen aan een universeel theoretisch schema dat de verscheidenheid van de wereld reduceert tot algemene wetten, waardoor ze de wereld kan controleren en domineren. “De mens die aan de wereld vreemd is, poneert zichzelf als de heer van die wereld” (NA blz. 38).

Prigogine en Stengers gaan de confrontatie met Heidegger aan. Ze stellen zich vijandig tegenover Heidegger op. De reden is dat Heidegger van de wetenschap een technologie maakt en in beide geen enkel heil ziet. Prigogine en Stengers verdedigen daarentegen, zoals te verwachten, de wetenschap. Toulmins positie is identiek, zoals we ondertussen al weten.

Prigogine en Stengers beseffen blijkbaar nauwelijks hun grote affiniteit met Heidegger. Zij allen toch bevestigen een universum waarin de *leefwereldlijke* realiteit onbestaande geacht wordt en dus geduid wordt vanuit het dynamische, veelvuldige, steeds nieuwe en zich vernieuwende Zijn. Maar erger nog, ze zijn er zich geen van allen van bewust dat de dominantie van de mens dan ook eigenlijk veeleer de dominantie van een *objectief gebeuren* over de mens is. De mens wordt zo noodgedwongen een stuk natuur in de omvattende, zij het ook dynamische natuur. En allen maken zich begoochelingen over wat dat voor de mens kan opleveren.

Sedert de moderne tijd is inderdaad een *désenchantement* aan de gang, maar het is eerder de onttovering van de menselijke *leefwereld* dan van de kosmos. Misschien moeten we zelfs stellen dat de onttovering van de kosmos een positieve bijdrage van de moderne wetenschap is, wat Prigogine en Stengers trouwens toegeven als ze Monod gelijk geven in zijn afwijzing van de animistische visie op de realiteit. Sedert Galilei, Descartes en Hobbes is het echter *de mens* die te lijden krijgt onder het feit dat hij als een mechanische automaat opgevat wordt. De mens wordt een objectief proces, zielloos, onvrij, zonder doelgericht gedrag. Het is de *leefwereldlijke mens* die het vanaf de ‘nieuwe wetenschap’ laat afweten. *Dat* is de betreurenswaardige *onttovering*. Dat de kosmos *onttoverd* wordt is niet erg. Het *objectieve* karakter van de kosmos is trouwens iets dat Prigogine en Stengers ook wel niet zullen loochenen.

Men moet toegeven dat het protest tegen deze (leefwereldlijke) *onttovering* een rol speelt in de kritiek van Heidegger op de moderne wetenschap en

technologie — die de gehele realiteit degraderen tot een onmenselijk, technologisch gebeuren. Dat voelen velen met Heidegger mee — onder andere blijkt dat uit de invloed van Heidegger op de architectuur die gretig op zijn opstel *Bouwen wonen denken* beroep doet⁴. Heidegger protesteert tegen de moderne technologie die de Rijn bijvoorbeeld degradeert tot niets dan een energieleverancier — de turbine op de Rijn vernietigt de Rijn als een stuk *leefwereldlijke* natuur, zo zouden *wij* zeggen⁵. Natuurlijk is beslissend dat zowel Prigogine en Stengers als Heidegger de onttovering op de verkeerde plaats — de kosmos of het Zijn — situeren.

5 Objectivisme

Het wordt ondertussen van langs om moeilijker om de beschrijving die Prigogine en Stengers van de dialoog van de (wetenschaps)mens met de natuur geven, enkel en alleen als een kennisavontuur op te vatten. Een en ander wijst erop dat de beide auteurs menen dat het *voor de mens* interessanter is zich in een complex en rijk universum van nieuwheid en verrassing te kunnen inschakelen.

We vragen ons af waarom. Want de ontwikkeling van het universum — blijkbaar verregaand zonder plan, zoals onze auteurs ons zelf zullen zeggen — dringt zich aan onze ervaring eerder op als grilligheid, als toeval, als een zinloos gebeuren van verandering. De mens zelf is blijkbaar voor dit universum niet eens *noodzakelijk*. Hij *moest* niet eens bestaan. Hoe de eenzaamheid van de mens door middel van het nieuwe verbondsdenken opgeheven kan worden en een nieuwe betovering kan optreden, is raadselachtig. Wat betekent eigenlijk de idee van een toebehoren van de mens tot de natuur en tot de ontwikkeling van de natuur? Dat is de belangrijke vraag.

Als we onze ervaring trouw blijven, als we niet een of andere theoretische *hypothese* in onze verhouding tot de natuur binnensmokkelen — we verwijten Prigogine en Stengers dat ze dat doen, en bij Toulmin gebeurt dat expliciet — dan zien we het volgende. De natuur is onze basis, onze vooropzetting, we kunnen niet zonder, we hebben de natuur nodig. We zijn zelf een stuk van die natuur. We zijn er intens verwant mee, we rijzen er immers uit op. We zijn *feitelijk* uit die natuur, op een bepaald moment en op een bepaald niveau van de ontwikkeling van die natuur, ontsprongen. We zijn

⁴Cfr. bijvoorbeeld de meeste opstellen in *Wonen. Architectuur in het denken van Martin Heidegger*, onder redactie van Jacques De Visscher en Raf De Saeger, SUN, Nijmegen, 1991. De tekst van Heidegger “Bauen Wohnen Denken” is te vinden in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954.

⁵Het voorbeeld van het *Wasserkraftwerk* op de Rijn als uiting van het moderne technologische *Gestell*, dat alles *herausfordert*, vindt men in M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962, blz. 15.

wie we zijn, *feitelijk*. Het kan voor de kennis interessant zijn te weten wat dat inhoudt. Maar het verlost ons niet — trouwens, gelukkig maar — van deze feitelijkheid. We zijn wie we zijn, als mensheid, en als individuen, met geheel onze *leefwereld*, en met geheel onze *subjectiviteit* — die trouwens zelf ook ontsprongen zijn. We hebben vijf vingers aan elke hand en een specifiek seksueel leven. We zijn vroeger verzamelaars en jagers geweest en we zijn in een tijdperk terecht gekomen, waarin een bepaald, niet onleefbaar klimaat heerst, enzovoort. Maar wat helpt het ons deze natuurgeschiedenis ter kennis te nemen, vermits we *deze facticiteit* toch niet kunnen wijzigen (en zo hopen we, ook niet zullen willen wijzigen, althans niet zo dat we onze *leefwereldlijke* natuur laten stukgaan of vernietigen).

Het schouwspel van een diverse en wordende natuur is wellicht bijzonder boeiend voor ons kennisoog. Maar houdt die kennis ook een belofte voor de mensheid in? Is een veelvormige en zich ontwikkelende natuur beloftevoller dan een mechanische natuur? Het is niet in te zien.

Maar *identificeren* we ons niet überhaupt met de natuur, en is een identificatie met een wordende en complexe natuur niet veel interessanter dan een identificatie met een starre, onveranderlijke natuur? Is dat niet uiteindelijk de grote zaak van Prigogine en Stengers, of van Toulmin als hij de mens wil inschakelen in *the overall scheme of things*?

Maar nogmaals — als we onze ervaring trouw blijven, dan blijkt wel dat de natuur vlees van ons vlees is, dat we in de natuur horen, dat we eruit ontsprongen zijn, maar de enige natuur waarvan het enigszins zinvol zou kunnen zijn er ons mee te identificeren, is de *leefwereldlijke* natuur, de ons omringende natuur, de natuur die ons milieu is, en niet de sterrenvevels, niet de natuur ten tijde van de dinosauriërs, niet de natuur in het ijstijdperk. Waarom? Omdat wij in die (leefwereldlijke) natuur, *ter wille van de vervulling van onze menselijkheid*, diep geïnteresseerd zijn. Het is die natuur die mooi of lelijk, nuttig of gevaarlijk is. Maar *voor ons*. *Wij* interesseren ons voor die natuur. Het zou echter al te gek zijn om te stellen dat de natuur — ook de leefwereldlijke natuur — zich voor ons zou interesseren. Dat we ermee verwant zijn, dat we eruit voortvloeien, betreft *ons*, het betreft niet de natuur zelf. Tenzij we, zoals per slot van rekening impliciet Prigogine en Stengers, de natuur eigenschappen toedichten die er een quasi-persoon, zeg maar, een god, van maken.

Te vrezen valt dus dat Prigogine en Stengers onverenigbare dimensies door elkaar halen, dat ze de leefwereldlijke natuur — onze levensadem, het vlees van ons vlees — met de natuur ‘op zich’ verwarren. Alleen zo valt te begripen dat ze de moderne mens in de natuur *eenzaam* noemen. We menen dat de begrippen *eenzaamheid* of *dialog* op het niveau van de relatie mens-natuur zinloos zijn. Wie die begrippen poneert, is bezig een ‘identificatie’ met de natuur te veronderstellen, die de natuur een ‘opdracht’ toebedeelt die zij niet kan vervullen en tegelijk is hij ermee bezig de mens een positie

toe te dichten die niet de zijne is. Men geeft blijkbaar toe aan de verzuchting om de mens te *veroneindigen*. Fundamenteel is dat de natuur zich de mens niet aantrekt. Laat de natuur dan een creatief gebeuren zijn, zo lang als men niet kan aantonen dat hij de mens *bedoeld* heeft, en dat hij met de mens, en dat betekent met mij, met jou, met ons, iets (positiefs) voor heeft, is met creativiteit, dynamiek, groei, wording, enzovoort, niets meer gezegd dan dat toeval, chaos, zinloosheid, enzovoort inderdaad belangrijke begrippen zijn waarmee we de natuur moeten kenmerken. Dat wij uit die chaos zijn opgerezen, is *voor ons* belangrijk, althans *dit feit* is belangrijk, omdat we dit feit *zijn*, maar het is niet voor de natuur belangrijk. In plaats van de levensvorm die we zijn, had een andere kunnen tieren of er had ook geen mensheid kunnen zijn, en dat feit zou dan voor die andere levensuitingen, voor hen, belangrijk, zijn geweest. Het *feit* van de mens — het feit van de mensheid, het feit van de individuen — is een ‘objectief’ gegeven, zoals elk ander natuurgebeuren. Het had er niet kunnen zijn, het had anders kunnen zijn. Maar het *is* er nu eenmaal, en *wij zijn* het. En dat maakt het *voor ons* waardevol. De enige vorm van waardevolheid is trouwens die van onze *subjectieve* bevestiging. *Op zich* is niets waardevols of ook waardeeloos. De chaos van de natuur houdt dus maar op een chaos te zijn als we hem met de feitelijke mens in verbinding brengen. En dat betekent dat de verre sterrenniveaus, dat de realiteit op micro- of op macroniveau, voor de mens onmogelijk een ander belang kunnen hebben dan de bevrediging van zijn nieuwsgierigheid. Dat is misschien niet niets, maar door middel van *die* bevrediging vervullen we ons leven niet. We leven immers noch op micro- noch op macroniveau, we leven als mens, dit is in de *leefwereld*. De kennisdrift is natuurlijk typisch menselijk. We waarschuwen echter voor de verwarring die erin bestaat die kennisdrift op zo’n manier op te schroeven dat hij ook voor de zin, niet alleen van de mens, maar van de gehele realiteit, borg moet staan. Natuurlijk maken we hier overal abstractie van de mogelijkheid door middel van het doorvorsen van de materie, tot praktische resultaten te komen die voor onze *leefwereld* relevant kunnen zijn. Hoewel in het verleden vaak gebleken is dat precies de toepassing van objectieve kennis voor de mens op nefaste gevolgen uitgedraaid is.

6 De leefwereld opzijgezet ten voordele van een superobjectivisme

We moeten hier ter verduidelijking een opmerking inlassen. Prigogine en Stengers lijken soms in het krijt te treden voor de *leefwereld*. Ze lijken zelfs *fenomenologisch* te denken. Ze menen immers dat ze de wereld van kwaliteiten en zintuiglijke waarnemingen erkennen, de wereld waarin we leven, beminnen en sterven, zeggen ze (NA blz. 41), een andere wereld dan

die van de kwantiteit, van de vergoddelijkte meetkunde, waarin geen plaats is voor de mens.

Is dat deze keer toch een pleidooi voor de *leefwereldlijke* subjectiviteit? We menen helaas het tegendeel te moeten bevestigen. Het is niets anders dan een poging om het ideaal van de objectiviteit nog *uit te breiden*, nadat gebleken is dat de waarneming en onze plaats in de realiteit daarin een fundamentele rol spelen. Men begrijpt dat uit het vervolg. Het is voortaan mogelijk, zeggen onze auteurs namelijk, tenminste gedeeltelijk, de complexe processen te beschrijven en te begrijpen die onze *meest vertrouwde* wereld constitueren, de natuurlijke wereld waarin de levende wezens en hun samenlevingen zich ontwikkelen (NA blz. 41–42). Men ziet dat ze in feite pogen om de wereld van het levende en van de mens in het objectieve universum op te slokken. Ze gaan zelfs heel ver, ze voegen het volgende toe:

“Wij willen aantonen dat de mathematische wetenschappen van de natuur, op het ogenblik waarop ze de problemen van de complexiteit en van het worden ontdekken, eveneens toelaten om iets te begrijpen van de betekenis van zekere vragen die door de mythen, de religies en de filosofieën tot uitdrukking gebracht worden en eveneens toelaten om beter de aard van de problemen te vatten die eigen zijn aan de wetenschappen waarvan het object de mens is” (NA blz. 42).

We vrezen dat de opheffing van de scheiding tussen wetenschappen en cultuur die ze bepleiten, in feite de richting uitgaat van een voortschrijdende *objectivering* van het menselijke gedrag.

Een aanduiding dat het de tendens van beide auteurs is om de gehele werkelijkheid over dezelfde kam van de verwetenschappelijking te scheren (dit is, om de mens te verobjectiveren) vindt men in een uitlating over de fenomenologie (NA blz. 276). Ze begrijpen, zeggen ze, het protest van de fenomenologie tegen de verabsolutering van de objectiviteit van de wetenschap. De reden is immers dat die wetenschap zelf niets beters verdiende.

“Zo is het dat de ‘beleefde tijd’ van de fenomenologen of dat de oppositie tussen de objectieve wereld van de wetenschap en de *Lebenswelt* die eraan ontsnapt, bepaalde trekken ontleent aan de noodzaak om een ultiem bastion te verzekeren tegen de verwoestingen van de wetenschap” (NA blz. 276).

Wij hebben, zeggen onze auteurs, de (valse) pretenties van de wetenschap beschreven. Ze hebben het daarbij echter uitsluitend over de deterministische en mechanistische wetenschap. Hun eigen wetenschapsopvatting gaat vrijuit. De pointe is dat ze heden geen bezwaar meer zien om de *leefwereld* in de wetenschappelijke wereld te incorporeren.

De opvatting van Toulmin is, wat ons thema betreft, zelfs misschien gewoon onsamenhangend. We hebben gezien dat hij aardig op weg is de natuur gevoelens en subjectiviteit toe te dichten. Of in ieder geval, hij weet niet goed waar menselijke of niet-menselijke gevoelens en verlangens beginnen of ophouden. Wie de natuur *intrinsieke waarde* toekent, is zo ver. Dat is een paradox. Want op basis van een poging om de gehele werkelijkheid als een objectief proces te beschouwen, zij het ook niet langer het mechanische proces van Descartes en Newton, halen ze de verhoudingen tussen het objectieve en de leefwereld voortdurend door elkaar. Dat komt ervan als men zich zo weinig bezint op wat de *leefwereld* is en op wat *objectiviteit* is. De grenzen vervagen, maar dat betekent dat subjectieve elementen de beoogde objectiviteit binnensluipen. Alleen het vasthouden aan de *scheiding* of aan het onderscheid brengt hier enig heil. De realiteit *bezit* immers een wezenlijk *objectieve* kant. De natuur *is* een objectief gebeuren, of die natuur nu *deterministisch* of *creatief* opgevat wordt. De leefwereld steunt er hoe dan ook op. We menen echter dat hij daarmee niet ophoudt een eigen realiteit te zijn. De verwantschap van de mens met de natuur mag nog zo groot of zo intens zijn, het intrinsieke verschil tussen mens en natuur verdwijnt niet. Objectiviteit *bestaat*. De cruciale vraag is echter of het *wenselijk* is dat ze de *leefwereld* onder de voet loopt. Toulmin vindt van wel. Het standpunt van Prigogine en Stengers is minder helder.

7 Vrijheid

Toch is de visie van Prigogine en Stengers (en op dat vlak ook wel die van Toulmin) boeiend. Ze bevat immers veel waarheid. Zo wordt duidelijk dat de vrijheid, belangrijke voorwaarde om het begrip van een *leefwereld* te kunnen handhaven, misschien toch niet zo uit de lucht gegrepen is als in een mechanistische opvatting gemeend wordt. We verdedigen hier natuurlijk niet de mechanistische visie op de natuur. Ze is te eng, om niet te zeggen dat ze fundamenteel verkeerd is. Het is inderdaad juist dat Prigogine en Stengers stellen dat de mens in die visie platgedrukt wordt. Het determinisme van de mechanistische visie sluit de menselijke vrijheid uit. De nieuwe visie op de wetenschap schept enige ruimte voor menselijke medebepaling. Immers, als de mechanistische visie wetenschap associeerde met causaliteit, legaliteit, determinisme, mechanisme, rationaliteit, zo zeggen Prigogine en Stengers (NA blz. 17), dan worden heden begrippen zoals leven, lot, vrijheid en spontaneïteit centraal gesteld. Het is een wezenlijk punt in de uiteenzetting van Prigogine en Stengers, gezien het belang dat ze aan de *dissipatieve structuren* hechten. In het ontstaan van deze laatste is er een onlosmakelijk verband tussen toeval en noodzaak (NA blz. 22). De dissipatieve structuren laten toe te begrijpen dat de begrippen structuur, functie en geschiedenis

in de wetenschap onontbeerlijk zijn (NA blz. 22). In de denkruimte die de hedendaagse wetenschap creëert, kan dus sprake zijn van intrinsieke differentiaties tussen fysische objecten en vooral van conservatieve en dissipatieve structuren (NA blz. 17). “Het gaat er natuurlijk niet om te beweren dat de wetenschap voortaan in staat is te beslissen wat er is van de vrijheid van de mens” (NA blz. 17). Maar wij menen alvast dat als we de vooropzettingen van de klassieke wetenschap doorzien minstens ruimte ontstaat voor het stellen van de vrijheidsvraag. Ook Prigogine en Stengers denken daar zo over.

8 Nieuwe onzekerheid

De centrale overtuiging van de traditionele, mechanistische wetenschap (NA blz. 18) is, zoals gezegd, dat het microscopische eenvoudig is, dat het beheerst is door eenvoudige mathematische wetten. Men moet dus de verscheidenheid van de natuurlijke processen reduceren tot een geheel van effecten van deze wetten. Objectief of ‘reëel’ is dus wat met die wetten overeenstemt, de rest is illusoir, ‘subjectief’ (NA blz. 18).

Prigogine en Stengers hebben gelijk zich tegen deze reductie te verzetten. De mathematische wetten beschrijven de wereld in termen van determinisme en reversibiliteit. Niet alleen de vrijheid en de mogelijkheid tot nieuwheid worden geloofchend, maar, zo zeggen Prigogine en Stengers, ook de idee van zekere processen zoals de verbranding van een kaars, of de veroudering van een dier, die intrinsiek irreversibel zijn, worden in feite onbegrijpelijk. Heden ziet men in dat de irreversibiliteit in de natuur een constructieve rol speelt, dat ze processen van spontane organisatie mogelijk maakt.

“De wetenschap van de irreversibele processen heeft ... het begrip van een scheppende natuur van actieve en rijke structuren gerehabiliteerd” (NA blz. 18).

Tegelijk is de alwetende mythische demon dood die in staat leek om toekomst en verleden te berekenen vanuit de momentele situatie.

“We bevinden ons in een wereld die onherleidbaar toevallig is, een wereld waarin reversibiliteit en determinisme bijzondere gevallen zijn en waarin irreversibiliteit en microscopische onbepaaldheid eerder de regel zijn” (NA blz. 19).

Ja, volgens de huidige wetenschap is de irreversibiliteit zelf bron van orde, en scheidt ze organisatie (NA blz. 22).

Een en ander wordt dus *onzeker*. Er is geen universele voorspelbaarheid meer. En het is de wetenschap zelf die dat aantoonst. Het gebrek aan voorspelbaarheid — waar ook de *chaostheorie*⁶ op hamert — ontspringt niet uit een tekort aan informatie (NA blz. 273) of is niet het gevolg van onze psychologische natuur die nu eenmaal niet in staat zou zijn om bij de dingen zelf te komen. De zaak is principieel. En dat is een wezenlijke afwijking ten overstaan van de mechanistische visie.

De nieuwe onzekerheid reikt ver — ze tast zelfs de principiële stabiliteit van ons planetenstelsel aan. Een opvatting die eigenlijk al door Merleau-Ponty — op een niet-wetenschappelijke manier — verwoord werd als hij er op wees dat we tegen ons universum als tegen een reusachtig *individu* moeten aankijken, waarvan de opgestelde wetten eigenlijk een soort doorsneden, abstracties, zijn. Prigogine en Stengers wijzen op de grote vondst van Poincaré, de onmogelijkheid om aan te tonen dat maan, aarde en zon in *onveranderlijke* verhoudingen tot elkaar voortbewegen (NA blz. 85, NA blz. 248)⁷. “De wegen die de natuur bewandelt kunnen niet met zekerheid voorzien worden”, zeggen ze, de inbreng van het toeval is wezenlijk (NA blz. 271). Het grote ‘voorbeeld’ van Prigogine en Stengers is natuurlijk het

⁶Vgl. A. Boutot, “La Philosophie du chaos”, *Revue philosophique*, nr. 2, april-juni, 1991, blz. 145–178; A. Vanderbauwhede, “Deterministische chaos”, in: J. Kint (red.), *Nieuwe visies op de wetenschap*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1989, blz. 11–42; A. Jacquard, *Voici le temps du monde fini*, Seuil, Parijs, 1991.

⁷Vgl. Albert Jacquard, *Voici le temps du monde fini*, blz. 71–72. Vanaf het einde van de 19de eeuw is duidelijk dat het meest strikte determinisme op onvoorspelbaarheid kan uitlopen. Dat is door Henri Poincaré duidelijk gemaakt naar aanleiding van het probleem van de drie lichamen. Als de zwaartekracht de enige kracht is die op zon en aarde inwerkt, en als we beide als geïsoleerd in het universum opvatten, dan is het resultaat gemakkelijk te bekomen: de aarde zal eindelijk een ellips doorlopen waarvan de zon een der centra is. Als we vandaag de positie en de snelheid kennen, kan men de positie voor alle toekomstige ogenblikken berekenen. De toekomst van ‘twee lichamen’ is voorspelbaar. Maar als er een derde lichaam, de maan, is, waarbij er drie aantrekkingen zijn, zon-aarde, aarde-maan, maan-zon, dan staat de zaak anders, zoals Poincaré ontdekt: de differentiële vergelijkingen die de posities van deze drie lichamen met hun wederzijdse aantrekkingen verbinden, zijn niet wiskundig integreerbaar. Men kan hun toekomstige coördinaten niet als expliciete functies van de tijd voorspellen. Het worden van deze drie lichamen, is, *par hypothèse*, op absolute wijze bepaald door de invloed van de aantrekkingskrachten, maar het is onmogelijk hun posities te berekenen voor een of ander verwijderd ogenblik, want men zou de initiële posities met een absolute precisie moeten kennen. Alleen rond de zon zou de aarde een streng periodische baan hebben; de invloed van de maan, van de andere planeten en van hun satellieten verstoort ze zo dat men niet zeker kan zijn dat de huidige configuratie ooit zal terugkeren. Zonder dat ook maar een nieuwe invloed tussenkomt, kan de aardbaan misschien op zekere dag beginnen tot de zon te naderen. Misschien is die beweging reeds, onopgemerkt, aan de gang. Men kan dat als een risico duiden, niet als een toeval, vermits *par hypothèse* aanvaard is dat alleen het determinisme van de zwaartekracht heerst. Het is dit determinisme zelf dat de onvoorspelbaarheid meebrengt.

bestaan van “dissipatieve structuren”.

We kunnen de natuur dus niet langer ‘domineren’. We zijn wel aangewezen op de *dialogo*, op een dialoog met een *open* wereld.

We menen een en ander als volgt te moeten begrijpen. Als de *waarneming* de oorsprong van onze kennis is, dan is deze kennis *gesitueerd*. De waarneming is inderdaad, zoals zo pas gezegd werd, niet iets dat onze kennis alleen maar *bepert*, omdat we nu eenmaal eindige wezens zijn, die niet met honderdduizend, in ruimte en tijd speurende ogen zijn uitgerust. Het is als het ware de werkelijkheid zelf die om onze waarneming vraagt. Merleau-Ponty merkt keer op keer op dat het feit dat een ding perspectivisch waargenomen wordt, niet aan *ons*, eindige wezens, ligt, maar dat het de realiteit zelf is, die onmogelijk anders dan *perspectivisch* waargenomen kan worden. De perspectivische waarneming is geen *gebrek*. Ze is het gevolg van de aard van de realiteit. Om deze realiteit te kunnen waarnemen, moeten we er tussenhoren, als een lichaam met ogen en oren tussen andere lichamen. Merleau-Ponty contrasteert dat met een opvatting die de werkelijkheid wil *denken*. In feite komt die bij pure verbeelding uit. Een gedachte cubus is eigenlijk een verbeelde cubus, geen reële cubus. Natuurlijk bedoelt Merleau-Ponty niet dat het denken geen rol zou spelen bij de kennisverwerving. Een waarneming zonder hulp van denkinstrumenten blijft zo arm dat ze onmogelijk tot een *fysica* kan uitgroeien. Bedoeld is echter dat de waarneming *oorspronkelijk* is, onze uitgangspositie, en ook ons eindstation, en dat het denken een middel is. Sedert de *theoria* meende men dat men het universum kon *denken*, wat dan ook de belofte leek in te houden van een *totale*, omvattende greep op de realiteit. Het waarnemen was de *ancilla* van het denken (het is een illusie te denken dat het in het zogenaamde empirisme anders staat, maar dat thema kunnen we hier niet uitwerken).

Dat het kennen *perspectivisch* is, zoals de waarneming dat is — omdat het in feite zelf een uitgediepte of uitgebreide waarneming is — moeten we dus *principiëel* stellen. De waarneming is de kennis van iets dat voor onze ogen, oren en handen, *gegeven* moet zijn. Wat gegeven is, moet onze zintuigen en de verlengstukken van onze zintuigen kunnen bereiken. Veel ontsnapt dus uiteraard en definitief. Gelukkig kunnen we uit het gegevene afleidingen maken. We kunnen namelijk uit het gegevene de *voorwaarden* voor het bestaan van dit gegevene deduceren, en de voorwaarden van deze voorwaarden, enzovoort. Dat is wat de *theorie* doet. Maar ze meent dat ze daarbij haar oorsprongspunt, de waarneming, kan *eliminieren* — immers de noodzaak van het waarnemen *vereindigt* de kennis en duidelijk is dat men deze eindigheid als de pest wil ontvluchten. De theoretische ingesteldheid meent dat ze de gehele realiteit tot een netwerk van *voorwaarden* of *fundamenten* kan herleiden. Als dat zou mogelijk zijn, zou inderdaad het universele determinisme, met zijn principiële totale voorspelbaarheid, heersen.

Het is de hedendaagse wetenschap zelf die tot de hier geschetste inzicht-

ten bijdraagt. De nieuwe wetenschap ziet op mathematische gronden in dat totale voorspelbaarheid onmogelijk is. Wat ze toeval noemt, zijn wellicht die — nieuwe — verschijnselen, die de kern van de realiteit zelf zijn, en die we, willen we ze ter kennis nemen, moeten kunnen *waarnemen, ervaren*. Het project van de wetenschap — voor zover hij *theoretisch* wil blijven — is dan duidelijk. De wetenschap moet uit wat *gegeven* is, pogen zoveel mogelijk de *fundamenten* daarvan af te leiden. Gegeven is bijvoorbeeld het levensverschijnsel. Men kan het levensverschijnsel zoeken te doorgronden door de *voorwaarden* ervan op te sporen. Hieronder zijn er historische, want het leven is *ontstaan*. Men kan dus proberen de situatie te herscheppen — het soepje van stoffen met een vleugje radioactiviteit er doorheen — die tot het leven aanleiding gegeven heeft. Het kan zijn dat men die ontdekt. Dan ontspringt leven in het laboratorium. Evenwel, dat zegt op zich niets over het feitelijke ontstaan van het leven in al zijn diversiteit — dat nu eenmaal uit onze gezichtseinder verdwenen is. Onze kennis blijft dus steunen op een onmogelijk te doorstrepen *facticiteit* en *contingentie*. Het komt erop neer dat de reële *oorzaken* van de verschijnselen ons ontsnappen, als we ze niet hebben kunnen *ervaren*. Uit het gegevene kunnen we wel de *voorwaarden* lospellen. Het is waarschijnlijk in die zin dat de natuur volgens de nieuwe wetenschap een *chaos* is, een gebeuren vol discontinuïteiten en breuken. Als we de verscheidenheid van dier- en plantensoorten niet voor onze ogen zouden hebben — als we de fossiele resten ervan niet in de geologische lagen zouden aantreffen — zouden we onmogelijk enig zicht op de diversiteit kunnen krijgen. En zo staat het in feite met de realiteit in haar geheel. Ze is in de grond van *feitelijke* of *contingente* aard. In de volgende paragraaf geven we een schets van de ongehoorde feitelijkheid van het huidige universum. Het universum mag dan nog creatief, spontaan zijn, nieuwheid in zich dragen, of beter, *omdat* het deze in zich draagt — werkelijke nieuwheid blijkbaar, die niet afleidbaar is — het is een *gegeven* waarvoor, willen we het kunnen kennen, onze ogen, oren en handen noodzakelijk zijn.

9 Over de eindigheid en de contingentie van het universum

De contingentie van ons universum is zo onvoorstelbaar groot en het onderwerp is zo belangrijk dat we het meer in de verf willen zetten, door enkele lange parafrazen uit het vulgariserende boekje van Albert Jacquard *Voici le temps du monde fini*, blz. 83–87, toe te voegen. Het boek toont goed aan hoe de wetenschappelijke reflectie ons laat begrijpen dat het merendeel van de processen, zelfs zulke die door middel van eenvoudige mathematische formules beschreven worden, wegen [cheminements] met menigvuldige splitsingen [bifurcations] volgen. Hoe nauwkeurig onze kennis van de beginsituatie ook

is, het is onmogelijk de eindsituatie te voorzien zonder al de etappes te doorlopen. Vandaag laat niet toe morgen te voorspellen. Deze constatacie is voldoende, zegt Jacquard, om, tegen Laplace in, te aanvaarden dat we over een vrijheidsruimte beschikken. De evocatie van het toeval is hiervoor niet eens nodig (NA blz. 74–75). De wetenschappelijke reflectie kan dus, zonder zich geheimzinnige verschijnselen te moeten verbeelden, het geheel van de zijnden en objecten, van zowel de levende als de levenloze natuur verenigen, en de progressieve verspreiding van hun kenmerken en van hun vermogens verklaren vanuit geheel natuurlijke interacties (NA blz. 83–87)⁸.

Ziehier hoe we volgens Jacquard de ontwikkeling van de kosmos kunnen opvatten:

In de actuele visie op de natuur zijn er vier oorspronkelijke interacties: sterke en zwakke kernkrachten, electromagnetische krachten en zwaartekracht. Op het ogenblik waarop de verschillende elementen van het universum verschijnen, beginnen die krachten hun invloed uit te oefenen. (Men kan zich wel de vraag stellen of het zijn van het universum geconstitueerd wordt uit het geheel van deze elementen of uit het geheel van hun wederzijdse interacties). Alles wat ontstaat, is het gevolg van hun verstrengelingen. Iedere kracht stuwt het geheel naar een precies lot.

De kernkrachten hebben als effect de protonen en de neutronen samen te brengen in zo stabiel mogelijke kernen. Welnu de meest stabiele kern is ijzer (26 protonen en 30 neutronen). Als de kernkrachten de enige zouden zijn, zouden ze, na 15 miljard jaren, uitgelopen zijn op een definitief stabiele toestand, waarin bijna alle atomen een ijzeren kern zouden hebben.

Van haar kant brengt de electromagnetische kracht de atomen in structuren zoals water, koolzuurgas, enz. Aan zichzelf overgelaten zou zij een weinig gevarieerd universum gerealiseerd hebben. Wat de zwaartekracht betreft, als ze alle objecten met een massa zou verzamelen, zou ze van langs om massievere gehelen bouwen die elkaar aantrekken met een van langs om intensere kracht. In enkele miljarden jaren zouden nog alleen enkele ‘zwarte gaten’ overblijven en niemand om ze te observeren.

Geen van die vier eindpunten is aantrekkelijk — althans gezien vanuit de mens. Geen enkele heeft tot nu toe de bovenhand kunnen halen. Sommigen stellen zich daarom de schepping van een groot aantal universa voor waarvan de quasi-totaliteit niet de kans gehad heeft om aan de genoemde uniformiteit te ontsnappen. Ons universum is daarin klaarblijkelijk wel geslaagd. Het ‘succes’ bestaat in een permanent onevenwicht dat de realisatie van de meest diverse en soms van de meest complexe objecten voortgebracht heeft. Deze complexiteit — een van de hoofdwoorden van het huidige wetenschappelijke discours — kenmerkt een structuur samengesteld uit talrijke elementen, die

⁸Jacquard verwijst voor dit punt naar I. Prigogine en I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Parijs, Fayard, 1988.

tot talrijke categorieën horen, met elk talrijke kenmerken en die onder elkaar menigvuldige niet-lineaire interacties ontwikkelen. Nog meer, de grenzen van deze structuur zijn poreus, ze zijn plaatsen van menigvuldige uitwisselingen met de omgeving.

De verstregeling van de vier krachten heeft van langs om rijkere objecten voortgebracht, atoomkernen samengesteld uit meerdere partikels, moleculen met talrijke atomen, interactieve gehelen uit een veelheid van moleculen gemaakt. Kortom, ons universum is de plaats van een elan naar complexiteit. Maar dit elan heeft niets van het *élan vital* van Bergson, want er wordt niets aan de natuurwetten toegevoegd dat het bestaan van de observaties en de experimenten moet verklaren. We kunnen een of andere supplementaire ‘kracht’ missen. Het komt er dus op aan het globale effect van het spel van deze krachten te bepalen. Alles lijkt er op te wijzen dat er een *élan complexificateur* aan het werk is, zegt Jacquard, maar dat voegt niets aan de elementaire krachten toe. Het elan is er veeleer de resultante van. Het elan is natuurlijk traag, want, zo zegt Jacquard, het elan heeft geen doel, elk complex object is klaar voor een grotere complexiteit, maar het kan even goed vernietigd worden en dan is de gehele weg over te doen. De tijd vernietigt op zekere dag wat hij tot stand heeft laten komen.

Op onze planeet heeft deze beweging naar meer complexiteit een beslissende versnelling ondergaan. Maar onze — kleine — planeet heeft dan ook “talenten”. Haar afstand tot de zon is precies wat hij moet zijn opdat het water aan de oppervlakte zowel vloeibaar als vast als gasvormig kan zijn, een beetje dichterbij en er was alleen stoom, een beetje verder, en er was alleen ijs. Het vloeibare water heeft een beschermende laag kunnen scheppen die zich over bijna de gehele oppervlakte uitstrekt. Haar tweede “talent”, haar massa, is van die aard dat de door de vulkanen uitgeworpen gassen in de loop van de eerste fasen van haar afkoeling voldoende ingehouden werden door de gravitationele attractie om zich niet in de ruimte te gaan verspreiden. Een atmosfeer is ontstaan — die een tweede beschermende laag vormt. Op deze achtergrond werden de produkten, gerealiseerd door de onophoudelijke en geweldige scheikundige experimenten ontstaan uit de onweren of uit de zonnestralingen, niet al te vlug vernietigd. Ze werden opgeslagen, hebben op elkaar ingewerkt en hebben nieuwe samenstellingen veroorzaakt. Op zekere dag werden *par chance* structuren geproduceerd die met hun beginletters A, T, C, G worden aangegeven, de grondstoffen van het DNA (de nucleotidebasen, adenine, guanine, thymine en cytosine, A en G horen samen als purine, en T en C als pyrimidinen). Deze zijn complementair, elk staat tegenover de andere ter wille van scheikundige affiniteiten die ze tot elkaar bezitten, A en T, en C en G. Hierdoor kan de molecule DNA een dubbel van zichzelf maken, zich “reproducen”. Inderdaad de twee twijgjes kunnen uit elkaar gaan en elk reconstrueert dan, door het blinde en systematische spel van de scheikundige interacties het complementaire twijgje. De vier grondstoffen

zijn niets geheimzinnigs, ze zijn slechts enkele tientallen atomen rijk. Hun wederzijdse aantrekking echter geeft ze een gedrag dat op dit van de Hindoegoden lijkt die drie armen hebben: met twee van deze armen vormen ze stevig een lange sleep, ATCGAGTC ... Met de derde houden ze hun uitverkorene bij de hand en realiseren ze de paren AT en CG. Tegenover de voorgaande sleep, vormt zich zo de complementaire TAGGTCAG ... een dubbele twijg van het DNA is gevormd. Maar deze derde band is niet zeer stevig. Soms laten de derde handen los, de twee slepen gaan uit elkaar, en elk, puttende uit de reserve van structuren A, C, G, of T die in de omgeving aanwezig zijn, reconstitueert zijn complementaire sleep.

Dat alles is niet mysterieus, zegt Jacquard — gewoon het effect van de interacties tussen samenstellingen van atomen. Het resultaat is een beslissende gebeurtenis. Een zelf-productie is ontstaan. Op slag wordt een pal gezet op de rol van de duur. Ze kan construeren, ze kan niet meer vernietigen. Voor de met DNA uitgeruste objecten heeft zich een splitsing voorgedaan, de weg naar de complexiteit is eenrichtingsverkeer geworden, ze gaan vooruit zonder nog achteruit te deinzen. Ze zijn definitief de overwinnaars van de Big Bang. Ze accumuleren rijkdom, ze ontvangen nieuwe vermogens, ze brengen metabolismen voort die hen toelaten te reageren, zich aan te passen, te ‘leven’.

10 Reductionisme, anti-reductionisme

Prigogine en Stengers leggen de nadruk op creativiteit, nieuwheid, in het universum — waardoor ze te verstaan geven dat ze voor de mens zeer belangrijk zijn. Ondertussen echter dreigt de eigenheid van de *leefwereld* verloren te gaan. Wat ze over *dissipatieve structuren* zeggen, het belangrijkste thema van hun boek, maakt dat nogmaals duidelijk.

Ver van het evenwicht, zeggen ze, verliest het begrip waarschijnlijkheid dat in het centrum staat van het orde-principe van Boltzmann zijn geldigheid. En tegelijk verschijnt de tendens tot nivellering en tot verlies van verschillen nog slechts als een bijzonder geval. In het bijzonder is het zo dat in de schoot van een systeem dat globaal naar evenwicht evolueert — het planetaire systeem in zijn geheel bijvoorbeeld — de irreversiebele stromen op voorzienbare en reproduceerbare wijze de mogelijkheid kunnen creëren tot lokale processen van zelforganisatie. In die context zou een verschijnsel zoals de levensvormen beschouwd kunnen worden als voorzienbaar vanuit het gezichtspunt van de fysische theorie. Het leven zou heel zeker ontsnappen aan het orde-principe van Boltzmann, maar zou toch binnen de orde van de mogelijkheden blijven die door de thermodynamica geïmpliceerd zijn.

We hebben het sterke vermoeden dat Prigogine en Stengers hier bedoelen *dat* de nieuwe structuren te voorzien zien vanuit het gezichtspunt van de

fysische theorie, maar dat niet te voorzien is *wat* ze zullen zijn. Het komt ons voor dat alleen deze verklaring in overeenstemming is met wat ze elders in hun boek zeggen.

Er is een tendens tot nieuwe orde, maar het is niet voorspelbaar hoe de nieuwe structuren er zullen uitzien, zo gaan ze inderdaad verder. Het is nu dat Prigogine en Stengers voor de eerste keer in hun boek van *dissipatieve structuren* spreken, waarvan de naam, zeggen ze, wijst op het verband tussen orde en de idee van verspilling en aangeeft dat de verspilling van energie en van materie, die men gewoonlijk in verband brengt met ideeën van verlies van rendement en van een ontwikkeling in de richting van de wanorde, ver van het evenwicht, een bron van orde kan worden. De verspilling staat aan de oorsprong van wat men de nieuwe toestanden van de materie kan noemen (NA blz. 156).

De dissipatieve structuren zijn een *supermoleculaire* organisatievorm. Ze weerspiegelen op intrinsieke wijze de *globale* situatie van niet-evenwicht waaraan ze ontsprongen zijn (NA blz. 156).

Prigogine en Stengers zeggen dan ook:

“We kunnen in het algemeen besluiten dat de perspectieven die geopend worden door de ontdekking van de dissipatieve structuren toelaten een conceptie van de biologische orde in ogen-schouw te nemen [die we hierboven al hebben pogen te schetsen] die recht doet aan de specificiteit van het levensverschijnsel door het oude conflict tussen reductionisme en anti-reductionisme te overstijgen” (NA blz. 170).

De verhouding tussen de delen of atomen en het geheel kan hier op bevredigende manier opnieuw gedacht worden, zeggen ze (NA blz. 173). Op elk niveau rijst een nieuwe totaliteit op, die de delen vooropzet, maar ze integreert in een gedraging van het geheel die door een logica beheerst wordt die aan de onderliggende delen vreemd is en die evenmin door die onderliggende delen verklaard kan worden (NA blz. 173).

Het is duidelijk dat dit interessante taal is, die toelaat de eigenheid van de diversiteit van niveaus binnen de realiteit en dus binnen het levende te erkennen en misschien zelfs op het niveau van de mens zijn eigenheid zo te duiden dat het specifieke van de mens, zijn bewustzijn, zijn doelgericht gedrag, zijn vrijheid, kortom zijn leefwereldlijke bestaanswijze, aanvaardbaar worden. De conceptie komt goed overeen met die van Merleau-Ponty in het bijzonder in zijn *La structure du comportement*. Merleau-Ponty denkt er evenwel in zijn vroege werken niet aan de mens in te schakelen in een soort *superobjectiviteit*, zoals Prigogine en Stengers misschien wel willen.

11 Bij wijze van besluit: Prigogine en Monod

De orde door fluctuering leidt, zeggen Prigogine en Stengers (NA blz. 190), tot de studie van het spel tussen toeval en noodzaak, tussen provocerende vernieuwing en antwoord van het systeem. Ze impliceert het onderscheid tussen toestanden van het systeem waarbij elk individueel initiatief tot betekenisloosheid gedoemd is en tweesprongzones waarin een individu, een idee of een nieuwe gedraging de normale toestand kunnen omvergooien — niet eender welk individu, maar de “gevaarlijke” individuen, die de niet-lineaire relaties in hun voordeel kunnen uitbuiten. Het zijn in de eenvoudige modellen dezelfde niet-lineariteiten die een bepaalde orde doen ontspringen uit de chaos van de elementaire processen en die, eventueel, in andere condities, de vernietiging van deze orde en tegelijk aan gene zijde van de splitsing, het verschijnen van een ander regime van functionering bepalen (NA blz. 190). Deze orde laat de tegenstelling tussen toeval en noodzaak niet toe, zeggen onze auteurs, en evenmin de tegenstelling tussen het functionele en het dysfunctionele: wat op een bepaald ogenblik onbeduidende deviatie is ten overstaan van een normaal gedrag, kan in andere omstandigheden, bron van crisis en van vernieuwing zijn. Elke norm dus komt voort uit een keuze, bevat iets toevalligs, maar niet iets dat willekeurig genoemd moet worden (NA blz. 191).

“Het feit van een organisatie of van een regime van functionering kan niet als noodzakelijk afgeleid worden, hoewel het toch niet willekeurig is: een organisatie, of een functioneringsregime, die niet afleidbaar is uit een algemene wet hangt niettemin af van een *berekening* in de schoot van een natuur waarin stabiele macroscopische processen ontspringen uit een veelheid van ongeordende processen, en in bepaalde condities, ten prooi vallen aan de fluctuerende activiteit waarvan ze het produkt zijn” (NA blz. 191).

Deze kijk verschilt van die van Monod in zijn gekende boek. Voor Monod zijn de biologische evolutie en dus ook de mens het produkt van het toeval en de noodzaak, het toeval van de mutaties, de noodzaak van fysische wetten en van statistische wetten van de natuurlijke selectie. Zoals bij Darwin zijn bepaalde bijzondere en onwaarschijnlijke gebeurtenissen van beslissende invloed. Dat is *tragisch*, zeggen onze auteurs (NA blz. 191). Het ‘normale’ universum, het universum dat men uit de natuurwetten kan afleiden, is *zonder leven*, de enige wetten die men kan voorzien zijn de wetten van de dood en de terugkeer naar het onbezielde.

Alsof er, zo onderbreken we even, überhaupt een uitweg zou zo voor het feit dat ik, dat jij, en dat de mensheid in haar geheel, zoals ze nu en later

bestaat of zal bestaan, naar het onbezielde terugkeren? En alsof, zelfs als de mensheid op de een of andere manier eeuwig zou zijn, de werkelijke onsterfelijkheid — die alleen als mijn eigen onsterfelijkheid, als die van mijn medemensen, als die van de huidige of van de toekomstige mensheid interessant kan zijn (de onsterfelijkheid van de ‘soort’ is een valse abstractie) — daarmee gegeven zou zijn. Het toeval, zeggen Prigogine en Stengers, — statistisch wonder van het verschijnen van de genetische code — staat bij Monod dus tegenover de natuurlijke legaliteit, het toeval ontruikt het levende aan de onbezielde orde van de natuur en maakt er een dode in spe van, in de marges van een universum waarin het levende maar een willekeurige bijzonderheid is (NA blz. 191).

Prigogine en Stengers kunnen gelijk hebben in hun kritiek op Monod, als ze het volgende toevoegen. Al is het zo, zeggen ze, dat de enige universele macroscopische wetten die we kennen wetten zijn die de evolutie beschrijven in de richting van de wanorde, van toestanden van evenwicht of van stationaire toestanden in de nabijheid van het evenwicht, toch constitueren deze wetten alleen maar de context ten overstaan waarvan het levende gedefinieerd moet worden, niet omdat het het levende is, maar omdat het, fysisch gezien, de toepassingsvoorwaarden van deze wetten, de condities waaronder deze wetten pertinent zijn, niet vervult. Het levende functioneert namelijk ver van het evenwicht, in een domein waarin de gevolgen van de groei van de entropie niet langer geïnterpreteerd kunnen worden volgens het orde-principe van Boltzmann. Het functioneert in een gebied waarin de processen die entropie produceren, waarin de processen die energie verspillen, een constructieve rol spelen en bron van orde zijn. In dit gebied maakt de idee van een universele wet plaats voor de idee van de exploratie van bijzondere stabiliteiten en instabiliteiten. De tegenstelling tussen het toeval van de bijzondere aanvankelijke configuraties en de voorzienbare algemeenheid van de ontwikkeling die ze bepalen maakt plaats voor het samenbestaan van tweesprongen [zones de bifurcation] en van stabiliteitszones, voor de dialectiek van oncontroleerbare fluctaties en van deterministische wetten van de gemiddelden (NA blz. 193).

Prigogine en Stengers vinden dan ook dat Monods alternatief van een animistische wereld die sedert altijd het verschijnen van de mens (sleutel en doel van de ontwikkeling) verwachtte en de stille wereld waarin de mens een vreemdeling is, niet langer noodzakelijk zijn (NA blz. 193).

“De mens in zijn singulariteit werd zeker niet geroepen noch verwacht door de wereld; als we daarentegen het leven gelijkstellen met een verschijnsel van zelforganisatie van de materie die naar steeds complexere toestanden evolueert, dan is, in welbepaalde omstandigheden, die ook niet zeer uitzonderlijk moeten zijn, het leven voorzienbaar in het Universum, en constitueert

het er een verschijnsel dat zo ‘natuurlijk’ is als de val van de zware lichamen” (NA blz. 193).

Laat het zo zijn dat Prigogine en Stengers gelijk hebben, we herhalen dat, hoe nauwer men de band tussen de mens, het levende en het niet-levende aanhaalt — Prigogine en Stengers wijzen er alleszins op dat de verwantschap tussen alle gebieden groter is dan men ooit te voren gedacht heeft — hoe meer dat dreigt het verschil tussen de mens en de ‘natuur’ uit te wissen, maar dit door *het eigene* van de mens te vernietigen. Het universum waarover Prigogine en Stengers spreken blijft voor ons een *objectief* gebeuren van ‘toeval en noodzaak’, of van fluctuerende toestanden, of van wat dan ook. De positie van de mens moet misschien anders bekeken worden dan Monod doet, maar dat wijzigt niets aan het belang om de *leefwereld* te blijven poneren als het in feite enig belangrijke. Monod blijft per slot van rekening gelijk te hebben van *eenzaamheid* te spreken — of liever de term is ongeschikt om ook maar iets zinvol over onze relatie tot de natuur te zeggen.

Hoofdstuk 3

Het holisme van Leo Apostel — een extreem objectivisme

1 Waarom holisme?

Apostel voelt intens voor het holisme¹. Het holisme roept associaties van geborgenheid en integriteit op, zegt hij (blz. 123). Apostel weet zich emotioneel en intellectueel op het *geheel* betrokken. De mensheid, vindt hij, moet zich inschakelen in de totaliteit van de biosfeer.

“Ze moet rekening houden met de organisatievorm van de biosfeer en met de interrelatie tussen diersoorten, plantsoorten en anorganisch milieu die behouden moeten blijven of hersteld worden, wil men als globale mensheid deze globale aarde leefbaar houden” (blz. 132).

Zoals Prigogine of Heidegger en nog zovele anderen is Apostel van mening dat de moderne mens heerszuchtig is en de natuur misbruikt.

“Er mag niet meer alleen geheerst worden over maar er moet ook samengeleefd worden met. Men mag niet meer alleen gebruik maken van, maar men moet evenzeer zorg dragen voor. Men moet niet alleen maar kennen, maar ook zich inleven in (steeds ook — blijvend — kennen, heersen, distantiëren en gebruiken). Deze houding moet zich uitdrukken in een ecologische ethiek,

¹L. Apostel, *Gebroken orde. De vergeten toekomst van de filosofie*, Kritak, Leuven, 1992. We maken in wat volgt gebruik van Deel 2 “Over holismen. Leven en denken in gehelen”, blz. 119–192. We maken abstractie van het deel 1 (een soort geschiedenis van het hedendaagse filosofische denken). We gaan wel even in op het opstel over de zinsvraag (deel 3).

die de oude humanistische triomfalismen tegelijk behoudt én op beperkte wijze integreert” (blz. 132).

We moeten biotopen (landschappen, streken) en de totale biosfeer wetenschappelijk als totale systemen begrijpen. Dat is een moeilijke opdracht, zegt Apostel, omdat de interacties tussen de miljoenen soorten en stoffen uiterst ingewikkeld is. Politieke ecologie en ecologische ethiek moeten gestuurd worden door de ecologie als wetenschap (blz. 132). Er is echter ook een zijnsleer (ontologie) van de biosfeer nodig in combinatie met een zijnsleer van de mensheid en beide moeten gecoördineerd en geïntegreerd worden (blz. 132–133).

Apostels houding is duidelijk *religieus*. Religieuze behoeften bepaalt hij “als behoeften om allen of samen met anderen buiten het profane leven van iedere dag te treden om in rust, bezinning, stilte en overgave contact te zoeken met de totale realiteit *en* haar grond(en)” (blz. 139).

“Wie de globale werkelijkheid niet alleen wil kennen maar ook aanvoelen, zal zich een beeld van die globale werkelijkheid vormen (en dus natuurkunde, scheikunde, biologie en antropologie met ijver beoefenen). Maar hij zal verder gaan: hij zal zich een beeld van de globale architectuur van die totale werkelijkheid maken. ... Als we echter hopen iets van de stijl van de totaliteit gevat te hebben, wat kan ons dan beletten in aandachtige contemplatie erin te verzinken om te pogen in de dagelijkse werkelijkheid iets van de schoonheid te realiseren die we in het ‘gesprek met de wereld’ hebben ervaren? Om te geloven dat zulke onderneming zinvol en mogelijk is moeten we *wel* geloven dat we in de wereld thuis zijn, dat we delen zijn van dit geheel (eerste holistische veronderstelling) en dat dit geheel een globale architectuur en stijl bezit (tweede holistische veronderstelling)” (blz. 140).

Dat is het dus wat Leo Apostel drijft. Hij poneert er een volstrekt rationeel universum voor. Zoals Einstein een ultieme poging onderneemt om het klassieke ideaal van de zuivere *theorie* te redden, door zo goed mogelijk rekening te houden met al de moeilijkheden die gerezen zijn, zo beproeft Leo Apostel verwoed om nogmaals een zuiver theoretische conceptie te handhaven, rekening houdende met de laatste ontwikkelingen van wetenschap en natuurfilosofie. Dat is Apostels *holisme*. Apostel legt echter zo uitvoerig rekening af van allerlei opwerpen dat we in zijn werk bijna het tegendeel kunnen lezen van wat hij in feite zelf viseert. Het draait haast uit op een weerlegging van zijn eigen theoretische en objectieve conceptie — als we althans het materiaal dat hij aandraagt, kritisch evalueren. Dat hopen we hier te kunnen aantonen.

2 Feuerbach en de idee van zuiver theoretisch weten

Leo Apostel is overtuigd dat de wereld volkomen rationeel is. Het is een echte geloofsovertuiging, een vooropzetting zonder dewelke hij het avontuur van het denken en tegelijk het avontuur van het leven zelf, zinloos zou vinden. Als eerste punt willen we laten zien dat die vooropzetting allesbehalve vanzelfsprekend is. We doen dat via een kleine omweg, via enkele uitlatingen van Ludwig Feuerbach — die vermoedelijk op de eerste plaats Hegel, maar in feite elke vorm van zuiver theoretisch weten viseert. Het is immers van mening dat alles wat is, rationeel is, en dat alleen wat rationeel is, werkelijk is.

Ludwig Feuerbach² zet uiteen hoe de mens zichzelf naar buiten ‘projecteert’. Deze *objectivering* [Vergegenständlichung] impliceert de vermenselijking van de natuur, de aanschouwing van de natuur als een menselijk wezen.

“Wil en verstand verschijnen dus aan de mens alleen daarom als de grondkrachten of oorzaken van de natuur omdat hem de onbedoelde [unabsichtlichen] werkingen van de natuur in het licht van zijn verstand als *bedoelde* [werkingen], als *doeleinden* en de natuur dus zelf als een verstandig wezen of toch minstens als een zuivere verstandszaak verschijnt”.

We onderstrepen dat in het laatste zinsdeel “of toch minstens als een zuivere verstandszaak” voor ons de kern van onze kritiek steekt. Er blijkt uit dat Feuerbachs kritiek verderreikt dan de kritiek op het poneren van een God of van een teleologie in de natuur. Het punt van onze kritiek is namelijk dat het met de natuurfilosofie — van Apostel en van vele anderen — fundamenteel misloopt in die zin dat ze er niet in slaagt — welke vreemde paradox! — het universum werkelijk *objectief* te bekijken, maar veeleer — zoals we zullen zien — het menselijke *verstand* in de natuur projecteert. Dat slaat ons inziens ook op het *holistische systeemdenken*. Ook als daarin geen sprake meer is van een God, dan is het toch zo dat het *systeem* of de *totaliteit* nog steeds de functie van God, of althans van het menselijke verstand, vervult. Feuerbach — ook Nietzsche — staat verder dan Apostel, Bodifée, Wildiers, en tutti quanti.

Merkwaardig is dat de laatstgenoemden de menselijke *subjectiviteit* in de natuur projecteren maar ondertussen weigeren de eigenheid van de *leefwereld* te erkennen (want die *leefwereld* en de mens in de leefwereld zijn juist geen *objectieve realiteiten*).

Men zou kunnen menen dat Feuerbach hier alleen de ‘religies’ op het oog heeft en dat zijn kritiek niet langer op ons, moderne mensen, slaat. Niets

² *Das Wesen der Religion*, par. 45, Suhrkampuitgave blz. 128–129.

is minder waar, en dat zal direct duidelijk worden. Feuerbach gaat immers verder:

“Daar *hij* [de mens] de sterren en hun afstanden tot elkaar meet, *zijn* ze gemeten; daar hij voor de *kennis* van de natuur wiskunde toepast, *is* ook zij voor het *voortbrengen* van dezelfde [de natuur] toegepast geworden; daar hij het doel van een beweging, het resultaat van een ontwikkeling, de verrichting van een orgaan *vooruitziet*, *is* ze ook per se *vooruitgezien*; daar hij van de plaats of van de richting van een hemellichaam zich het *tegendeel*, ja ontelbaar andere richtingen kan *voorstellen*, maar bemerkt dat, als deze richting zou wegvallen, ook tegelijk een rij vruchtbare, weldadige gevolgen zouden wegvallen en dus deze rij gevolgen als de *grond* denkt waarom deze en geen andere richting is, is ze ook *werkelijk* en *oorspronkelijk* alleen met het oog op haar weldadige gevolgen uit de *massa van andere richtingen*, die *evenwel alleen in het hoofd van de mens bestaan*, met bewonderenswaardige wijsheid *uitgekozen* geworden. Zo is voor de mens, en wel onmiddellijk, zonder onderscheid, het principe van het kennen het principe van het zijn, het *gedachte* ding het *werkelijke* ding, de gedachte van het object het wezen van het object, het aposteriori het apriori. De mens denkt de natuur *anders dan ze is*, geen wonder dat hij haar ook als grond en oorzaak van haar werkelijkheid een *ander* wezen vooropzet dan ze zelf is, een wezen dat alleen in zijn hoofd bestaat, ja dat slechts het wezen *van zijn eigen hoofd* is. De mens keert de natuurlijke orde van de dingen om; hij stelt de wereld in de eigenlijke zin *op haar kop*, hij maakt de *spits* van de piramide, tot haar *basis*, het eerste in het hoofd en voor het hoofd, de grond, waarom iets is, tot het eerste in de realiteit, tot oorzaak, waardoor het is. De grond van een zaak gaat in het hoofd aan de zaak zelf vooraf.”

De gedachtengang kan best het theïsme overleven. Immers, het punt is dat de mens zijn *verstand* in de dingen projecteert. En dat kan gebeuren ook als diezelfde mens al lang meent zonder een of andere God uit de voeten te kunnen.

Laten we Feuerbach nog wat volgen. In paragraaf 46 expliciteert hij de verleiding tot het poneren van een of andere *teleologie*. Het mysterie van de teleologie, zegt hij, berust alleen op de contradictie tussen de noodzakelijkheid van de natuur en de willekeur van de mens, tussen de natuur zoals ze werkelijk is en de natuur zoals de mens ze zich voorstelt. Als de aarde ergens anders zou staan dan ze feitelijk staat, als ze zou staan waar Mercurius staat, zou alles uit overmatige hitte te gronde gaan.

“Hoe wijs dus is de aarde daar geplaatst, waar ze gezien haar aard past! Maar waarin bestaat die wijsheid? Alleen in de contradictie, in de tegenstelling tot de *menselijke dwaasheid* die willekeurig in gedachten de aarde op een andere plaats zet dan ze in werkelijkheid staat. Als je eerst *uit elkaar rukt* wat in de natuur *onscheidbaar* is, zoals de astronomische standplaats van een hemellichaam en zijn fysische aard, dan moet jou natuurlijk *achteraf* de *eenheid* in de natuur als *doelmatigheid*, de *noodzakelijkheid* als *plan*, de werkelijke, noodzakelijke, met zijn wezen identieke plaats van een hemellichaam in tegenstelling tot de onpassende [plaats] die je gedacht en gekozen hebt, als de *rationele*, correct *uitgedachte*, met wijsheid uitgekozen plaats verschijnen. ‘Als de sneeuw zwart van kleur zou zijn of deze laatste in de poolstreken zou overheersen . . . dan zouden de gezamenlijke poolstreken van de aarde een met organisch leven onverenigbare, duistere woestijn zijn . . . zo levert de schikking van de kleuren van de lichamen . . . een van de mooiste bewijzen voor de doelmatige inrichting van de wereld.’ Jawel, als de mens *niet zwart uit wit maakte*, als de *menselijke dwaasheid* niet met de natuur naar believen omsprong, zou ook geen *goddelijke wijsheid* over de natuur heersen” (blz. 130–131).

Feuerbach komt in feite op voor een type *objectiviteit* — waar wij kunnen achterstaan. Deze objectiviteit betreft echter de *natuur* — niet de mens in zijn leefwereld (en ze wordt reeds bij het levende overstegen, voor zover dit levende normatief is, een regelsysteem is, of, voor zover bij dieren, op actieve wijze gepoogd wordt aan een ingebouwde norm te voldoen). In de natuur verloopt immers alles zoals het maar kan, zonder bedoelingen, zonder zin. *Objectiviteit* is eigenlijk *feitelijkheid*, *facticiteit*, als men dat laatste woord tenminste op de natuur kan toepassen. Merleau-Ponty zegt daarom dat de natuur een *individu* is, iets dat ons vooreerst gegeven moet zijn, willen we het kunnen kennen en er zekere regelmatigheden in ontdekken.

We menen dat die *objectiviteit* niet de mens betreft, hoewel toch *het ontstaan* van de mens en zijn zuivere *feitelijkheid*. Het is inderdaad niet in te zien waarom het ontstaan van de mens(heid) niet een even *objectief* gebeuren zou zijn (dat zich dus buiten alle doelgerichtheid afspeelt) als welk ander fysisch ontstaansgebeuren ook. En die feitelijkheid op zich — als het ware vóór haar intrede in en opname door een menselijke existentie — waardoor ze eventueel *existentiële noodzaak*³ wordt — is even objectief als het ontspringen van het leven, van die of die planten- of diersoort of van een nieuw zonnestelsel. Het menselijke *bewustzijn* is dus uit de natuur ontsprongen, op

³Zoals Merleau-Ponty bijvoorbeeld die bespreekt.

dezelfde wijze als waarop vuurbergen ontstaan. Natuurlijk dat alles grondig *anders* wordt zodra het menselijke bewustzijn er is.

3 Het universum een chaos volgens Nietzsche

We kunnen niet aan de verleiding weerstaan een lang citaat van Nietzsche toe te voegen. We kunnen *grosso modo* met Nietzsche instemmen in zijn typering van de ‘kosmische chaos’, — waarbij *chaos* natuurlijk niets met de moderne chaostheorie te zien heeft — die geen organisme maar evenmin een machine is. Als we een twijfel hebben, betreft die het feit of niet ook Nietzsche, zoals Apostel en Prigogine, en wellicht ook de late Merleau-Ponty, slechts *een enkele realiteit* weet te aanvaarden, de geschetste *objectieve* realiteit, waarin de mens ingeschakeld wordt — waardoor de eigenheid van de *leefwereld* alweer tot verdwijnen gebracht wordt (bij Nietzsche in die zin dat ook de mens een uiting van de universeel heersende *wil tot macht* is). De noodzakelijkheid die Nietzsche bedoelt, is een noodzaak die ‘indeterminisme’ niet zou hoeven uit te sluiten. Ze is immers niets anders dan het feit dat de natuur nu eenmaal niet anders kan doen dan ze kan doen. De noodzaak is, zo zegt Nietzsche elders, geen *wetmatigheid*, bedoeld is dat de natuurgebeurtenissen zich niet naar een wet voegen. We zouden menen dat inderdaad juist andersom de wetmatigheden abstracties zijn die de mens vermag op te stellen door het feit dat de natuur nu eenmaal niet anders kan dan doen wat zij kan doen. We moeten ons de passage herinneren als we bij Apostel min of meer analoge geluiden zullen opvangen op het ogenblik dat hij ons zal leren wat *holisme* is.

“Laten we er op onze hoede voor zijn om te denken dat de wereld een levend wezen is. Waarheen zou ze zich uitstrekken? Waarmee zou ze zich voeden? Hoe zou ze kunnen groeien en zich vermenigvuldigen? Wij weten zo ongeveer wat het organische is: en we zouden dat ongelooflijk afgeleide, late, zeldzame, toevallige, dat we op de aardkorst waarnemen, tot het wezenlijke, algemene, eeuwige omduiden, zoals diegenen doen die het al [het universum] een organisme noemen? Daar heb ik alleen afkeer voor. . . . Het totaal karakter van de wereld daarentegen is in alle eeuwigheid chaos, niet in de zin van een ontbrekende noodzakelijkheid, maar van een ontbrekende orde, structurering, vorm, schoonheid, wijsheid en hoe al onze esthetische menselijkheden ook heten. Van onze rede uit geoordeeld zijn de verongelukte worpen veruit de regel, de uitzonderingen zijn niet het geheime doel en het gehele spelwerk herhaalt eeuwig zijn wijsje dat niet een melodie genoemd kan worden, — en tenslotte is

zelfs het woord ‘verongelukte worp’ reeds een vermenschlijking, die een berisping in zich sluit. Maar hoe zouden we het al ook laken of loven! Laten we er op onze hoede voor zijn het harte-loosheid en onverstand of hun tegendeel toe te schrijven: het is noch volmaakt, noch mooi, noch edel en wil niets van dit alles worden, het streeft er helemaal niet naar de mens na te bootsen! Het wordt volstrekt door geen van onze esthetische en morele oordelen getroffen! Het heeft ook geen drang tot zelfbehoud en überhaupt geen driften; het kent ook geen wetten. Laten we er op onze hoede voor zijn te zeggen dat er natuurwetten zijn. Er zijn alleen noodzakelijkheden: er is niemand die beveelt, niemand die gehoorzaamt, niemand die overtredingen begaat”⁴.

Nietzsche eindigt ermee zich af te vragen wanneer we de natuur helemaal “entgöttlicht” zullen hebben, maar ook met zich de vraag te stellen wanneer we ermee zullen aanvangen ons mensen met de zuivere, nieuw gevonden, nieuw verlorene natuur te *vernaturlichen*. De laatste zin wijst er op dat Nietzsche de mens toch in de objectieve natuur inschakelt, als zelf dergelijk stuk doel-loze, zin-loze natuur. Nietzsche ziet de natuur blijkbaar als iets homogeen. Hij vat de natuur niet op als een verband van niveaus, registers, die elk een eigen realiteit zijn, het levenloze, het organische, het menselijke, om slechts enkele van die ‘lagen’ te noemen. Hij ziet vermoedelijk alleen de alles bepalende *wil tot macht*.

4 Het rationalisme van Leo Apostel

Het lijkt ons dat Leo Apostel in hetzelfde bedje ziek is als Hegel — die Feuerbach (en in feite Nietzsche eveneens) natuurlijk in zijn kritiek heel speciaal viseert. Apostel zet een rationeel universum *voorop*. Het bederft uiteindelijk al de goede dingen die hij weet te vertellen. Het valt immers op dat Apostel bijzonder scherpzinnig de voorwaarden doorziet die vervuld moeten worden opdat een totaal rationeel universum mogelijk zou kunnen zijn. En hij ziet zoveel moeilijkheden dat, als zijn wens om de totaliteit te vatten hem geen poetsen zou bakken, hij haast een kampioen van de tegenovergestelde conceptie zou worden.

We tonen nu aan dat Apostels holisme wel degelijk bedoeld is om tot de bevestiging van een volstrekt rationeel universum te komen. Het is voor dit punt niet nodig om een grondig inzicht te hebben in Leo Apostels holisme — waartoe weliswaar deze paragraaf zelf reeds een bijdrage is. We stellen onze uiteenzetting van zijn holisme nog even uit. Het is eveneens zo dat de nu volgende uiteenzetting ons meer gegevens verstrekt dan strikt noodzakelijk

⁴Nietzsche (Schlechta) II, blz. 115–116 (*Die fröhliche Wissenschaft*, nr. 109).

is om te begrijpen waar Apostels rationalisme op neerkomt. Maar onze weergave leert ons een boeiend aspect kennen van wat holisme is. Vandaar de ‘redundantie’.

Waar komt Apostels stelling op neer? Op de idee dat de feiten zelf de wetten in zich moeten hebben, dat er geen enkele afwijking mag zijn tussen feitelijkheid en wetmatigheid. We laten dat zien via een zekere omweg.

Leo Apostel zegt (blz. 159) dat een holist een verklaring wil voor het geheel in zijn totaliteit (blz. 159). Dat betekent voor Apostel dat men het heelal ofwel als een *machine*, als een *organisme* of als een *bewustzijn* zal willen begrijpen (blz. 160). Voor Apostel is de kosmos noch een machine noch een bewustzijn. De kosmos heeft nog het meest van al trekken van een organisme. De kosmos is immers een *stysteem*. Diepen we die idee uit.

1. Misschien de belangrijkste stelling van het holisme, zegt Apostel (blz. 160), is dat het heelal geen machine is. Een machine — een koffieautomaat bijvoorbeeld — heeft *inputs* (de gebruiker kan er op inwerken), *interne toestanden* (er is koffie in of niet; tandwielen of elektrische signalen bevinden zich op bepaalde plaatsen in bepaalde relaties) die volledig bepaald zijn, *overgangen* van toestanden naar andere, en *outputs* (ons bekertje koffie). Van een automaat kan men in principe ieder van zijn toestanden volledig beschrijven zoals hij is, ook als wij er niet zijn. Dat is een *realistisch* standpunt, zegt Apostel. Iedere vorige toestand bepaalt volledig iedere volgende toestand. De automaat is volstrekt *gedetermineerd*. Hij is zo eenvoudig dat we werkelijk kunnen *voorspellen* wat zal gebeuren. We weten alles over de automaat wat er over te weten valt. Ons weten is *exact*, *consistent* en *coherent*. Tenslotte merken we in de bepaling van de automaat een fundamentele *dualiteit*. En dat laatste punt is belangrijk voor ons inzicht in Apostels *rationalisme*, zoals straks zal blijken. De signalen — onze drukkeweging, de interne toestanden, de kopjes — zijn concrete, tijdruimtelijk mooi gelocaliseerde toestanden of processen. Maar de *wetten* volgens dewelke de gegeven signalen en toestanden andere toestanden en producten produceren zijn *geen* concrete tijd-ruimtelijke processen en toestanden. Apostel zegt dat het nonsens zou zijn te vragen waar en wanneer we de wet van Coulomb of de wet van de zwaartekracht kunnen ontdekken. Dat is de *dualiteitseigenschap*.

Het heelal, zegt Apostel (blz. 162), kan ten hoogste gedeeltelijk als een machine gezien worden. Het heelal bevat immers alles. Er zijn dus geen inputs en outputs, “ten hoogste een initiële toestand waarin wetten op deterministische wijze de evolutie van die toestand sturen”. We kunnen de toestand van het heelal op één ogenblik ook niet alleen praktisch maar ook theoretisch en principieel niet *volledig* beschrijven. Maar de heelal-automaat zou nog een *probabilistische* machine kunnen zijn, zegt Apostel, een koffieautomaat die soms zou werken, soms ook niet — als hij over het algemeen maar werkt. We hebben dan wel strikt determinisme, zegt Apostel (blz. 163), maar bij een niet totaal precieze beschrijving van de initiële toestand en gegeven het

probabilistische karakter der wetten, alleen onvolmaakte voorspelbaarheid. Er is dus geen voorspelbaarheid, geen volledigheid, maar we behouden het realisme, de causaliteit, het determinisme en de consistentie.

Vervolgens kunnen we ons een soort *surrealistische* koffieautomaten indenken. Als we de toets in Gent indrukken, gebeurt in Gent niets, maar wel gebeurt in Antwerpen iets (omdat de Gentse en de Antwerpse automaat ooit, misschien tien jaar geleden, naast elkaar gestaan hebben); of andere automaten geven soms koffie, maar soms ook gebakjes, terwijl we nooit op voorhand weten wat eruit komt: koffie of gebak.

“Het heelal zou zich op zekere lagen (niet overal, want dan was leven onmogelijk) zo kunnen gedragen. Dan behouden we realisme, causaliteit en determinisme, maar we verliezen lokaliteit en (lokaal!) consistentie naast de voorspelbaarheid en volledigheid” (blz. 163).

En vervolgens nogmaals een verwijzing naar wat ons hier op de eerste plaats bekommert, Apostels opgeschroefd *theoricisme*. Tenslotte, zegt Apostel (blz. 163), kan een holist onmogelijk instemmen met het dualisme wettoestand dat het wezen van automaat en machine is (blz. 164). De holist immers wil weten waarom *die* toestand bij *die* wetten, en tegelijk waarom *die* wetten bij *die* toestand horen. Een machine is gebouwd volgens een plan, een ontwerp. De natuurwetten vormen het plan, het ontwerp van de werkelijkheid.

“Maar — hier moet de lezer echt goed opletten, want *dit* begrijpen betekent het holisme begrijpen! — wetten zijn in formules samengevatte en neergeschreven regelmatigheden. Wetten verklaren niets! Het plan maakt de koffieautomaat niet, de machinebouwer bouwt hem! Als het heelal een machine is, dan moet een maker (= een God) van het heelal dat uurwerk opwinden. Vermits de holist echter het heelal vanuit zichzelf wil verklaren en hier — net als de meeste religieuze en alle onreligieuze mensen — God als maker verwerpt, eist hij het heelal te denken als een *systeem waarvan de toestanden de wetten en de wetten de toestanden impliceren*. Met andere woorden: hij verwerpt het gronddualisme van iedere machine als karaktertrek van het heelal” (blz. 164).

Dat is ons punt, zo duidelijk als maar mogelijk is. De toestanden moeten de wetten impliceren en de wetten de toestanden. Dat pas is voor Apostel holisme. Er mag in de realiteit niets aan onze aandacht, aan ons inzicht, ontsnappen — zeker principieel niet. Het is niet zo dat ons kennen op een

als het ware voorafbestaande realiteit aangewezen is, neen, in feite vallen kennen en zijn — minstens ultiem — volkomen samen.

We zien dat Apostel niet zeer Prigogine-minded is. We begrijpen ook waarom. Bij Prigogine-Stengers ontsnapt heel wat aan onze kennis. Dat is precies hun punt. Er heerst geen alomtegenwoordig determinisme. Er is nieuwhed mogelijk. Onze kennis speelt zich af binnen een tijdshorizon. Maar dat onze kennis beperkt is, is niet onze fout. Het is de realiteit zelf die zo is. Apostel kan zich daar niet bij neerleggen.

Volgens Apostel is Prigogine een atomist — en dus geen holist (blz. 98). Hij zegt dat Prigogine de synthese is van Lucretius en Bergson, maar in de geest van Boltzmann. De thermodynamica namelijk is antiholistisch, zegt hij (blz. 158). Sedert een twintigtal jaar is de thermodynamica bestudeerd geworden van systemen die ver van het evenwicht verwijderd zijn (door asymmetrische randvoorwaarden die van buitenuit opgelegd zijn). Dit geldt vooral voor klassiek mechanische en niet-quantummechanische systemen. Entropie veronderstelt eigenlijk een fundamenteel atomisme en dus eigenlijk een *niet-holistische laag* in het heelal (de miljarden moleculen die ongecorrleerd bewegen binnen het gesloten systeem). De tweede wet van de thermodynamica maakt een chaotische, uniforme, ongeordende eindtoestand noodzakelijk zonder emergente kwaliteiten. Een eigenschap is emergent, zegt Apostel (straks gaan we op het begrip *emergentie* in), wanneer ze aan het geheel toekomt en niet aan de afzonderlijke delen ervan. Zo'n eigenschap kan niet theoretisch worden afgeleid uit de eigenschappen van de delen. Op ieder niveau van complexiteit 'openbaren' zich nieuwe eigenschappen. Ten gevolge van de tweede wet kan tijdens een tussenperiode, die *na* de initiële chaos en *voor* de finale chaos ligt, een interne correlatie een resonantie van de binnen het systeem aflopende processen voortbrengen, die tijdelijk tot verhoging van orde en organisatie van *open* systemen leidt. De thermodynamica is een fundamenteel antiholistische theorie, die echter over verschillende lagen van de werkelijkheid handelt en die *tijdelijk* onder bijzondere grensvoorwaarden *totaliteiten* als momenten onvermijdelijk maakt, op *sommige lagen* (blz. 156–157).

Hieruit volgt, zo herhaalt Apostel (blz. 157), dat Prigogine geen holist genoemd kan worden — hoewel hij vaak door holisten geciteerd wordt omdat hij een begin maakt met het dempen van de kloof tussen levende en anorganische stof. Prigogine is echter een antiholist

“omdat hij de asymmetrische randvoorwaarden voor open systemen niet vanuit zijn systemen zelf kan deduceren, en omdat — zie Boltzmann — de thermodynamica fundamenteel atomistisch is. Alleen in de verzwakte vorm van het 'dynamisch symmetrisch interactioneel holisme' (de werkelijkheid is een verzameling van processen in interactie) en in de verzwakte vorm

van het holisme waarin de relaties tussen de delen het geheel organiseren (in deze processen ontstaan tijdelijk op fundamenteel-atomistische basis intern georganiseerde en emergente totaliteiten) kan men hem een holist noemen” (blz. 157).

2. Maar het heelal is ook geen bewustzijn en heeft geen bewustzijn, zo vervolgt Apostel zijn schets van wat volgens hem de kosmos is of niet is (blz. 165). Een bewustzijn heeft immers objecten buiten zich waarop het zich richt. Het is ‘intentioneel’. Dat is iets anders dan een ruimtelijke of causale relatie. Er is geen bewustzijn zonder waarneming, actie, verlangen, kennis, verbeelding. De totaliteit echter bevat niets buiten zichzelf en kan dus geen bewustzijn hebben. Men zou kunnen menen dat ze zich op haar delen zou kunnen richten. Dan zou ze een centrum moeten vertonen van waaruit ze die delen beschouwt. Zo’n centrum, zegt Apostel (blz. 165), is nergens zichtbaar. Er zou een zelfbewustzijn moeten zijn zonder begeleidend object-bewustzijn, maar van zo’n zelfbewustzijn hebben we geen weet.

3. Het heelal is tenslotte geen organisme. Het is veeleer een quasi-organisme (blz. 166). Een organisme is immers een open systeem dat zichzelf door metabolisme (in- en uitvoer van energie en stof) gedurende een zekere tijd in stand houdt. Dat verloopt volgens plan. Een erfelijke DNA-formule is in dat systeem neergelegd door vroeger bestaande organismen, die in staat zijn geweest tot reproductie. In fysische termen uitgedrukt is een organisme een systeem dat, verre van steeds in evenwicht te verkeren, door retroactieve cycli zichzelf organiseert, in stand houdt en steeds terugkerend onevenwicht herstelt (blz. 166).

De holist, zegt Apostel (blz. 166), ziet sterke verwantschappen tussen heelal en organisme. Inderdaad, zo meent Apostel, het heelal is een niet in evenwicht functionerend systeem (het uitdijend heelal), dat doorheen retroactieve cycli zichzelf organiseert. Zo ontstaan na de oerknal melkwegstelsels die ook weer vergaan. In een tweede generatie ontstaan dan nieuwe melkwegstelsels uit verspreide materie, gedeeltelijk opgebouwd met complexere moleculen. Daaruit komen levende organismen voort. Ook binnen de sterren vinden we retroactieve cycli. Het heelal is echter bij bepaling geen open systeem en plant zich niet voort door celfusie of met behulp van DNA-programma’s. Het is dus geen organisme.

Het antwoord van Apostel op de vraag wat de kosmos is, luidt dus dat hij een *systeem* is. Dat loopt nogmaals uit op een geloofbelijdenis:

“Maar omdat hij [de holist] deel en geheel overal in onderlinge samenwerking ontmoet, omdat hij analyse en synthese overal samen gebruikt, omdat hij zoekt naar een alternatief voor een ‘heelal-machine’ en omdat hij hoopt in het organisme uit initiële toestanden functionele wetten (en omgekeerd) te kunnen afleiden, tracht hij een onderzoeksprogramma te formuleren. Hij stelt

voor een veralgemening van het begrip organisme in te voeren: dit is het begrip 'systeem'. Hij wil 'systematisch' zowel heelal, melkwegstelsels, sterren, moleculen, cellen, organismen, personen en groepen als systemen beschouwen en behandelen. Zo hoopt hij de dualiteit- 'wet-toestand' te overstijgen" (blz. 167).

Apostel zegt dat dit onderzoeksprogramma voorlopig nog maar weinig ophefmakende resultaten heeft weten voor te leggen (blz. 167). "De diepste menselijke aspiraties", zegt hij (blz. 168), blijven in de kou als men de poging opgeeft om het heelal te begrijpen — vanuit zo'n systeem-onderzoek. "De plaats van de mens in het heelal blijft op die manier onbepaalbaar" (blz. 168). "Holisten echter geloven dat er voldoende feiten, theorieën en affectieve noden aanwezig zijn" om het onderzoeksprogramma niet te verwerpen (blz. 168). Men moet over systeemwetten beschikken om de natuurwetten begrijpelijk te maken — als men althans de genoemde nieuwe natuurfilosofie wil opbouwen (blz. 168). Deze systeemwetten bestaan nog niet, zegt Apostel (blz. 168). Men moet er dus *op zoek naar gaan*. En nu komt de cruciale uitspraak:

"Maar zelfs als dat zou lukken, zou men nog op de vraag moeten antwoorden: waarom zou het heelal net een systeem van systemen (tot in de n-de macht) van net *deze* aard met deze wetten moeten zijn? Waarom zou het überhaupt moeten bestaan? Waarom niet niets? Waarom deze wetten en geen andere? Waarom deze initiële toestanden en geen andere?" (blz. 169)

Anders gezegd, het feitelijke moet verklaard worden, het moet zelf rationeel zijn — een totale duiding moet mogelijk zijn. We mogen met niet minder tevreden zijn.

Apostel vindt zichzelf, zoveel is ondertussen zelf reeds duidelijk geworden, een Verlichtingsdenker die overtuigd is (blz. 173) dat de objectieve werkelijkheid bestaat, gekend kan worden, hoewel de — rationele — kennisverwerving op ieder ogenblik onvolledig is en dat ook zal blijven en ondanks het feit dat de mens voortdurend een vollediger en exacter beeld van de werkelijkheid verkrijgt⁵.

Wat zou de implicatie zijn als we Apostels *vooropzetting* in twijfel zouden trekken? Dan zou misschien blijken dat de kosmos niet als een *systeem* kan worden opgevat. Dan zou blijken — zoals we nog aantonen door nauwkeurig

⁵Apostel verbindt die opvatting met een visie op een mens die autonoom en vrij, persoonlijk en collectief is (blz. 174). Het moet — als de realisatie lukt — leiden tot een gelukkiger en meer coöperatief leven, zegt hij. "De mensheid zal zo tegelijk meer solidair en meer autonoom kunnen worden" (blz. 174)

Apostel erop na te slaan — dat er wel verschillende niveaus in de realiteit zijn, waarbij het ene niveau op het andere, als op zijn *voorwaarde*, steunt, maar dat dit precies moet inhouden dat het ‘hogere’ — de mens in zijn leefwereld bijvoorbeeld — een eigen weg gegaan is, een tweesprong ingeslagen heeft, om met Prigogine te spreken, die vanuit datgene waarop het steunt onvoorspelbaar is. De band die de gegevens met elkaar verbindt, is geen andere dan de relatie van elk gegeven met zijn *voorwaarden*, met zijn *fundamenten*. Dat is niet niets, maar het levert geen systeem of een systeem van systemen op. Er is geen plan, er is in feite geen *geheel* of een *organisatievorm* (zoals Apostel ons straks zal zeggen). Er is alleen de feitelijke ontwikkeling — waarin we niets speciaals moeten zien. Het zou zijn zoals Prigogine en Stengers de zaak beschrijven — hoewel Prigogine en Stengers, zoals gebleken is, ook zelf nog onduidelijk zijn. Volgens onze optiek zou de mens wel het ‘hoogste’, het meest complexe, wezen zijn, maar dat zou hem geen kosmische waardigheid geven. We moeten ons immers gewoon beperken tot de vaststelling van de feitelijke verstrengelingen van dingen en niveaus. Maar meer hierover als we straks Apostels *holisme* nog nauwkeuriger onder de loep nemen.

5 Leo Apostel staat niet alleen

Een korte uitweiding is hier op haar plaats. We willen immers vermijden de mening te verwekken dat Leo Apostel een buitenbeentje is. Hij is dat niet, althans als we de gedachte van een God aan de basis van de realiteit gelijkschakelen met de idee van een volkomen transparant universum. We doen dat aan de hand van het mooie artikel van Jean Paul Van Bendegem “De verovering van het oneindige of het Eldorado van de menselijke kennis”⁶.

Jean Paul Van Bendegem reageert op een aantal — wel zeer vooraanstaande — geesten (een aantal natuurkundigen) — die in de nieuwe ontwikkelingen binnen de natuurwetenschappen een weg menen te vinden (blz. 106) naar een metafysische God. Hij denkt aan Gerard Bodifée, Jan Van der Veken, Max Wildiers, Paul Davies, Fritjof Capra, Ilya Prigogine, en tot op zekere hoogte Roger Penrose. Zij allen, zegt hij, menen dat de natuurkunde op weg is naar de totale beschrijving van het universum. Van Bendegem zegt: “De bouwstenen — quarks en leptonen — zijn min of meer bepaald, de krachten — gravitatiekracht, elektromagnetische kracht, de zwakke en de sterke kernkracht — die de bouwstenen samenhouden, zijn min of meer bekend” (blz. 106).

Men durft spreken van *the theory of everything* — wat, zoals Van Bendegem zegt, een reductionisme impliceert, vermits de menselijke kennis blijk-

⁶Jean Paul Van Bendegem, “De verovering van het oneindige of het Eldorado van de menselijke kennis”, in: *De Uil van Minerva*, vol. 8, nr. 2/3, 1991/1992, blz. 97–113.

baar te herleiden valt tot een specifiek deelgebied, de fysica. We zouden in feite in staat zijn om het ontstaan van het universum over te doen, het universum te *simuleren*. Dat zet een metafysische God voorop, zegt Van Bendegem. Stephen Hawking zegt dan ook: we would know the mind of God, een gedachte, zegt Van Bendegem, die die van de demon van Laplace ver overstijgt.

Er is ook de meer bescheiden poging om een *fysica-god* te distilleren uit de bevindingen van de moderne natuurkunde (blz. 107). De gedachte loopt via de vaststelling van de talrijke constanten in de natuur: de lichtsnelheid (relativiteitstheorie), de constante van Planck (quantummechanica), de gravitatieconstante, de kosmologische constante, de constante van Hubble, de dichtheidsconstante van materie in het universum, enz.

“Deze constanten hebben bepaalde waarden. Het ligt voor de hand de vraag te stellen: waarom die waarden en geen andere? Waarom heeft de lichtsnelheid niet een waarde die het dubbele of de helft is van de gemeten waarde in dit universum? Bij de pogingen om een antwoord te vinden, stelde men het volgende vast: indien voor bepaalde constanten een afwijkende waarde wordt gebruikt, dan vindt men een universum waarin menselijk leven (dat wil zeggen, leven gebaseerd op koolstof) niet voorkomt of kan voorkomen. Het is zeer aanlokkelijk dit idee te veralgemenen. Stel dat het zo is dat slechts als de constanten in de natuurwetten een heel wel bepaalde waarde hebben, dat leven in dit universum mogelijk is. Is het dan niet verleidelijk te antwoorden: *het universum is zo ontworpen dat het ons mogelijk maakt*. Anders gezegd: het universum is er voor ons. Het *antropisch principe* is geboren” (blz. 107–108).

Van Bendegem wijst de redenering af — terecht. We hebben hierboven gezien dat Feuerbach de vooropzetting reeds duidelijk doorzien heeft. De vooropzetting is die van de projectie van het menselijke verstand in de dingen. Of anders geformuleerd: de vooropzetting van een *theoretisch universum*, dat als het kan *gedacht* worden ook *reëel* genoemd wordt. Het is de idee dat de realiteit zich niet aan ons geeft in de *waarneming*, in onze lijfelijke communicatie ermee, maar in het *denken*. De realiteit moet *gedacht*, *theoretisch gedacht* worden. Men redeneert zoals Einstein die de ervaring van de tijd opoffert aan zijn ‘denkoefening’, die de kleine *t* van zijn formalisering meer realiteitsbetrokken acht dan de beleefde ervaring van de tijd zelf. Het is Einstein die bij Spinoza zweert. Met de woorden van Van Bendegem: het is een herformulering van het ontwerpersargument.

“Wie het binnenwerk van een uurwerk ziet, is meteen overtuigd dat dit geen produkt van het toeval is, maar het resultaat

van een gepland proces, het ontwerp van een ontwerper. Dus is er een ontwerper. Kijk naar de indrukwekkende orde die in dit universum aanwezig is. Dit kan geen toeval zijn. Hier valt de hand van een ontwerper te herkennen. Dus is er een ontwerper — of moet ik schrijven een Ontwerper?” (blz. 108)

Zou het systeemdenken à la Apostel, zou zijn holistische vooropzetting, zijn totaliteitsvisie, vrijuit gaan, omdat ze van geen ontwerper lijkt te willen weten? We betwijfelen het. In feit *overtroeft* Apostel de hierboven geschetste visie nog. Want het poneren van een systematiek in het heelal is niets anders dan de projectie van het menselijke verstand, van *theoria*, in de realiteit — terwijl nu duidelijk gesteld wordt dat dat zonder God ook kan.

6 Apostels holistische geloofsbelijdenis

6.1 De definitie van holisme

Apostel onderscheidt een veelheid van holismen, van denken in termen van “totaliteiten” en “gehelen” (tegenover een denken in “elementen” en “losse aggregaten”). Hij poogt ze te systematiseren⁷. Dat moet ons hier niet

⁷Zo spreekt hij van

1. Statisch monisme: het heelal is één enkel systeem, alles is één, Parmenides, Sjangkara, Spinoza.

2. Dynamisch monisme: het heelal is één enkel *proces*, alles wat is hoort in een stroom van wording, Herakleitos, Hegel.

3. Statisch symmetrisch interactioneel holisme. Wat is bestaat uit vele systemen. Deze systemen staan allemaal *direct* met elkaar in wederzijdse interactie.

4. Dynamisch symmetrisch interactioneel holisme. Er zijn vele processen die met elkaar in *directe* interactie staan. Engels, dialectisch materialisme.

5. Statisch symmetrisch getrap interactioneel holisme. Er zijn vele systemen, maar ze staan *niet* alle direct met elkaar in interactie. Wel staat ieder koppel van systemen (*a* en *b*) tenminste indirect met elkaar in interactie. (*a* beïnvloedt *c*, *c* beïnvloedt *d*, en *d* beïnvloedt *b*).

6. Dynamisch symmetrisch getrap interactioneel holisme. Er zijn vele processen. Ze staan niet alle direct met elkaar in interactie, wel beïnvloeden alle processen elkaar wederzijds *indirect*.

Deze zes types moeten echter bekeken worden vanuit het soort *interactie* of bindmiddel (waarvan sprake in 3 tot 6). De interactie kan immers min of meer *sterk* zijn; ze kan wederkerig, of unilateraal zijn; en er zijn soorten interacties (verschillende soorten interacties kunnen door super-interacties in elkaar worden omgezet, of enkele soorten interacties kunnen door super-interacties in elkaar worden omgezet). Apostel vraagt zich af of het op basis van de genoemde 16 types nog wel mogelijk is niet-holist te zijn. Hij zegt van wel: men kan het universum laten uiteen vallen in heelal-eilanden, die niet of nauwelijks interageren. (Op maatschappelijk vlak is een niet-holist iemand die het persoonlijke en collectieve, het menselijke en niet-menselijke leven, het psychische en het fysieke volledig

interesseren. Wat ons echter wel belang inboezemt, is zijn eigen invulling van het begrip *holisme* — waarover direct meer. Een enkele indeling trekt wel onze aandacht. Ze betreft de relaties van het geheel ten overstaan van de delen. We zullen ze straks aan een onderzoek onderwerpen. Maar eerst Apostels definitie van *holisme*.

Apostel inspireert zich op Hans Primas voor zijn eigen holismedefinitie. Eerst een afwijzing:

“Gegeven een systeem dat subsystemen bevat. Voor ieder subsysteem kan de toestand worden beschreven waarin het zich op een bepaald ogenblik bevindt. Wanneer de toestanden van alle subsystemen samen de toestand van het totale systeem bepalen, dan is het systeem ‘ontbindbaar’ en tevens ook ‘scheidbaar’” (blz. 126).

Vervolgens de eigenlijke definitie:

“Vanaf het moment dat een systeem niet ontbindbaar is, noemt men het een holistisch systeem (blz. 126)”.

Natuurlijk dat er dan gradaties zijn, de toestanden van de subsystemen kunnen het totale systeem bijvoorbeeld maar in zekere mate bepalen.

Apostel deelt met Hans Primas de mening dat er geen radicale tegenstrijdigheid is tussen reductionisme en holisme. Immers:

“Men kan precies aangeven welke eigenschappen van het geheel teruggaan op eigenschappen van de delen. Tevens is te controleren bij welke ontbindingen de delen het geheel sterk bepalen en voor welke ontbindingen dit niet geldt” (blz. 127).

Straks ook een kanttekening bij die opvatting.

Belangrijk is de volgende uitspraak:

“Een holistische natuurfilosofie zoekt naar de organisatievorm van die vele subgeschiedenissen samen, een globale organisatievorm die onherleidbaar is tot de organisatievorm van de geschiedenis van een van de subsystemen, of deelprocessen. Wat ze in laatste instantie zoekt, is de verklaring van deze globale architectuur” (blz. 129–130) .

gescheiden denkt).

Onze zestien soorten holisme, zegt Apostel (blz. 127), zullen voorkomen ofwel in *intern georganiseerde totaliteiten* (de relaties tussen deelsystemen of deelprocessen zijn intern) of in *extern georganiseerde totaliteiten*, in *creatief georganiseerde totaliteiten* of in *niet-creatief georganiseerde totaliteiten*. Dat alles in gradaties. Intern zijn, ofwel alle, ofwel de meeste, ofwel uitzonderlijke, ofwel *geen* relaties.

Apostel zoekt dus de globale *ene* organisatievorm van het geheel, waaruit alle subvormen afleidbaar zijn. Dat is zijn extreem rationalisme, zijn ongefundeerde *vooropzetting*⁸.

6.2 Deel en geheel

Het is evident, zegt Apostel, dat het geheel meer is dan de som van de delen, want als men een geheel opdeelt, zijn er naast de delen ook nog de relaties tussen de delen. Men zal hier twee vragen moeten stellen, zegt hij.

1. Zijn de relaties tussen de delen intern of extern? Dit is,

“volgen de relaties uit de natuur van de delen, zodat deze natuur de relaties volledig bepaalt en de delen slechts kunnen bestaan als ze zich in die relaties bevinden? Of zijn de relaties eerder onafhankelijk van de natuur van de delen, zodat die delen ook kunnen voorkomen zonder de relaties” (blz. 126)?

Een voorbeeld: is het geheel een hoopje zand (geordend door externe relaties) of een familie (geordend door interne relaties)?

2. “Zijn de relaties tussen de delen creatief in de zin dat het geheel allerlei eigenschappen vertoont die de delen afzonderlijk niet kunnen bezitten of niet? Soms gebruikt men in plaats van creatief de term ‘emergent’” (blz. 126). Zo ontstaat bij een oplossing van suiker in koffie niets nieuws, er zijn geen emergente eigenschappen. Dat is anders in de verbinding van waterstof en zuurstof. Water is duidelijk een emergent verschijnsel. Water heeft allerlei eigenschappen die vreemd zijn aan waterstof en zuurstof.

Apostel zegt dat een opvatting over de relaties tussen delen en gehelen des te ‘holistischer’ is naarmate de relaties *interner* en *creatiever* zijn. De gehelen vertonen dan ook meer ‘emergente’ eigenschappen, voegt hij toe.

Dat is een belangrijke beschouwingswijze. Wat ons vooral interesseert is de ‘emergentie’. Ze moet, althans volgens Apostel, binnen de globale organisatievorm van het systeem kunnen blijven — waar Apostel echter zelf

⁸Apostel zegt (blz. 135) dat men het gevaar moet vermijden te denken dat de organisatievormen van het globale heelal, het veld van de elementaire partikels, de biosfeer en het politieke wereldsysteem *dezelfde* zijn en dat uit het holistisch karakter van één niveau *logisch* het holistisch karakter van andere niveaus volgt. Hij verzet zich daarom tegen Capra (blz. 169). “Een holistisch systeemdenken moet er zorgvuldig over waken de verschillende *lagen* van het systeem dat hij onderzoekt naar hun eigen organisatievorm te bevragen” (blz. 169). Capra is ondanks zijn holisme een extreem reductionist, zegt Apostel, omdat hij de organisatie van een gegeven laag van de werkelijkheid volledig herleidt tot die van een andere laag. Dat blijkt uit het feit dat hij tot vervelens toe hetzelfde zegt over de verschillende lagen. Hij is een atomist omdat hij deelsystemen gewoon naast elkaar legt, zoals pakjes op een hoop. Hij legt geen verband tussen de niveaus (blz. 170).

nog op zoek naar is. Dat de emergentie binnen dit algemene patroon zou blijven, is echter weinig plausibel.

We vermoeden dat de verhouding tussen water enerzijds en waterstof en zuurstof anderzijds — en overal ook zo waar emergentie of nieuwheid te bespeuren valt — de verhouding is tussen een *zaak* en haar fundamenteën. De zaak is ‘zichzelf’. Ze is iets nieuws ten overstaan van haar fundamenteën. Water is iets nieuws ten overstaan van de bestanddelen waaruit water bestaat. Water *steunt* op waterstof en zuurstof, maar deze laatste houden daarom nog het bestaan van water niet in. Daarvoor moeten ze ‘interageren’. Misschien is de fout van de holist dat hij meent dat waterstof en zuurstof afzonderlijk enerzijds en de interactie van waterstof en zuurstof anderzijds tweemaal hetzelfde zijn. Waardoor Apostel ook kan menen dat er geen verschil is tussen holisme en reductionisme! Evenwel, een en ander wijst erop dat water wellicht niet te voorspellen valt uit wat over waterstof en zuurstof afzonderlijk gekend is — tenzij we heimelijk reeds van onze kennis (of ervaring) van water gebruik maken. Als waterstof en zuurstof bestaan, moet daaruit niet het bestaan van water volgen — tenzij waterstof en zuurstof samentreffen. Zou het werkelijk mogelijk zijn te voorspellen dat water die doorzichtige vloeistof is, voor ons drinkbaar, enzovoort, als men zich strikt op het tijdstip in de kosmos zou kunnen verplaatsen waarop nog geen water voorgekomen is, hoewel reeds waterstof en zuurstof bestaan? Vermoedelijk zou dan blijken dat we radeloos zijn om te zeggen wat hier zal ontspringen en om dus ook maar iets bepaalds te zeggen over de eigenschappen van water.

We vermoeden dat de vraag moet worden gesteld voor alle vormen van ‘emergentie’. Het ‘verhaal’ van de kosmos wijst zelf reeds in de richting van onze opvatting. Om bij een cruciaal punt te blijven. Kan men iets anders dan (gratuit) *vooropzetten* dat de organisatievorm van de kosmos van die aard is dat de mens er moest uit voortvloeien? Men kan alleen stellen dat *als* de mens bestaat, hij dan in bepaalde elementen van die kosmos heel zeker zijn *fundamenteën* heeft, zonder dewelke hij immers ondenkbaar is. Maar stellen dat die fundamenteën de mens moeten ‘produceren’ is een geloofsbelijdenis. De emergente structuren zijn *contingent*. Ze horen niet in een plan, in een organisatievorm. Ze zijn er. Dat is alles. We kunnen ze alleen negatief ‘bepalen’ vanuit hun fundamenteën. We kunnen alleen met zekerheid zeggen wat ze niet en nooit kunnen zijn. Ze kunnen namelijk niet in strijd zijn met de elementen waaruit ze bestaan. Ze kunnen de algemene kenmerken van de kosmos niet tegenspreken (want die zijn de universele voorwaarden van alles). Zo kunnen we rustig stellen dat de emergentie nooit de richting kan inslaan van het tot ontstaan brengen van zuivere geesten. Maar wat nog allemaal uit de interacties van elementen kan oprijzen, is onduidelijk. Misschien kan de ontwikkeling wel eindeloos voortgaan, vermits als *ab* als combinatie van *a* en *b* emergent kan zijn, hetzelfde kan verwacht worden van *abcd* ten overstaan van *ab* en *cd*, en zo eindeloos door. Maar het blijft alles

contingent of puur feitelijk. We kunnen alleen stellen dat de emergenties vastgesnoerd blijven in hun *voorwaarden*. Trouwens, als men aanvaardt dat iets *nieuws* mogelijk is, dan houdt ons inziens dat begrip van nieuwheid zelf reeds onze gedachtengang in. Er is dus geen wet van het universum. Er zijn alleen de beperkingen van de *voorwaarden* of *fundamenten*.

Laten we hetzelfde nogmaals toelichten aan de hand van het probleem van *geest en lichaam*, voor Apostel een zeer belangrijk vraagstuk (blz. 186)⁹. We menen dat het een probleem is waarbij bij uitstek duidelijk wordt dat de kosmos niet als een systeem kan opgevat worden.

Uiteraard, zegt Apostel, zal een holist in de menselijke leefwereld naar een totaliteitsoplossing streven. Hij denkt de menselijke psycho-fysieke totaliteit tegelijk in haar volle dualiteit (een bewustzijnstoestand verschilt kwalitatief van een lichamelijk proces of toestand) en in haar volle eenheid (innerlijk en uiterlijk, ziel en lichaam, intentionaliteit en causaliteit zijn onafscheidbaar één)” (blz. 186)¹⁰.

“Wanneer quarks zich tot neutronen en protonen verenigen
en wanneer moleculen zich tot polymeren verenigen, blijken ze

⁹“De vraag van geest en lichaam staat voor holisten of systeemdenkers bijzonder centraal”. Het samendenken van lichaam en geest, zegt Apostel, is een van de centrale problemen van de wijsbegeerte van deze eeuw (blz. 186).

¹⁰Apostel maakt “enkele partiële suggesties (blz. 186).

1. Bewustzijn moet van zelfbewustzijn onderscheiden worden. “Ik ben een zelfbewust wezen, als ik nog een partieel model kan bouwen van mezelf”. Dieren die bewust zijn (d.w.z. die partiële modellen van hun milieu bezitten) verwerven in de strijd om het leven voordelen ten overstaan van niet-bewuste wezens. Dat is geen causale verklaring van het bewustzijn, zegt Apostel (blz. 187).

2. Zelfbewustzijn is meer dan bewustzijn. Ieder zelfbewust wezen is een bewust wezen, maar niet omgekeerd. Een zelfbewust wezen schrijft zijn ervaringen aan een ‘ik’ toe, het heeft met andere woorden een partieel model van de manieren waarop het modellen bouwt (blz. 187). “Het ‘ik’ verwijst naar het systeem dat in zijn ervaringen partiële modellen van de omgeving construeert. Met andere woorden: *een zelf-bewust wezen kan reageren op de globale configuratie van zijn eigen reacties*” (blz. 187). “Zelfbewustzijn laat toe de modellenbouw te controleren, ermee te experimenteren en hem te verbeteren. Dat wil zeggen dat zelfbewustzijn bevorderlijk is voor de kwaliteit en kwantiteit van het bewustzijn. Daarom is zelfbewustzijn ook nuttig in de strijd om te overleven” (blz. 188).

Apostel meent dat de grote sprong ligt bij het ontstaan van het bewustzijn en niet bij het ontstaan van het zelfbewustzijn (blz. 188). Hoe kunnen we het causaal proces schetsen dat aantoont hoe in bepaalde omstandigheden systemen die niet in staat zijn tot modelbouw het vermogen tot modelbouw verwerven (blz. 188)?

We moeten *tegelijk* op gedetailleerde wijze de modelbouw *in bewustzijns-inhoudelijke begrippen* (‘zich een voorstelling vormen van’) en in *neurobiologische termen* (bepaalde vormen van neuronen-dynamiek) kunnen beschrijven. Die twee beschrijvingen (van binnen en van buiten) moeten op elkaar betrokken worden. “Dit blijft toekomstmuziek. Noch de adequate dubbele beschrijving, noch de causale verklaring bestaat. Het is echter niet principieel onmogelijk dergelijke kwalitatieve overgangen te verklaren” (blz. 188).

telkens nieuwe kwaliteiten te verkrijgen die op meer elementaire niveaus afwezig zijn. Wie dat toegeeft, moet ook als logisch mogelijk beschouwen dat het gecoördineerd bewegen van alle neuronen kwalitatief nieuwe eigenschappen vertoont (waarvan bewustzijn en zelfbewustzijn voorbeelden zijn). Denk aan wat hierboven over emergente eigenschappen gezegd is geworden.” “Principieel is het dus niet ondenkbaar dat een niet-bewust heelal bewuste systemen produceert en dat een lichaam tegelijk een bewustzijn is” (blz. 188).

Als dat alles waar is — en we twijfelen niet aan wat Apostel hier zegt — en als de vooropzetting van een *organisatievorm* van het universum een gratuite vooropzetting is, ontsproten aan het *zuiver theoretisch weten* dat om met Aristoteles te spreken op *godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid* uit is, theoretische conceptie en bijhorende motieven die, zoals we gezien hebben Leo Apostel volmondig aanvaardt, dan is de mens — als vereniging van geest en lichaam — iets emergents ten overstaan van de materialen waaruit de mens bestaat, en dan is de mens iets eigens, zoals water iets eigens is, en zoals planten en dieren, sterrenniveaus, en geologische lagen, enzovoort, een eigenheid zijn. We kunnen dan de beschrijving die Apostel van bewustzijn en zelfbewustzijn geeft *grosso modo* aanvaarden, maar ze verwijst niet langer naar de kosmos — tenzij als naar *voorwaarden of fundamenteën*. De mens is zo feitelijk als wat anders ook. En het is op basis van die *facticiteit*, dat hij zijn leven moet waarmaken. De zin van zo'n leven verwijst niet meer naar de kosmos. De vraag naar de zin van de kosmos wordt irrelevant. In het laatste punt van dit hoofdstuk laten we zien dat Apostel onnodig in een opgezweepte spanningsverhouding tot de zin van zijn leven verstrikt raakt omdat hij kost wat kost het geheel een zin wil toekennen, of juist, de zin van zijn eigen bestaan met de zin van de kosmos wil verbinden. Het is wat Apostel *totaliseren* noemt. We geven hem graag toe dat dit *totaliseren* voor de mens een grote *verleiding* is. Hij kan ze echter ook zoeken te *bestrijden*, in plaats van ze zijn hoogste betrachting te noemen.

7 Het reductionisme is onmogelijk

Een tweede uitweiding is hier op haar plaats. We hebben het thema van het *reductionisme* aangeroerd. We hebben gezien dat Leo Apostel van mening is dat holisme en reductionisme kunnen samengaan. Wij menen integendeel dat als men de vooropzetting van een volkomen transparant universum loslaat, te moeten besluiten dat noch het holisme noch het reductionisme steekhoudend zijn. In het universum heerst *discontinuïteit*. De niveaus steunen wel op elkaar, maar in een eenrichtingsverkeer. Het 'hogere' steunt op

het ‘lagere’, maar niet omgekeerd. Dat moet ook meebrengen dat ieder niveau of register van de realiteit een eigen benadering, een eigen methode impliceert. Als men bijvoorbeeld wil weten wie of wat de mens is, dan moet men hem in zijn *leefwereld* opzoeken, volgens een werkwijze die door die leefwereld zelf als het ware aan de onderzoeker opgedrongen wordt.

Dat dit zo is, kan misschien blijken uit onze bespreking van een tekst van E. Vermeersch¹¹ — die voortbouwt op het beroemde artikel van Oppenheim en Putnam¹² over micro-reductie (reductie van het ene niveau naar het voorgaande, onderliggende).

E. Vermeersch onderscheidt niveaus van objecten, waarbij de ‘lagere’ als steunpunt dienen voor de ‘hogere’: cellen zijn samengesteld uit moleculen, deze uit atomen, enzovoort. In de loop van de ontwikkeling van de wetenschap is er een tendens om te pogen de wetten van een bepaald niveau af te leiden uit de wetten betreffende het voorgaande niveau: men wil wetten van de cel afleiden uit deze van de macromoleculen, enz.

De niveaus die E. Vermeersch onderscheidt zijn:

0. Logico-mathematische entiteiten,
1. Quarks,
2. Elementaire deeltjes,
3. Atomen,
4. Moleculen,
5. Cellen,
6. Meercellige organismen (inclusief de mens),
7. Groepen van meercellige organismen (inclusief de mensen),
8. Producten van organismen of van groepen van organismen (o.a. proto-cultuur en cultuur).

E. Vermeersch meent nu¹³:

1. Dat een aantal wetten en eigenschappen van objecten verklaard kunnen worden vanuit de eigenschappen van de samenstellende delen.

Dat is inderdaad zeker vermits uitspraken gedaan kunnen worden over de samenstellende delen, de voorwaarden of fundamenten.

2. Dat ook sommige wetten en eigenschappen op niveau 8 een verklaring kunnen vinden in de eigenschappen van degene die deze objecten produceert (individu of maatschappij).

3. Dat de entiteiten van niveau 0, hoewel ze geen fysisch bestaan hebben, objecten zijn van mogelijke werelden en als zodanig modellen kunnen

¹¹E. Vermeersch, “Over het statuut van de menswetenschappen” (tekst Rijksuniversiteit Gent), vgl. ook E. Vermeersch, “Weg van het WTK-bestel: onze toekomstige samenleving” in: *Het milieu: denkbeelden voor de 21e eeuw*, CLTM, Kerkebosch, Zeist, 1990, blz. 17–44.

¹²E. Oppenheim en H. Putnam, “Unity of science as a working hypothesis” in: H. Feigl, M. Scriven en G. Maxwell (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 2, 1958, blz. 3–35.

¹³We selecteren het voor ons relevante uit zijn beschouwing.

verschaffen voor wat zich in de actuele wereld voordoet (blz. 99).

We uiten hier een twijfel, als het zo is dat de wiskunde zich aan haar niveau aanpast, zoals Prigogine en Stengers zeggen als ze van de verfijnde mathematische technieken spreken die aantonen dat er in de realiteit een zeker indeterminisme heerst.

Dat is niet langer de micro-reductie van Oppenheim en Putnam, zegt E. Vermeersch, vermits deze laatste de systematische reductie is — van niveau tot niveau — van de hogere niveaus tot de lagere.

Op ieder niveau, zegt E. Vermeersch, worden niet alleen de afzonderlijke objecten bestudeerd maar ook aggregaten. Een aggregaat is een geheel van objecten waarbij de eigenschappen van de delen wel kwantitatief worden samengevoegd, maar waarbij geen nieuwe eigenschappen optreden — een wolk is bijvoorbeeld een aggregaat van waterdruppels, een planeet een aggregaat van atomen. Wanneer nieuwe eigenschappen optreden is sprake van een samenstelling of systeem (een molecule bijvoorbeeld is een samenstelling van atomen). Er zijn tussenvormen tussen aggregaten en systemen.

We kunnen het bovenstaande goed begrijpen aan de hand van de reeds enkele keren ter sprake gekomen begrippen *voorwaarde* en de *zaak* zelf. E. Vermeersch zelf gebruikt het begrip *voorwaarde* in een van zijn — hierna volgende — stellingen. Inderdaad de lagere niveaus zijn de voorwaarde voor de hogere. Ze verklaren ook tot op zekere hoogte de hogere, voor zover immers uit de voorwaarden verdere voorwaarden afgeleid kunnen worden die in de hogere niveaus doorwerken. De mens als denkend, sprekend wezen (enz.) kan niet bestaan zonder zijn biologische natuur. Zo moet hij zich voeden. Maar die noodzaak brengt andere noodzaken mee, die zijn denken en spreken (enzovoort) toch bepalen: hij moet ook over het voedingsprobleem nadenken en spreken, hij moet allerlei regelingen bedenken om zich in de mate van het mogelijke te kunnen voeden. E. Vermeersch zegt terecht dat slechts *sommige* eigenschappen op die manier afgeleid kunnen worden. Inderdaad het denkvermogen zelf kan wel niet zonder het biologische bestaan, maar de biologie van de mens schrijft daarom nog niet uitpuddend voor wat de mens zal denken en zeggen.

E. Vermeersch geeft ook de *contingentie* van de hogere niveaus aan. We menen inderdaad dat ze contingent zijn zoals *oorzaken* of *voldoende redenen* (of *de zaken zelf*) dat zijn. Maar bekijken we hiervoor de stellingen die E. Vermeersch formuleert. We beperken ons tot enkele woorden commentaar — zo vanzelfsprekend is de overeenstemming met wat we hierboven gepoogd hebben duidelijk te maken.

De eerste stelling zegt dat de ‘lagere’ niveaus tot *algemenere* theorieën aanleiding geven en dat de objecten ervan een *geringer aantal typen* bevatten, die dan zelf in enorme getallen voorkomen. Hoe hoger op de ladder, hoe complexer de objecten. De lagere niveaus bestaan dus vooral uit *algemene wetten*. Het belang van die wetten neemt af als men hoger stijgt en

een verklarende theorie heeft meer nood aan een groot aantal particuliere *beschrijvingen* van objecten (blz. 100), let wel, het betreft beschrijvingen *zonder dewelke* een authentieke verklaring (en voorspelling) niet mogelijk is. Er is overal descriptie nodig, en er is overal wetmatigheid — maar in wisselende mate.

Het begrip *beschrijving* is van cruciaal belang. Er is blijkbaar geen inzicht in de hogere niveaus mogelijk zonder op beschrijvingen beroep te doen. Maar dat is ons punt. Als *beschrijving* iets betekent dan toch wel dat we ze maar kunnen leveren door te observeren, door waar te nemen, door het verhaal te vertellen. De beschrijving is noodzakelijk omdat de gegevens juist niet tot het lagere niveau te reduceren vallen. Zo moet men de menselijkheid van de mens *beschrijven*. Zonder deze — we zouden zeggen *fenomenologische* — descriptie weten we niet en nooit wie of wat de mens is. Een hoger niveau is dus niet tot zijn elementen, de lagere niveaus, herleidbaar.

Stelling twee zegt dat bij het gaan van 1 naar 8 de relevante processen steeds sterker bepaald worden door het op elkaar afgestemd zijn en door de wederzijdse interactie van de diverse objecten. E. Vermeersch spreekt van *sleutel-slotfactor* als het gaat over de interactie tussen een beperkt aantal, en van de *milieufactor* als de interactie een gehele omgeving betreft. Met de sleutel-slotrelatie is bedoeld dat de causale rol van een sleutel bij het openen van een deur niet kan worden begrepen door middel van een beschrijving van de sleutel alleen — men moet ook wijzen op het bestaan van een slot waarop de sleutel past. De beschrijving van een structuur is dus vaak onvoldoende voor een verklaring als we daaraan niet de beschrijving van de structuur koppelen waarmee de eerste structuur een heel specifieke interactie onderhoudt.

We beamen graag stelling twee.

In stelling drie zegt Vermeersch uitdrukkelijk dat de objecten van het voorafgaande niveau en de wetten die erbijhoren *noodzakelijke voorwaarden* zijn voor de objecten van het volgende niveau. En dat het omgekeerde niet het geval is. De volgende objecten zijn *contingent*: ze konden ook *niet* bestaan, en ze konden *op een andere wijze* zijn samengesteld.

We geloven dat stelling drie zeer goed in het kader van onze uiteenzettingen past¹⁴.

Stelling vier maakt het onderscheid tussen *synchrone* (proximate) verklaring (of reductie) en *diachrone* (ultimate) verklaring of reductie. In het eerste geval verklaart men objecten en hun eigenschappen vanuit de eigenschappen en wetten waaruit ze zijn samengesteld. In het tweede geval ver-

¹⁴Het is hier dat Vermeersch zijn interessante idee uiteenzet van het onderscheid tussen *basiswetenschap* en *parabasiswetenschap*. Basiswetenschap bestudeert de bestaande objecten. Parabasiswetenschap bestudeert de *mogelijke* objecten (die we kunnen creëren bijvoorbeeld).

klaart men waarom de objecten van een bepaald niveau tot stand zijn gekomen. Gezien de *contingentie* stijgt bij het opklimmen op de niveauladder, is duidelijk dat de diachrone verklaring steeds onvollediger moet worden op de hogere niveaus. Dat verhindert, zegt E. Vermeersch, de principiële mogelijkheid niet van een synchrone verklaring op alle niveaus. De bewegingen van een planetenstelsel of de fysiologie van een organisme kan men synchroon verklaren. Maar verklaren hoe ze er gekomen zijn veronderstelt descripties en bij irreversibele processen konden uiteenlopende richtingen ingeslagen worden, waarbij elk nieuw stadium voorwaarde is voor het volgende en een aantal andere mogelijkheden afgesloten worden.

In stelling 5 stelt E. Vermeersch dan ook uitdrukkelijk — het is een gevolg van de voorgaande stellingen — dat de mens en zijn cultuur tot de meest contingente fenomenen van het heelal behoren. *Deze mensen, deze maatschappijen, deze culturen konden niet bestaan, konden ook geheel anders bestaan*, zegt Vermeersch. *Ze zijn blijkbaar niet noodzakelijk* — hoewel onduidelijk is of Vermeersch ook van mening is dat de mensheid als dusdanig *contingent* is.

Tot zover deze mooie bevestiging van onze conceptie over de onherleidbaarheid van de niveaus en over de feitelijkheid van de realiteit — die *beschrijving* veronderstelt.

8 De vraag naar de zin van het heelal

De vraag naar zin, zegt Apostel, slaat zowel op het eigen leven, op de mensheid en haar geschiedenis, als op de totale zin van het heelal en zijn evolutie (blz. 195). We beperken ons tot enig commentaar op Apostels opvatting van de zin van de kosmos. Apostel is met niet minder tevreden dan met een zin van het gehele universum. Het is de reden van de grote spanningen waarin hij terecht komt. De volgende passage bepaalt de trend:

“De cultuurgeschiedenis en de wijsgerige antropologie leren dat, voorzover de mens zich als een zelfbewust wezen beschouwt, hij nooit zal ophouden met totaliseren. Hij zal zich steeds een voorstelling willen maken van de totaliteit van zichzelf, zijn eigen soort en de kosmos. De mens wil de ‘gestalt’, het patroon, de structuur ervan kunnen aanschouwen. Mensen hebben de fundamentele behoefte in gehelen te denken” (blz. 196–197).

Wie ervaart de kosmos als zinloos (blz. 201)? Apostel zegt dat het feit als zinloos ervaren wordt dat volgens de tweede wet van de thermodynamica het heelal uiteindelijk een volledig ongeordende chaos wordt waaruit alle organisatie verdwenen is. In de twintigste eeuw, zegt Apostel, begint men

te twijfelen aan de toelaatbaarheid van de tweede wet van de thermodynamica voor de kosmos. Vanaf 1964 aanvaardt men algemeen de theorie van de Big Bang, de beginexplosie, die zich ofwel oneindig zal voortzetten, en uiteindelijk alle organisatie zal vernietigen, ofwel zal instorten waardoor de oorspronkelijke toestand hersteld wordt en weer alle complexe organisaties uitgewist worden (blz. 202). Ook deze hypothese geeft aanleiding tot de ervaring van zinloosheid, zegt Apostel.

Er zijn andere factoren die tot zinloosheid aanleiding geven — althans als men het perspectief van Apostel inneemt.

Het individu en de soort hadden even goed niet kunnen bestaan, zegt Apostel (blz. 206), ze volgen immers niet uit het wezen van de werkelijkheid. De mens is toevallig. De werkelijkheid kan zonder de mens bestaan.

Apostel beangstigt zich over de enorme verspilling in de evolutie van het leven (blz. 227). Het lijden van miljarden onschuldigen lijkt de noodzakelijke voorwaarde voor de complexificatie die ons nu toelaat de zinsvraag voor dit alles te stellen. Apostel spreekt van onze schuld tegenover al die “onschuldigen”:

“We hebben tegenover de organische wereld een schuld die we *nooit* volledig zullen kunnen afbetalen. Hoe onduidelijk wils-vrijheid of verantwoordelijkheid ook zijn, ik wil in dit verband de schuldvraag toch stellen. Ik herken de wil tot leven van mijn eigen soort in de wil tot leven van alle soorten. Ik dood mijzelf als ik mijn verwanten dood. Ik kom tot het bewustzijn dat eerbied voor de mens zich noodzakelijk moet uitbreiden tot eerbied voor alle leven. Maar is het leven om die reden heilig? Niet in het minst: men staat voor de harde keus leven te vernielen om leven te redden” (blz. 227).

We menen dat de spanning verdwijnt — en meteen het stellen van de zinsvraag van de kosmos — als men inziet dat de kosmos een *objectief* gebeuren is, haast een ‘chaos’ à la Nietzsche. De mens moet zich de kosmos niet aantrekken. Het volstaat dat hij zich voor zijn *leefwereld* interesseert. *Hier* stelt zich de zinsvraag. De kosmos zelf is zin-loos. De kosmos ‘doet wat hij kan’. Laat staan dat we bepaalde verplichtingen tegenover de kosmos op ons zouden moeten nemen — wat Apostel in het volgende citaat tot uiting brengt! We moeten het organisch leven optillen tot hogere stabiele evenwichtscycli (Arne Naes), zegt hij:

“Ieder mens voelt de behoefte de mensheid te koesteren. Maar daar houdt het niet bij op. Wij willen die liefde ook aan alle leven geven. Ook vegetariërs doden nog leven, maar tenminste geen leven meer waarvan wij vermoeden dat het kan *lijden*. De

schuld zal voor altijd blijven. Het enige dat we kunnen doen is in de toekomst het lijden *vermindere*n — of tenminste niet langer *vermeerder*en” (blz. 228).

Maar we menen dat in de kosmos nooit iets verkeerd loopt, dat er gewoon niets verkeerd *kan* lopen. *Goed* of *slecht* zijn antropocentrische begrippen¹⁵. Het is de paradox van het extreme objectivisme à la Apostel om dergelijke begrippen in de kosmos te projecteren. We houden ons hart vast bij wat er zou kunnen gebeuren als Apostel zijn plichten tegenover de kosmos zou kunnen waarmaken. Vermoedelijk ontstaat — voor ons mensen en voor de huidige planten- en dierwereld — juist dan een chaos van jewelste. De bescheidenheid van Apostel — Apostel is bescheiden omdat hij zich ‘nederig’ in de kosmos inschakelt — komt in feite neer op een waan van macht en inzicht. Alsof we tot zoveel in staat zijn, alsof de kosmos niet zoveel sterker is dan wij zijn! Alsof de ware bescheidenheid er niet veeleer in zou bestaan om onze *eindigheid* te beseffen en onze plaats te erkennen. Handen af van de natuur! Dat zegt ons antropocentrisme.

Het is blijkbaar Apostel die niet in staat is zichzelf te beperken. Dat blijkt uit het motief dat hem bezielt — en dat af en toe doorschemert — om zo hevig in de kosmos geïnteresseerd te zijn. Een ernstige holistische metafysica, zegt Apostel, die het heelal ziet als een zichzelf verklarend systeem, als een echte kosmos, verleent aan het heelal de waarde en de zin die mijn intellectuele en affectieve nood kan lenigen (blz. 230). Dat is het! Apostel lijkt onmachtig om zijn eindigheid te aanvaarden. Natuurlijk weet hij dat hij eindig is, maar er is de totaliteit waarmee hij zich kan ‘identificeren’.

¹⁵Hierover meer uitleg in het hoofdstuk over Goldsmith en Kruithof. We stellen ook tot dit hoofdstuk de discussie uit over *intrinsieke waarden* en over nog enkele andere dingen die Apostel in het deel over de zinsvraag stelt.

[rgb]0,0,0[rgb]0,0,0

Hoofdstuk 4

Ecocentrische natuurbezinging

1 Inleiding

Uit het voorgaande is al gebleken dat een belangrijk stuk, wellicht het belangrijkste, van de hedendaagse natuurbeschouwing de ecocentrische toer opgaat. Dat is natuurlijk in overeenstemming met de bevestiging van het *objectivisme* van de huidige natuurfilosofie die de mens hoe dan ook zijn plaats in de kosmos wil toewijzen.

In dit hoofdstuk geven we de toonaangevende visie van Goldsmith — *deep ecology* genoemd — weer. Onze bedoeling is natuurlijk op haar grenzen te wijzen. Goldsmith staat heel zeker voor een menigte hedendaagse ecocentristen. We zijn daarom overtuigd dat onze beschouwing verder reikt dan een kritiek op een toevallige eigenaardigheid. Goldsmith wil de mens onderdompelen in het grote systeem van de natuur. Vervolgens lichten we de ecocentrische kijk toe van Jaap Kruithof in zijn boek *De mens aan de grens*. Bij Kruithof ligt de klemtoon op de intrinsieke waarde van de natuur. Hij verzet zich tegen het moderne machtsdenken en heeft oog voor de menselijke verhoudingen. Hij gaat de religieuze toer op. Ook Kruithof is de spreekbuis van velen. De beide besprekingen nopen er ons toe het *levensbeschouwelijke* aspect van de verhouding van de mens tot de natuur op de voorgrond te plaatsen (hoewel dat aspect in het voorgaande ook al niet helemaal afwezig was). Het brengt ons tot een discussie over de *motieven* die de ecocentrische mens bezielen¹. We willen ze confronteren met wat iemand die de menselijke *eindigheid* assumeert op het oog heeft. Dat brengt enkele noodzakelijke her-

¹Het is evident dat we een hele reeks andere denkers, in het bijzonder Arne Naess, maar ook Serres, Achterberg en Zweers, enz., hadden kunnen bespreken. We zijn er echter zeker van dat dit niet tot een beter resultaat zou hebben geleid. Voor een bijtende kritiek op het ecologische denken van A. Naess, zie G. Quintelier, “N1: Self-realisation!? Gevaarlijke naïviteiten van de ‘deep ecology’” in: *Kritiek 27 (Ecologie diep of oppervlakkig)*, 1995, blz. 30–90.

halingen met zich mee, gezien het steunpunt van onze kritiek, de menselijke eindigheid, in de beide gevallen hetzelfde is. We zijn ervan overtuigd dat de lezer dat niet als redundant zal ondervinden. We maken ons sterk dat de reflectie op de beide genoemde auteurs een afgeronde visie op de *natuur* oplevert zoals ze zich vanuit een *filosofie van de eindigheid* aan ons opdringt.

2 De deep ecology van Goldsmith

2.1 Inleiding

Als enig referentiepunt gebruiken we de fundamentele tekst van Edward Goldsmith², een der belangrijkste aanhangers van de *deep ecology*³. De tekst bestaat uit 67 becommentarieerde stellingen, die systematisch de grondprincipes van de *deep ecology* uiteenzetten. De *deep ecology* van Goldsmith steunt op het begrip dat Lovelock⁴ populair gemaakt heeft: *Gaia*⁵, de tijd-ruimtelijke ecosfeer, systeem dat hiërarchisch uit subsystemen opgebouwd is.

“De ecologische studie van moleculen, biologische organismen, endemische gemeenschappen, volkeren en ecosystemen moet gebeuren in het licht van de rol — zowel structureel als functioneel — die zij spelen in de stabiliteit van Gaia” (stelling 1).

Voor Edward Goldsmith is inderdaad *de stabiliteit van Gaia* de hoogste waarde. Dit wordt tot vervelens toe herhaald.

Onze bedoeling is na te gaan wat de zin kan zijn van het poneren van deze hoogste waarde. We zullen hierbij naar een aantal vooropzettingen en uitgangspunten peilen. We hopen dat het resultaat van ons betoog zal zijn dat het de lezer duidelijk zal worden dat de *deep ecology* (minstens in de vormgeving van Goldsmith) in hoge mate *ongefundeerd* is. Maar we zouden onze tekst niet geschreven hebben als we niet naar aanleiding van Goldsmiths stellingen ons standpunt tegenover het *ecocentrisme* hadden kunnen verduidelijken. We menen een wezenlijk punt te treffen van een belangrijke trend in de hedendaagse ecologische beweging.

²E. Goldsmith, “The Way: an Ecological World-view”, in *The Ecologist*, vol. 18, nrs. 4/5, 1988. We gebruiken de vertaling van Kathleen Huys. De hier volgende tekst is het lichtjes gewijzigde artikel W. Coolsaet, “Over de antropocentrische droombeelden van het ecocentrisme”, *Kritiek*, 21, blz. 71–97.

³De uitdrukking ‘deep ecology’ is volgens Wouter Achterberg (W. Achterberg, *Partners in de natuur*, Uitgeverij Jan van Arkel, Utrecht, 1989, blz. 248) vanaf 1973 vooral door de geschriften van Arne Naess bekend geraakt.

⁴James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, OUP, Oxford, 1979.

⁵Gaia is de Griekse godin van de aarde.

We wijzen op de volgende beperkingen van onze commentaar: we zien voorbij aan het probleem van de wetenschappelijke relevantie van het door Goldsmith voorgestelde ecologische systeemdenken. We zijn onbevoegd om hier een oordeel te vellen. We willen grif toegeven dat de systeemtheorie die Goldsmith verwoordt *objectief* is en dus *objectief gesproken correct* is. Hiermee evenwel staan zijn stellingen er niet beter voor — integendeel. Toch hebben we grote twijfels over de bewijskracht van de stelling dat Gaia teleologisch of doelgericht is. Goldsmith spreekt van een doel of *eindtoestand*. Zelfs als het systeem in de richting van een eindtoestand — maximale stabiliteit — zou evolueren, moet dat volgens ons niet als doelgerichtheid opgevat worden. Maar voor ons betoog is dat punt niet van wezenlijk belang.

In feite viseert Goldsmith onze moderne industriële maatschappij. We kunnen ver meegaan met zijn kritiek, hoewel ook hier zijn analyse ontoreikend is. We treffen in feite nauwelijks een analyse aan van het kapitalisme, van de technologie, van de motieven die achter ons maatschappelijke bestel steken. Ook met een aantal voorgestelde alternatieven, zoals recyclage, kunnen we volmondig akkoord gaan. Het punt is echter dat alternatieven hoe dan ook *gemotiveerd* moeten worden, en dat verkeerde motieven gemakkelijk tot verkeerde zaken — en misschien zelfs tot gevaarlijke ontwikkelingen — kunnen leiden.

2.2 De ecosfeer is het geheel van de voorwaarden voor mensen en dieren. Is in het bijzonder de mens tot die voorwaarden te reduceren?

Een eerste ontoreikendheid valt reeds op te maken uit de commentaar van Goldsmith bij stelling 2 (“Ecologie is de studie van de wetten van Gaia”):

“Dergelijke wetten zijn . . . de voorwaarden van de ordening — beperkingen waaraan de structuren en processen van Gaia zich moeten onderwerpen om deze ordening te vertonen. Schending van deze beperkingen kan bijvoorbeeld in heterotelische processen . . . maar het gevolg is steeds verminderde biosferische ordening, gekenmerkt door onsamenvangendheid en onevenwicht. Dat allerlei vormen van onevenwicht — oorlogen, slachtingen, droogte, overstromingen, hongersnood, epidemies en klimaatwijziging — meer en meer voorkomen en steeds ernstiger worden is maar een deel van de prijs die onze moderne geïndustrialiseerde samenleving onvermijdelijk moet betalen voor het zo flagrant overtreden van de basiswetten van de ecosfeer”.

Wat hier letterlijk staat is dat mensen, dieren, planten, *niet kunnen bestaan* als *niet aan bepaalde voorwaarden* — bedoeld zijn systeemvoorwaarden — *voldaan is*. Deze voorwaarden zijn uiteraard beperkingen, want mens, dier,

plant moeten er zich naar schikken, willen ze kunnen bestaan. Maar we menen dat het niet evident is om mensen, dieren, planten tot die voorwaarden te *herleiden*. Het is alsof men uit het feit dat de mens niet zonder voeding kan, zou besluiten dat hij niets anders is dan spijsvertering en stofwisseling. Akkoord, we kunnen niet leven zonder zekere voorwaarden, waaronder systeemvoorwaarden, te eerbiedigen, en we hebben bij die eerbiediging dus alle belang. Evenwel, het is moeilijk te aanvaarden dat in het bijzonder de menselijkheid zich tot het zich beijveren voor evenwicht en maximale stabiliteit van de ecosfeer zou reduceren. In het citaat wordt die reductie niet vermeld, maar ze doorkruist het gehele artikel, en hoe dan ook zou de maximale stabiliteit van Gaia ophouden de hoogste waarde te zijn als men letterlijk (wat correct is) Gaia zou opvatten als het geheel van de beperkende voorwaarden waaraan het menselijke leven onderworpen is. In plaats van de hoogste waarde zou dan moeten staan: een *fundamentele* waarde, want *noodzakelijke voorwaarde* voor wat van het menselijke leven een *menselijk* leven moet maken.

Het is juist dat de schendingen van het Gaia-evenwicht voor de mens allerlei rampen kunnen meebrengen. Maar als die rampen wijzen op een verstoring van het evenwicht, moet men naar de *oorzaken* op zoek gaan, en het is niet evident dat die oorzaken in de ecosfeer gezocht moeten worden. Deze reductie — de verwisseling van voorwaarden en oorzaken — wordt door Goldsmith steeds weer impliciet doorgevoerd. In feite betekent het dat Goldsmith ontkent dat de mens op de een of andere wijze boven het systeem, boven de ecosamenhang, uitstijgt. Maar dit punt zullen we zo dadelijk afzonderlijk bespreken.

We zoeken vruchteloos in het artikel naar enige aanwijzing dat het optreden van de mens — waardoor hij zich van de ecosfeer onderscheidt — de *oorzaak* van zijn eigen leed zou kunnen zijn. We zullen straks zien dat het voor Goldsmith een reusachtig probleem zou moeten zijn te verklaren hoe het komt dat de mens — voorbij de periode van ‘endemische gemeenschappen’ die reeds zo ver achteruit ligt dat we niet veel meer kunnen doen dan gissen hoe de mensen zich daar gedroegen — van de inbedding in de ecosfeer is *afgeval*len, en, zo lijkt het, een werkelijke *zondeval* gedaan heeft. Maar we wijzen hier slechts op stelling 53:

“In een endemische gemeenschap beschouwt men discontinuïteiten zoals epidemieën, overstromingen en droogtes als de onvermijdelijke gevolgen van afwijking van het correcte pad of de Weg”.

Let wel, het ziet ernaar uit dat Goldsmith meent dat de endemische maatschappijen over het goede of correcte inzicht beschikten, een inzicht dat wij, moderne mensen, verloren hebben. Is het zo evident dat men niet moet zoeken naar de *oorzaak* van de afwijking van het correcte pad? En kan die

oorzaak dan niet enerzijds in het specifieke menselijke optreden liggen, of anderzijds, zoals uit zijn voorbeelden zelf kan blijken, in de natuur zelf, voor zover die allesbehalve een monolitisch systeem is? Hangt in de natuur alles zo onverbrekkelijk samen dat epidemieën als de verstoring van een evenwicht opgevat moeten worden? Om een voorbeeld te geven dat menselijk optreden en natuurverschijnselen combineert: als in 1492 de westerlingen het Amerikaanse continent veroverden, brachten ze daar dood en ellende, door oorlog, door ontwrichting, maar evenzeer, en wellicht in de belangrijkste mate, door de introductie van bacterieën en virussen, zoals die van de mazelen en van de griep waartegen de autochtone bevolkingen nog niet immuun waren. Het gevolg was een ongehoorde slachtpartij. Is Gaia zo één dat ook dit gebeuren als “de prijs voor de afwijking van het correcte pad te beschouwen is”? En wat de mens betreft: het is zeker dat de ontwrichting van de ecologische kringloop tot epidemieën, oorlog, overstromingen kan leiden (en dat is wellicht het geval in de huidige mondiale context). Maar niettemin, de diepste *oorzaken* gaan misschien *vooraf* aan het verbroken evenwicht en hebben met menselijk optreden te maken, met het heersen van kapitalisme, imperialisme, enzovoort, die men op hun beurt moeilijk tot de werking van Gaia kan reduceren.

Volgens Goldsmith is het een Groot Misverstand te menen dat de discontinuïteiten het gevolg zijn van één enkele gebeurtenis (stelling 53) — wat bijvoorbeeld zal meebrengen dat men een tumor met radiotherapie zal bestrijden. We kunnen hem hierin bijtreden, voor zover inderdaad duidelijk is dat dergelijk eenzijdig optreden voorbijziet aan een gehele context. Maar ons lijkt dat die context *menselijk* is, in feite *modern-menselijk*, in die zin dat aan de basis van de crisis belangrijke motivaties liggen, die Goldsmith onbesproken laat.

2.3 Goldsmith niet in staat om de huidige onaangepastheid te verklaren

Een en ander wijst er op dat slechts de mogelijkheid waarover de mens beschikt om de werkelijkheid vorm te geven, te transformeren (zowel in gunstige als in ongunstige zin), begrijpelijk kan maken waarom de huidige mondiale rotzooi het geval is. Anders gezegd: slechts als men de huidige crisis beschouwt als het gevolg van menselijk dwalen of falen of van de menselijke vrijheid in het uitdenken en in het uitwerken van het ‘project’ dat de mens is, kan men de huidige crisis verstaan. En trouwens alleen als het hier om menselijk ingrijpen gaat, kan men hopen op een verandering van de nefaste toestand. We zullen zien dat ondanks zijn insisteren op de menselijke subjectiviteit — waarover hij heel vreemde, om niet te zeggen absurde opvattingen heeft — Goldsmith de ecosfeer op een *louter objectieve* manier beschouwt. Het betekent dat er in feite in die ecosfeer geen plaats is voor werkelijke *subjectiviteit*.

Onze vraag betreft commentaar van Goldsmith bij zijn stelling 5 (die luidt dat de ecologie subjectief is):

“De ontwikkelingsprocessen van natuurlijk leven hebben een adaptief karakter — hun ontogenetische en gedragscomponenten hebben de laatste duizend miljoen jaar geleid tot de complexe en uiterst stabiele biosfeer die de industriële mens geërfd heeft; daarom kunnen we veronderstellen dat natuurlijke systemen, de mens inbegrepen, . . . zich over het algemeen [begrijpe wie kan waarom deze *over het algemeen* hier moet staan] cognitief aangepast hebben aan hun specifieke milieu.

Als het alles zo is zoals Goldsmith hier zegt, vraagt men zich verbaasd af waarom de vernietiging van de biosfeer — door de mens — is kunnen plaatsgrijpen? Was de mens toch niet *cognitief aangepast*? Goldsmith zet voorop wat hij moet verklaren:

“Echter, met de systematische vernietiging van de biosfeer of de echte wereld, en dus van het milieu waar we ons door onze evolutie cognitief aan hebben aangepast en sinds de technosfeer of surrogaatswereld even systematisch zijn plaats innam, een wereld waarvan we geen ontwikkelingservaring hebben, zijn we *cognitief onaangepast*” . . .

Binnen zijn — objectivistisch — denkpatroon zou het logisch zijn geweest dat Goldsmith een enkele ontwikkelingswet zou aanvaarden. Hij zou de door hem betreunde ontaarding mede in zich moeten omvatten. Het zou moeten gaan om een ingebouwde afwijking, in het kader van een vermoedelijk alleen op die manier te bereiken eindtoestand. Er zou dan in feite niets aan de hand zijn, de huidige situatie zou wel in een gelukkige eindtoestand *moeten* omslaan.

2.4 Goldsmiths vals pleidooi voor subjectiviteit

1. *Is de ecologie subjectief?*

Ondanks zijn reductie van de mens tot ‘natuur’, ondanks zijn objectieve houding, is voor Goldsmith de ecologie *subjectief* (stelling 5); de algemene principes ervan zijn *onderbewust* (stelling 6); en men verkrijgt de ecologische kennis door *intuïtie* (stelling 7) en de ecologie is tenslotte *emotioneel* (stelling 8).

Het is niet verwonderlijk dat Goldsmith stelt dat de objectieve wetenschap een illusie is. Begrijpe wie kan wat dan het statuut van zijn ecologie kan zijn. Maar goed, Goldsmith bedoelt op de eerste plaats dat aan

alle wetenschappelijke stellingen subjectieve, waarden-geladen, metafysische veronderstellingen ten grondslag liggen (stelling 5).

Als het in stelling 6 luidt dat de algemene principes van de subjectieve ecologie *onderbewust* zijn, is dat vanuit zijn standpunt nog niet zo onlogisch, vermits Goldsmith in feite de menselijke rationaliteit gewoon ontkent, en hij het onderbewuste als een stuk natuurgebeuren opvat. Reuzevraag is dan evenwel wat het statuut van zijn eigen *discours* is, en hoe hij zijn (irrationele) keuze — hij spreekt van een *centrale intuïtie* — kan verantwoorden. Wat leidt tot de voorkeur voor zijn visie?

Goldsmith maakt alles nog onduidelijker door te menen er goed aan te doen voor zijn denkbeelden de hedendaagse wetenschapsfilosofie voor zijn wagen te spannen (in stelling 5 een verwijzing naar Popper, in stelling 12 een verwijzing naar Kuhn en Feyerabend, in stelling 7 een verwijzing naar de wetenschappelijke methode). Evenwel, hij heeft geen benul van datgene waarvoor die wetenschapsfilosofie in feite staat: *een volstrekt relativisme* — wat in groeiende mate duidelijk wordt als we de ontwikkeling bekijken die van Popper over Kuhn naar Feyerabend loopt (om maar die te noemen). Goldsmith baseert dus zijn *absolute* keuze op het inzicht dat de mens *niet* over valabele kennis beschikt, dat alles ‘relatief’ en ‘subjectief’ is.

Stelling 12 luidt: “De ‘waarheid’ van een ecologische stelling is de mate waarin ze strookt met het wereldbeeld van de ecologie”, en stelling 13 zegt: “Ecologie moet het wereldbeeld van de ecologie rationaliseren”.

Het komt erop neer dat er van waarheid geen sprake kan zijn, en dat de absoluteheid van het wereldbeeld van de ecologie gewoon geponeerd wordt. Bij de commentaar van stelling 12 lezen we:

“Hieruit [uit de ‘inzichten’ van de wetenschapsfilosofie van Popper, Kuhn en Feyerabend] volgt dat de validiteit van een ecologische stelling slechts kan beoordeeld worden in de mate dat ze strookt met het grotendeels onderbewuste en subjectieve wereldbeeld van de ecologie. Vraagt men meer, dan vraagt men het onmogelijke”.

2. Over de rol van het bewuste

Goldsmith construeert een valse tegenstelling tussen onderbewuste en bewuste kennis. Zijn bedoeling draait uit op een devaluatie van het bewuste. Hierbij enkele vragen.

a. Het is toch denkbaar dat de mens, voor de realisatie van zijn leven, op bewuste kennis aangewezen is. Hierdoor kan zijn leven *meer* zijn dan louter biologisch bestaan, om maar iets te zeggen: *sociaal* en *cultureel* bestaan. We bedoelen dat de mens zijn (biologisch) leven niet kan vervullen als zijn bewustzijn daarbij niet een zekere zelfstandige rol speelt. Bewustzijn is doelbewustzijn, veronderstelt kennis en vrijheid. Het biologische leven is

niet uit zichzelf *effectief* genoeg om het de mens mogelijk te maken zijn leven te realiseren. Het bewustzijn moet inspringen. Het is duidelijk dat Goldsmith de mens *vernaturaliseert*. Het bewustzijn is voor hem uitsluitend epifeneen, om niet te zeggen spelbreker, lastpost.

b. Goldsmith lijkt niet te willen zien dat heel wat dat zogezegd onderbewust is, de neerslag, de sedimentatie, is van bewuste keuzes, zoals autorijden een onbewuste aangelegenheid geworden is nadat we heel moeizaam en heel bewust het rijproces in onze handen en voeten hebben weten te krijgen. Ook de door Goldsmith opgehemelde ‘endemische gemeenschappen’ hebben hun bewuste keuzes gemaakt — en een stuk daarvan is bedenkelijk. We weten dat veel van wat onderbewust is, gereactiveerd kan worden, dat we kunnen nagaan hoe het (uit het bewuste) ontsprongen is. En het is trouwens een belangrijke taak van de (cultuur)filosofie te vragen naar de (impliciet geworden) fundamentele keuzes die mensen en culturen bepalen.

c. Gezien het feit dat Goldsmith een armzalige opvatting heeft over de verhoudingen tussen bewust/onbewust/onderbewust moet het ons niet verwonderen dat hij in zijn afkeer voor de moderne rationaliteit en technologische en industriële levenswijze (die op objectieve wetenschap gebaseerd is) met de rationaliteit *alle* rationaliteit, met de bevestiging van het onderbewuste *alle* positiviteit van het bewuste, met de afkeuring van de moderne technologie *alle* technologie verfoeit. Goldsmith wijst de moderne rationaliteit af maar omdat hij niet weet te onderscheiden wat daar goed of slecht aan is, en dit omdat hij niet begrijpt wat objectiviteit is.

d. Goldsmith spreekt van een directe concurrentieverhouding tussen de biosfeer en de technosfeer (stelling 13). Dat is nogmaals de genoemde verabsolutering. De expansie van de ene betekent, zegt hij, onvermijdelijk een vergelijkbare vermindering van de andere sfeer. De tekst van Goldsmith is bezaaid met aanduidingen van radicale mensvijandigheid. Ook hier is Goldsmith blind. Met de moderne technologische maatschappij gooit hij de menselijke cultuur — die niet zonder technieken kan bestaan — buiten. Goldsmith maakt het bestaan van de mens in de kosmos onmogelijk. Vandaar dat hij minachtend van menselijke makelij spreekt. Voor Goldsmith is de mens — ook de endemische mens — niet belangrijker dan andere dieren (stelling 19, die luidt: “De endemische mens speelt een secundaire rol in de activiteit van Gaia”). Dat laatste is dan nog correct ook, al duiden we het op onze manier. Inderdaad in het geheel van de (objectieve) realiteit is de mens onbeduidend. De objectieve realiteit is gespeend van interesse voor de mens en veel machtiger dan de mens. Maar *wij* mensen zouden in de vervulling van ons leven belang kunnen stellen — wel niet tegen onze *bestaansvoorwaarden* in, dat zou absurd zijn, maar zo dat we op basis ervan het leven zinvol maken.

Ondertussen blijft de vooropzetting van Goldsmith toch dat de natuur voor de mens ‘goed’ is. Anders zou hij niet kunnen stellen dat de belangen

van de mensen en de belangen van Gaia samenvallen (stelling 19) en zelfs niet dat Gaia de bron van alle weldaden is (stelling 25). Evenwel, het belang van Gaia is maximale stabiliteit — waarnaar de mens zich dus maar moet voegen. Begrijp wie kan hoe de belangen dan wederzijds kunnen zijn.

d. Goldsmith wijst begrijpelijkerwijs de vermoedelijk in alle culturen aan te treffen *spanning* tussen natuur en cultuur af. Zo is een belangrijk stuk van de Griekse cultuur gebaseerd op de tegenstelling tussen de natuur en de cultuur. De mens wordt mens in de *polis* en door zich tegen de natuur af te schermen.

Goldsmith ziet hier een andere kant van de cultuur niet: dat het creëren van mythen, het uitdenken van verhalen en van een ‘wereldbeeld’ in hoge mate een imaginair verzet is tegen de in de realiteit gegeven spanning — die men ‘in gedachten’ opheft. En trouwens, Goldsmith steunt zich op verwijzingen naar de grote culturen — die al lang opgehouden hebben ‘endemisch’ te zijn. Hoe hij zich dat laatste kan veroorloven — gezien het hier toch om uitingen van een onaangepaste kennis gaat — is niet ons probleem. Het zijn verwijzingen naar grote dromen van eenheid en harmonie, in feite van opheffing van de menselijke eindigheid en constitutieve conflictualiteit, en zeg dus maar van opheffing van realiteit als dusdanig.

2.5 Beschouwing over het ecocentrisme

1. We wijzen het objectiviteits*ideaal* af omdat het de mens tot de objectieve natuur *reduceert*. Evenwel, *objectiviteit bestaat*. De natuur is op de mensen en de hogere diersoorten na van alle *subjectiviteit* gespeend. De natuur is niet de *leefwereld*. Dat brengt mee — en het is van wezenlijk belang — dat we onze menselijke subjectiviteit niet in de natuur moeten *projecteren*. Een belangrijke bijdrage van de Griekse filosofie en van de opkomst van de objectiviteit (of van de wetenschappen) is dat ze een *noodzakelijke ontruchtering* betekenen: de natuur houdt op een bezielde, doelgerichte realiteit te zijn. De moderne natuurwetenschap heeft terecht gesteld dat de natuur geen *doeloorzaken* kent. De natuur is het geheel van de *voorwaarden* die het menselijke leven mogelijk moeten maken. Dat is de positieve kant ervan. Voor de rest echter is de natuur een objectief proces dat zich langs geen kanten om de mens bekommert. De natuur is doelloos, waardeloos, zinloos. Vragen naar doel en betekenis zijn hier niet op hun plaats. Ze ontspringen pas als er mensen zijn (en gevoelige en kennende wezens) voor wie bepaalde dingen belangrijk zijn. Ondanks ons protest tegen het idealiseren en verabsoluteren van *objectiviteit*, komen we daarom op voor het goede recht van de Griekse en moderne Verlichting. Ze hebben er goed aan gedaan de spoken, de geesten, de heksen, de goden, enzovoort, uit de natuur, en dit is uit onze geest, te verjagen. De natuur trekt zich het lot van de mens niet aan. De mens zelf moet op zijn niveau blijven — zijn gebied is de *leefwereld*, en de

leefwereldlijke natuur — en hij moet zijn leven daar zelf vervullen.

2. Uitgangspunt van onze *antropocentrische* opvatting is een reflectie op de menselijke *facticiteit*. In tegenstelling tot de natuur die ons omringt en die een objectief gegeven is, zijn wij zelf *fait-valeur*, een feitelijkheid die ons onmiddellijk als waardevol verschijnt.

Ik stel immers belang in mijn lichamelijkheid, in mijn behoeftenbevrediging, in een ‘goed leven’, in gezondheid, enzovoort, en — zoals we nog beargumenteren — in bepaalde relaties met anderen mensen. De natuur is mijn middel, ja zelfs een reservoir van middelen en mogelijkheden, hoewel vaak ook een “anonieme tegenspoed” zoals Merleau-Ponty schrijft. Vanuit het *fait-valeur* dat ik ben, krijgt eveneens mijn natuurlijke en culturele omgeving betekenis. Mijn feitelijke omgeving, en de feitelijke natuur, zijn voor mij belangrijk, en dit op basis van het feitelijke wezen dat ik ben (en dat uit de evolutie en uit de cultuur ontsprongen is).

We insisteren op die *facticiteit*. Haar objectief, toevallig, aspect verdwijnt niet op het ogenblik dat ze voor mij zinvol wordt. In feite maken we voortdurend het zinvol worden van een stuk zin-loze, waarde-loze natuur mee. We beklemtonen wat het meest ‘aanstootgevend’ lijkt te zijn: mijn eigen oorsprong en die van mijn verhoudingen tot de mensen. Ik had iemand anders kunnen zijn. Mijn geboorte, oorsprong van mijn individualiteit, is een toevalligheid als een ander. Ik had andere eigenschappen kunnen hebben, ik had aantrekkelijker of lelijker kunnen zijn. Ik had een andere moedertaal kunnen hebben. Ik had in een andere tijd en ruimte kunnen leven. Dat zou meegebracht hebben dat ik voor een andere taal, een ander volk, voor een andere omgeving, de spontane sympathie zou hebben die ik nu voor mijn milieu koester. Met mijn heel persoonlijke relaties staat het niet anders. Ik heb mijn vrouw ‘toevallig’ ontmoet. Ze had een andere kunnen zijn. Mijn familie is me ‘opgedrongen’, mijn vriendschappen zijn vaak uit allerlei omstandigheden ontsproten.

Maar, zoals Merleau-Ponty zo magistraal aantoont, die ontmoetingen hebben hun eigen existentiële noodzaak meegekregen, doordat ik ze — en dat is vaak heel impliciet het geval geweest — tot *noodzaak* heb verheven. Er is betrokkenheid ontstaan, ik kan niet meer zonder mijn vrouw, ze is een stuk van mijn leven (en hetzelfde zegt zij over mij). Ik heb me met mijn eigen levensloop, met mijn uiterlijk, enzovoort, geïdentificeerd, ik heb me erin ‘geëngageerd’, en ik zou in feite slechts in onbeduidende mate een andere willen zijn. Dat is de verhouding van de mens tot de ‘natuur’, tot het toeval, tot het gebeuren. Het houdt op objectief te zijn als het door de mensen geassumeerd wordt (natuurlijk is ook afwijzing een zin-ording). Mijn lichaam met zijn specificiteit, met zijn behoeften, zijn verlangen naar rust en naar activiteit, enzovoort, is een natuurgegeven — dat echter voor mij tegelijk als zeer waardevol ervaren wordt. Het is met dit lichaam, in die situatie van de wereld en van de kosmos, het is samen met die mensen, —

in eerste instantie de mensen die direct van mijn leven deel uitmaken — dat ik mijn leven wil realiseren.

Een en ander is dus *voor mij* waardevol, zinvol, betekenisvol (en een en ander is ook waardeloos, zinloos, betekenisloos). Dat kan natuurlijk maar als het er aanleiding toe geeft. Sommige dingen zijn voedzaam, ik creëer die voedzaamheid niet. Een boom toont zijn kracht, of zijn soepelheid, ik moet die niet in de boom projecteren. Ik ben ingevoegd in de natuur, een stuk van die natuur, en ik ben vanuit mezelf zeer in die natuur geïnteresseerd, in vele en wisselende opzichten. Ik sta echter tegelijk steeds in zekere zin op voet van oorlog met die natuur. Ik voel mijn ‘verwantschap’ met de natuur vooral daar waar zij reeds vermenselijkt is geworden, leefwereldlijke natuur is, of in feite basis van leefwereld is geworden en zo onschadelijk is gemaakt, mij niet langer bedreigt, zoals wanneer ik haar vanuit een veilige positie beschouw, van achter mijn raam, zoals wanneer ik vanuit een rustige plek de zee overschouw (vanuit een zwalpend bootje op een woelige zee is dat veel minder voor de hand liggend), zoals wanneer ik het regenwoud op televisie zie, want men zou me naar deze gevaarlijke, onherbergzame plaats moeten sleuren, als men mij daar zou willen hebben. We geven deze laatste voorbeelden omdat het opvallend is hoe de hunker naar ‘zuivere natuur’ zo abstract, zo intellectueel, zo beschouwend, en zo onnadenkend is — een mystificatie, een verbeelding.

De natuur — of althans een stuk van die natuur — is mijn *bestaansvoorwaarde*. Dat ik één ben met de natuur, dat ik ermee verwant ben, me ermee verbonden voel, betekent dat ik op deze externe realiteit aangewezen ben, om überhaupt als mens zinvol te bestaan. Het is juist dat ik van dezelfde stof ben als alle natuur, maar die verwantschap maakt de natuur *met mij*, veeleer dan mezelf met de natuur verwant; ik ben immers nog iets anders dan louter natuur, ik ben een wezen dat op zijn eigen niveau, op het niveau van de *leefwereld*, die een eigen realiteitsgebied is, zichzelf vervult. De natuur is voor mij nuttig, maar ook object van esthetische contemplatie, ik heb een zekere interesse voor de vele levende wezens erin. Ik heb een gevoel voor verscheidenheid, complexiteit, maar ook voor eenvoud, voor rust, voor harmonie, enzovoort. En dit alles vanuit het perspectief van mijn lichaam en van mijn leven.

3. Het is voor het individu wellicht onmogelijk om zichzelf als waarde-loos, dit is, als louter objectief proces, op te vatten. Dat betekent niet dat het de mens onmogelijk is de kosmos te waarderen, maar dan, precies zoals hij voedsel of een mooi landschap waardeert: *vanuit hemzelf*. Hij heeft met die waardering zijn speciale bedoeling. Rudolf Boehm heeft getoond hoe het streven naar objectief weten *gemotiveerd* is, en hoe de speciale motivatie ervan *godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid*, of een variante hiervan, is. Wij zelf wijzen op de haast universele verleiding tot *vrije activiteit*, tot *zelfgenoegzaamheid*, die vormen zijn van idealisering van *oneindigheid* — waarmee de

mens meent het probleem van zijn *eindigheid* te kunnen omzeilen. We verwijzen hier nog naar Spinoza, die misschien de zuiverste exponent genoemd kan worden van de schijnbare zelfuitwissing van de mens. Hij bekijkt de wereld *sub specie aeternitatis*, dit is, *objectief*. Maar ook hij spreekt hierbij allerduidelijkst zijn bedoeling uit: hij wil zonder meer gelukzaligheid.

4. Maar hoe staat het met onze houding tegenover het feit dat *andere* mensen, zoals ik zelf, waarderende wezens zijn?

Het is om te beginnen niet zo dat ik niet tot een objectieve kijk op de dingen en op de andere mensen in staat ben, ja, ik kan zelfs *waarden* en *waarderingen objectief* opvatten. Mijn perspectief op de wereld vanuit mij, vanuit mijn leefwereld, sluit heel zeker andere mensen in, vermits ik ze nu eenmaal in mijn onmiddellijke omgeving aantref. Maar op welke wijze? Ik zou de mensen — op *objectieve* wijze — als een soort dingen, of planten, of als dieren, kunnen opvatten. Ik kan vaststellen dat ze zelf waarderende instanties zijn. Maar het zou daarbij kunnen blijven. De vaststelling dat ze waarderende instanties zijn, zou me onverschillig laten. Ofwel — en dat is misschien hetzelfde — het zou me verleiden ze louter als mijn middelen, als mijn verlengstukken, op te vatten in het kader van mijn ‘utilitaire’ verhouding tot de wereld, of misschien juist: in het kader van mijn exclusieve concentratie op de vervulling van mijn lichamelijke behoeften voor zover die met andere mensen geen uitstaans hebben. Ik zou de anderen mensen uitsluitend negatief ‘waarderen’.

Wat we zo verwoorden, is de moderne kijk op de mens. De moderne mens beschouwt zichzelf inderdaad als louter ‘utilitair’. Het betekent in feite dat hij zichzelf als loutere zelfbevestiging, dit is, als louter machtswezen opvat. Het is die visie die, in haar veralgemening tot niet alleen de andere mensen maar tot de natuur als dusdanig, het protest van de *deep ecology* begrijpelijk maakt. Het is de idee van de strijd van allen tegen allen en tegen alles. Mijn gebiedsuitbreiding en mijn machtsuitbreiding zijn inperking van de gebieds- en machtsuitbreiding van alle anderen. Ik breng geen enkele interesse op voor de levensvervulling van de andere mensen.

5. Deze moderne visie ziet voorbij aan wezenlijke aspecten van de menselijke existentie, aan haar in-de-wereld-zijn, aan wat we noemen de aangevoelen van de mens op realiteit, op het *externe*, op dingen, op natuur, op anderen mensen, aan zijn *eindigheid*. In welke zin? Niet zo maar alleen in de zin dat ik niet zonder zekere dingen, zonder een stuk natuur, zonder op anderen te steunen, mijn materiële behoeften kan bevredigen. Wel in de zin dat het voor mijn leven *constitutief* is zich in een wereld, uit dingen, uit natuur, uit anderen bestaande, te *vervullen*. Als ik geluk nastreef, dan weet ik nauwelijks wat dat kan zijn als ik hierin niet het geluk van (althans sommige) anderen opneem, waarvan ik mede geniet. Als ik van het leven wil genieten, moet ik ook van het genot van anderen zoeken te genieten. Ik ben immers zo *buiten mij* dat ik nauwelijks levensvervulling kan bereiken

als ik me niet ook in dit *buiten* realiseer, en dat buiten is aspectrijk, het is niet alleen voedsel, beschutting, maar ook verscheidenheid, schouwspel, zintuiglijke aanwezigheid, vitaliteit, maar ook vrijheid, activiteit, levensvervulling van anderen. Ik ben — tot op zekere hoogte, laten we dat duidelijk stellen, want overal moet de mens zich met een constitutieve conflictualiteit confronteren — pas mens als dergelijk *eindig* wezen dat op *wereld* aangewezen is. De fenomenologie expliciteert dat in-de-wereld-zijn duidelijk. Ik ben dus op de wereld, op de anderen in hun vrijheid, in al die kenmerken waarin ze met mij identiek zijn, betrokken. Maar die betrokkenheid is de mijne, ik ben het centrale punt, het gaat over mijn wereld, waarin — op het eerste gezicht paradoxaal, maar dat is slechts bij een oppervlakkige benadering zo — de andere in zijn eigenheid hoort. Er is niets ‘dramatisch’ aan het feit dat de anderen hun ‘waarde’ als het ware uit mij trekken, vermits de anderen zich niet anders gedragen — tenminste als er van ‘goede’ verhoudingen iets in huis komt — en mij dus in mijn leven zoeken te bevorderen, zoals ik ze in hun leven bevorder.

6. Dat is de basis van elke moraal die niet bij voorbaat een of andere onbaatzuchtige algemeenheid poneert. Het is de basis, maar slechts de basis, want het is de kiem van waaruit onze betrokkenheid op anderen kan groeien. Een belangrijk punt is dat we ons individueel en maatschappelijk als het ware moeten zoeken te beschermen tegen onze verleidbaarheid om in een ideologie van oneindigheid, van almacht en vrijheid een ‘oplossing’ voor onze beperktheid te zoeken. Die oplossing is onmogelijk omdat ze de loochening, de ontvluchting van onze *condition humaine* is. Ze dreigt ons gesitueerd-zijn, ons lichamelijk en sociaal perspectief te vernietigen. We moeten ons dus wapenen, zodat überhaupt *wereld* en *gemeenschap* tot stand kunnen komen. We voelen allen aan dat het voor de mens, voor mij, voor de anderen, nefast is geïsoleerd te geraken, eenzaam te zijn, slechts beschouwd te worden als louter in zichzelf opgesloten machtscentrum. Het is het drama van de hedendaagse tijd dat het de mensen uiterst moeilijk gemaakt wordt om *wereld* te bezitten, waardoor ze het besef kunnen opdoen ‘aan hun trekken te komen’.

7. Onze relatie tot de *natuur* is misschien niet wezenlijk verschillend van die tot de andere mens(en). Zoals de andere mensen hun waarde trekken uit het feit dat ik *wereld* zoek te hebben, zo zijn de dingen voor mij waardevol voor zover ik ze in mijn wereld kan opnemen.

Maar het is belangrijk te beseffen dat we de natuurdingen best hun ‘eigenheid’ laten. Ze zijn *objectieve* gegevens, op zich waarde-loos, zin-loos, doel-loos — althans voor zover ze buiten ons leven blijven.

Zo weten we dat een plant ‘zichzelf’ zoekt te ontplooien, dat de levende wezens zich volgens een norm ontwikkelen, en dat bepaalde hogere dieren actief deze norm pogen te realiseren. Het verschil tussen een steen en een plant is ons duidelijk. Een gehalveerde steen is een volwaardige steen, een

gehalveerde plant is meestal een dode plant, een dier kan lijden, het is gevoelig, en dat brengt het dicht bij de mens. We weten dat we een steen of een berg, of een zee niet kunnen schaden — dat lijkt alleen maar zo, als we namelijk onze menselijke waarderingen binnensmokkelen. We weten dat de zaak voor een hoger dier moeilijker ligt, want het kan lijden. Vanuit het dierenlichaam vertrekken allerlei waarderingen, het dier heeft een wereld met waardevolle dingen, vergelijkbaar met onze wereld, de dingen verschijnen als voedzaam, als gevaarlijk, als aantrekkelijk, enzovoort. Het dier waardeert, en in zekere zin kunnen we hetzelfde van de planten zeggen, die alles in functie van hun ingebouwde norm ‘zien’.

Maar hoewel het dier de mens zeer nabij is, is het in een objectief proces ingevoegd. We zien hoe de tijger zich in zijn lijf uitleeft, maar zonder dat hij het erg vindt dat zijn prooi daarbij ten onder gaat. De dieren horen in een natuurcyclus van opgang en neergang. Als we onze morele normen in de natuur projecteren, wordt de natuur een immoreel proces. Maar we zouden ongelijk hebben dat te doen. Als we de natuur wensen te ‘respecteren’, moeten we onze neutraliteit bewaren, handen af dus, al is het schouwspel niet zo verheffend. We stellen dus voor, zoals Heidegger het over het Zijn zegt, de natuur ‘te laten zijn’.

Dat bepaalt het belang dat we in de natuur stellen. We moeten maar we kunnen ons ook niet bekommeren om de natuur op zich. De natuur bekommert zich immers niet eens om zichzelf. Zij bestaat, zij ontwikkelt zich, en daarbij is alles ‘goed’ (anders gezegd de vraag naar wat goed en kwaad, mooi of lelijk, enzovoort, is, stelt zich slechts voor de mens). De natuur behoeft ons slechts *voor onszelf* belang in te boezemen.

Als de mens de natuur zou willen waarderen, als hij de ‘gaafheid’ van ecosystemen ter harte zou willen nemen, en dit alles omdat ze op de een of andere manier ‘intrinsiek waardevol’ zouden zijn — komt hij in irrealiteit en in tegenstrijdigheden terecht. Zo is het in de natuur veeleer een zeldzaamheid dat planten en dieren hun ingebouwde norm realiseren. In een bos verstikken de bomen elkaar, slechts enkele rijzen boven de anderen uit, en ‘ontplooien’ zich. Als men op de ontplooiing van bomen uit is, moet men een kunstmatig bos aanleggen, en stevig hakken en snoeien — maar dat is precies een aanval op het objectieve proces van natuurlijke ecosystemevorming. Als dus de mens in de natuur waarden begint te projecteren, *zijn* waarden, begint hij meteen in te grijpen, wat hij trouwens onmogelijk kan volhouden, omdat het een totale omwenteling van de natuur zou inhouden. We doen er daarom goed aan te beseffen dat in de natuur alle ecosystemen ‘volmaakt’ zijn: het stedelijke milieu, met het onkruid op de daken en in de goten, en de mussen en meeuwen, is een even perfect ecosysteem als het ecosysteem dat de menselijke huid is (een eigen leefmilieu voor bacteriën)⁶ of als de ecosys-

⁶Vgl. Wouter Achterberg, o.c. blz. 184.

temen in de ijstijd. In feite moet men niet vrezen voor de natuur, men moet slechts vrezen dat de mens zijn eigen milieu — zijn bestaansvoorwaarden — ondergraaft.

Een speciaal punt betreft wel onze verhouding tot planten, dieren, ecosystemen, voor zover ze in de menselijke leefwereld opgenomen zijn (en dat is verregaand zo). Planten en dieren kunnen, zoals onze medemensen, op positieve wijze gewaardeerd worden. We breiden vaak onze wereld uit door er dieren en planten in op te nemen, waarbij, precies zoals met mensen, ons geluk toeneemt bij het zien van het schouwspel van het plantaardige en dierlijke leven rondom ons. En louter negatief uitgedrukt: wij bevorderen ons eigen leven geenszins als we rondom ons onnodig dierenlijden dulden. In dit opzicht zijn ‘dieren ook mensen’. Maar ook hier is voorzichtigheid, en trouwens ook bescheidenheid, geboden. Zoals Etienne Vermeersch in *De ogen van de Panda* opmerkt, doen we er goed aan het dierenleven in de natuur te vergelijken met het dierenleven in menselijk verband, en de waardering die uit de vergelijking volgt, is niet eenduidig. Als dieren in menselijk verband misschien zelfs minder lijden dan in de natuur, zelfs onder de voorwaarde dat ze door de mens geslacht worden — wat is het bezwaar?

2.6 Een opwerping bij wijze van besluit

Maar heeft de mensheid niet steeds de kosmos, de aarde, de natuur als iets sacraals, als iets heiligs ervaren? Bestaat er trouwens niet reeds altijd een natuurmystiek en hebben de mensen zich niet reeds altijd zoeken onder te dompelen in de natuur, de eenheid en verwantschap met dit grote en sterke individu nagestreefd? Zodat Goldsmith op vanzelfsprekende wijze bij de ervaringen van de mensheid kan aansluiten?

Het zou ridicuul zijn de massieve aanwezigheid van dergelijke ervaringen in de mensengeschiedenis te loochenen. We moeten ze echter *duiden*. Hierboven hebben we dat in feite reeds gedaan. Door de genoemde ervaringen te cultiveren streeft de mens specifieke bedoelingen na: hij wil totaliteit, eenheid, kracht, iets absoluuts, omdat hij voor zijn *eindigheid* op de vlucht is, hij wil onsterfelijkheid, en vlucht daarom in de ‘onsterfelijkheid’ van de natuur. Hij ‘projecteert’ dergelijke waarden (die hij eerst zelf heeft ‘uitgevonden’) in zijn omgeving, om er zich dan mee te identificeren. De natuur moet dan ophouden *objectief* te zijn, zij moet menselijke trekken openbaren, en ja, de meest voor de hand liggende houding is dan heel zeker de natuur als een persoon op te vatten. Maar ook als men op atheïstische manier *religieus* is, houdt men aan het wezenlijke vast. Men is met niet minder dan met oneindigheid, totaliteit, eenheid tevreden, ja, zelfs in de vertwijfeling of het ‘ideaal’ wel realiseerbaar is, klampt men zich nog aan de wensdroom vast. Het is alsof men ook dan nog *wint*. Men ziet niet meer dat men, door op dergelijke manier de *condition humaine* prijs te geven, het wezenlijke

van zijn menselijkheid *verspeelt*. Men ziet niet meer dat een goed leven een eindig leven is, dat een goed leven een *werkelijk* leven is, dit van werkelijke lichamen en werkelijke mensen, om maar te zwijgen dat men ertoe neigt te ontkennen dat de enige werkelijkheid die we echt kennen, voelen, ontmoeten, *eindig* is, dat werkelijkheid eindigheid is, dat eindigheid werkelijkheid is. *Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*, zegt Heidegger ergens in het begin van zijn *Sein und Zeit*, en later is hij van mening dat het Zijn hoger staat dan de zijnden. Heden zegt men in de *deep ecology* (en daar niet alleen) dat het ecosysteem, dat Gaia, belangrijker is dan de planten, de dieren, en vooral dan de mensen. Het is de zelfuitwissing van de mens, de vernietiging van de leefwereld, waarbij men zelfs op de duur nog nauwelijks de *scheve* waardering onderkent die er de oorzaak van is. Spinoza wist althans nog wat hij nastreefde — rust, eeuwig geluk, absolute vrede — Goldsmith meent dat de maximale stabiliteit van Gaia als motivering volstaat, en men moet raden naar wat hem werkelijk bezielt (en wat heel zeker niet afwijkt van de motieven die Spinoza, en vele anderen, bezielde). In feite is hij zo *objectief* dat hij kan menen dat zijn motivering zelf nog met het onderbewuste van Gaia zelf samenvalt. Maar in feite is zijn ecocentrisme op absurde wijze *antropocentrisch*, absurd omdat men de objectieve realiteit zelf menselijke waarden opdrukt, maar *absurde* menselijke waarden, wanen van oneindigheid, grootheid, eenheid, verwantschap.

3 Antropocentrisme versus ecocentrisme

3.1 Inleiding

Jaap Kruithof⁷ protesteert in zijn verdediging van het ecocentrisme tegen wat de moderne westerse maatschappij — misschien in het bijzonder het kapitalistische aspect ervan — mens en natuur aandoet. Het valt ons op hoe hij opkomt voor een type menselijke verhoudingen dat haaks staat op belangrijke opvattingen die sedert de moderne tijd schering en inslag geworden zijn. Het springt in het oog hoe hij in analogie met zijn ijveren voor die ‘altruïstische’ verhoudingen de relatie mens-natuur poogt te herdefiniëren. In de twee gevallen komt hij op voor *intrinsieke waarden*. Dat lijkt ons zijn antwoord te zijn op een bepaald zelfbegrip van de moderne mens. Het antwoord lijkt *ecocentrisch* te moeten zijn omdat de moderne mensvisie getuigt van machtsdrang, agressiviteit, egocentrisme, solipsisme, narcisme en zelfverheerlijking.

⁷Beschouwing bij J. Kruithof, *De mens aan de grens. Over religiositeit, godsdienst en antropocentrisme*, Epo, Antwerpen, 1985. De hier volgende tekst is met kleine wijzigingen die van *Kritiek* 21, 1991, blz. 98–120 (W. Coolsaet, “Antropocentrisme versus ecocentrisme”).

Hier rijst een probleem. Hoe zou het ermee staan als zou blijken dat de weergave die Jaap Kruithof van de moderne ‘machtsmens’ geeft, onjuist, of althans gedeeltelijk onjuist, en dus minstens onprecies, is? Wat als zou blijken dat tegelijk een wezenlijk punt van zijn eigen mensvisie — zoals die uit zijn argumentatie naar voren komt — voor betwisting vatbaar is? Het resultaat zou kunnen zijn dat op grote schaal ‘het kind met het badwater weggegooid wordt’, waarmee we in concreto bedoelen, dat ter wille van een vermeend beeld van de mens — de moderne mens of de mens tout court? — naar de noodrem van het ecocentrisme gegrepen wordt. Of dat ter wille van een bepaalde mensvisie (van de moderne filosofie) de mens zonder meer uitgeschud wordt, dat dus het antropocentrisme tout court het moet ontgelden, terwijl misschien alleen een absurde vorm ervan — die vorm die meent dat menszijn met machtsdrang en egocentrisme gelijkstaat — moet worden afgewezen.

In de volgende bladzijden pogen we die vragen te beantwoorden. Het is onze hoop dat hierbij belangrijke intenties van het denken van Jaap Kruithof behouden blijven. Per slot van rekening is het voor Kruithof belangrijk dat we tot het inzicht komen dat we er niet bij gebaat zijn onszelf als zuivere machtswezens op te vatten.

Onze optiek is die van een filosofie van de *eindigheid*, die in de *eindigheid* niet alleen maar iets negatiefs ziet. De relatie mens-mens en de relatie mens-natuur moeten volgens ons vanuit de *eindigheid* gedacht worden. Het is de *eindigheid* die toelaat de tegenstelling egocentrisme-altruïsme te overstijgen, maar het is ook diezelfde eindigheid die ons verbiedt de relatie mens-natuur vanuit de *totaliteit* of *religieus* te denken en die laat zien dat het niet noodzakelijk is, integendeel, ter wille van het behoud van onze planeet, de centrale positie van de mens te loochenen.

3.2 Facticiteit en objectiviteit

Jaap Kruithof begint zijn uiteenzetting met een *beschrijving* van de religiositeit — die in grote mate de weergave van zijn eigen standpunt is⁸.

In de religieuze ervaring treedt de mens — cognitief, streefmatig, gevoelsmatig, actiematig — in contact met een geheel dat hem te boven gaat, een *totaliteit*, zegt Jaap Kruithof (blz. 16). Religieus zijn betekent zichzelf ervaren als element van een grotere samenhang, zich hiermee verbonden voelen, zich als de mindere ervaren, beseffen dat men zonder die totaliteit niets is, niets kan nastreven, voelen, willen, doen (blz. 16–17).

Misschien tot en met de zinsnede “zich met de totaliteit verbonden voelen”, kunnen we instemmen en dat zonder dat we bij onszelf ook maar enig

⁸Vervolgens schetst hij de *problemen* die met de religiositeit te maken hebben. Het is voor ons thema niet relevant in te gaan op het tweede deel van het boek dat over *godsdiens* handelt.

religieus gevoel of inzicht gewaarworden. De *beschrijving* is gewoon die van de plaats van de mens in de natuur. Ik weet me *eindig*, de mindere van de natuur, die me vroeg of laat verplettert. In de natuur (en trouwens ook in de samenleving) tref ik mijn *bestaansvoorwaarden* aan. Het zou absurd zijn mijn afhankelijkheid van de natuur te loochenen, hiermee zou ik alleen maar mijn eigen bestaan ondergraven, ja mijn *bestaansvervulling* onmogelijk maken. Dat Jaap Kruithof hier van het religieuze en van het sacrale spreekt, moet meer inhouden dan die vanzelfsprekendheid — wat ook direct uit de aansluitende zinnen blijkt.

Jaap Kruithof spreekt van de ervaring van het *mysterieuze*, van het onbekende/onkenbare (cognitief aspect). Het onkenbare is het onbepaalde, niet-identificeerbare, niet-systematiseerbare, het is het onverklaarbare, onvoorspelbare, onbeheersbare. Het onkenbare kan ook datgene zijn wat niet mag gekend worden, zegt hij (blz. 18).

Een tweede keer voelen we ons aangesproken, maar opnieuw niet als religieus mens. In de *natuur* is er veel dat ik niet ken, en nooit zal kennen (en ik wellicht ook niet wil kennen). Met Merleau-Ponty zijn we zelfs zelfs geneigd te stellen dat er veel dingen principieel onkenbaar zijn. Zo is de verstrengeling van onze vrijheid en van onze *natuurcondities* blijkbaar van die aard dat ook God niet in staat is hart en nieren te doorgronden. Dat Jaap Kruithof naar de sterfelijkheid verwijst, is voor ons geen motief om religieus te worden. We zien evenmin de noodzaak om religiositeit tegenover zelfvergoddelijking en hubris te plaatsen.

Het punt waarop onze ‘eensgezindheid’ definitief stukbreekt, betreft de verwijzing naar Rudolf Otto. Kruithof wijst op het onderscheid binnen het sacrale tussen *fascinans* en *tremendum*. Het *fascinans* boeit de mens, wekt zijn bewondering en eerbied. Het subject “beseft dat het heilige meer waard is dan hijzelf, dat het daarom een grotere inzet oproept dan een narcistische motivatie en hem op een hoger niveau tilt waardoor hij zichzelf overstijgt” (blz. 19). Maar de mens beseft tegelijk (*tremendum*) dat hij afhankelijk en kwetsbaar is, dat hij leeft in een geheel waarin krachten werkzaam zijn die machtiger zijn dan hijzelf en onafhankelijk van hem opereren. “In zijn afschrikwekkende gedaante openbaart het *tremendum* zich als de dood, die onontkoombaar is”. Met de term *onaangetast* wordt het zuivere, gave, wat zonder leemten en defecten is, bedoeld. *Onaantastbaar* is wat niet kan aangetast worden, wat de mens niet kan beheersen, controleren (blz. 20). Het is ook wat niet mag aangetast worden, wat een intrinsieke waarde heeft (blz. 20). Het heilige moet worden beschermd, afgezonderd, verdedigd.

Als we het voorgaande als een beschrijving van onze *facticiteit* konden opvatten, dan nu niet langer meer als het heilige het *fascinans* genoemd wordt — hoewel ook hier elementen vermeld worden waarmee we kunnen instemmen (onze kwetsbaarheid, onze afhankelijkheid, onze geringe macht). Met Rudolf Otto mee, met een ‘stevige’ historische traditie mee, maakt Jaap



Kruithof een *keuze* — die hij *althans hier* op geen enkele manier verantwoordt. We menen te zien dat het een keuze is *van de realiteit weg*, of men die nu de totaliteit, of het zijn, of het heilige, of wat dan ook, noemt. We vermoeden dat Jaap Kruithof in feite de realiteit *objectief* opvat, maar ze tegelijk — en dit ten onrechte — een *waarde* toekent, terwijl ze in feite *natuur* is, soms weerstandig, soms onze bestaansconditie, en hierin soms positief, soms negatief, *natuur* die, ook als ze onze bestaansconditie is, tegenover ons *onverschillig* staat. *Wij mensen*, en in feite daarbuiten nog een aantal andere levende instanties, zijn in de natuur geïnteresseerd, maar de natuur zelf is een proces dat zich op objectieve, doelloze, zin-loze wijze voltrekt. God alleen weet waar Jaap Kruithof de fundering haalt om te spreken van het zuivere, het gave, van wat zonder leemten en zonder defect is. Te meer daar het *fascinans* onverbrekkelijk met het *tremendum* verbonden is — dat Kruithof echter weigert in zijn systeem op te nemen⁹. Nochtans is het *tremendum* een wezenlijke kant van de realiteit. Het is de macht van de natuur — onze dood is een natuurgebeuren — in haar grote onverschilligheid tegenover ons. Het is een verbeelding — in feite een *specifieke antropologische waardering* — om te stellen dat men in de realiteit de genoemde gaafheid, perfectie, enzovoort, moet zoeken te onderkennen en dat we de natuur daarom *eerbiedig* moeten benaderen. Het is een eigen vraagstelling te begrijpen waarom de mens dergelijke ‘behoefte’ koestert, waarom hij zoekt zijn *eindigheid* te overstijgen in de richting van de ‘totaliteit’. Het antwoord wordt wellicht door Jaap Kruithof zelf gegeven als hij zegt dat het heilige “daarom een grotere inzet oproept dan een narcistische motivatie en hem op een hoger niveau tilt waardoor hij zichzelf overstijgt” (blz. 19). Identificatie met de totaliteit of met het heilige omdat de mens zichzelf hierdoor overstijgt?

Kruithof meent dat die band met het geheel niet inhoudt dat er een extra-humane zin is. De meest houdbare hypothese, zegt hij (blz. 53), luidt dat het poneren van een extra-humane zin een projectie is. Die projectie moet dienen om de mens een gevoel van veiligheid te geven. We staan in ons zonnestelsel als mensen alleen (blz. 53), zegt hij. Die laatste passages wijzen toch wel op de gewrongen verhouding tussen mens en totaliteit. In feite is de totaliteit zin-loos, maar ondertussen moet de mens ze volgens Kruithof toch als grote waarde opvatten.

We kunnen die moeilijke verhouding maar voor onszelf begrijpelijk maken als we zien hoe Jaap Kruithof zichzelf verplicht weet zich ter wille van zijn afwijzing van het machtskarakter van de mens in de *totaliteit* te storten, al bevat die zelfs niet eens een zin.

⁹In het deel *Problemen* (blz. 39) kiest Kruithof voor het *fascinans* — keuze die hij op geen enkele manier verantwoordt (hij volgt daarin, zegt hij, de traditie van het judaïsme en het christendom).

3.3 De mens als machtswezen

We sprokkelen enkele passages die Kruithofs visie op de mens of op de moderne mens weergeven. Het valt ons daarbij op dat het onduidelijk is of Kruithof *de mens* of *de moderne mens* bedoelt en of hij daarbij alleen een aardig stuk moderne verbeelding of *ideologie* en dus *mystificatie* aan de kaak stelt. We geven vooreerst passages die op de macht van de (moderne) mens over de natuur wijzen, vervolgens voorbeelden van menselijke verhoudingen.

“De mens van het einde van de twintigste eeuw kampt met zijn overmoed. De hubris dat we later het geheel, de natuur, de anderen en onszelf volledig zullen kunnen sturen en controleren. Het geloof dat de mens de God van de toekomst is. Een gevaarlijke illusie. . . . Denken dat de mens zijn naaste volledig naar zijn hand kan zetten, . . . Ook de perfecte zelfbeheersing, de volmaakte menselijke controle over eigen lichaam . . . is illusoir” (blz. 59).

“Het antropocentrisme is gebaseerd op een subjectivistische machtsfilosofie. Wij mensen, zijn de machtigste wezens op aarde, in staat alles naar onze hand te zetten” (blz. 107). “De machtigste diersoort acht zich gerechtigd alles wat haar omringt en waarvan zij afhankelijk is te instrumentaliseren. Als we ons niet bevrijden van dit narcisme, verzaken we aan onze roeping en zal alles door ons vergaan” (blz. 219).



Als macht staat voor *vermogen*, als macht *middel* is om bepaalde doelstellingen (andere dan de macht zelf) te realiseren, dan menen we te zien dat de moderne mens over heel weinig macht beschikt — en dat blijkt duidelijk genoeg uit de betreurenswaardige omstandigheden waarin de huidige mensheid zich bevindt. Maar in feite bedoelt Jaap Kruithof dat macht door de moderne mens meer en meer gezien wordt als *macht om de macht*. Deze laatste moet dan eerder vermogen tot *destructie* zijn dan middel om een humane wereld te creëren. Dan valt op dat de moderne mens inderdaad over de mogelijkheden beschikt om zijn eigen *bestaansvoorwaarden* te vernietigen.

Maar Kruithof projecteert misschien in de natuur — in feite een *objectief* gebeuren — kenmerken die deze van onze *leefwereld* zijn — waardoor hij dan de mens in staat acht om als het ware de natuur zelf kapot te maken. Maar zo *illusoir* is de macht van de mens over de natuur dan toch wel. In feite kan niets de natuur deren. Als alle atoombommen ontploffen, is heel zeker onze menselijke leefwereld definitief kapot, maar daarom niet de natuur, en al evenmin het ecosysteem of de ecosystemen. Want zeker is dat die zich op de een of andere manier zullen herstellen, hoewel onder andere vormen, en de natuur zal ongestoord verder haar ‘intrinsieke waardevolheid’ ontplooiën.

Sedert de moderne tijd vat de mens zichzelf op als zuivere *natuurbeweging* — vitale beweging die mechanische beweging is, zo stelt Hobbes (waarnaar Kruithof verwijst). Dergelijke beweging kan zich alleen maar *uitwerken*. Dat is haar *natuurlijke spontaneïteit*. Er is geen gerichtheid op het externe, als iets dat voor de mens zelf waardevol is, als datgene waarin hij zichzelf vervult, een *wereld*, zijn *leefwereld*. De moderne *antropos* is wel antropocentrisch, maar op een absurde manier. Het is wat Kruithof solipsisme noemt, homo-divinisering, waarbij evenwel, zo voegen we toe, de mens zich tot zuivere natuur degradeert. Bedenken we ook dat *macht* maar als een laatste verschijnsel te begrijpen valt als men op de *veroneindigingsdrang* erin let, als men de *macht* dus begrijpt als oneindige vrijheid, oneindige ontplooiing, oneindige bevestiging van de eigen waarde, enzovoort. We geloven niet dat Jaap Kruithof de analyse van de macht tot dat punt uitbreidt.

Terecht reageert Jaap Kruithof door het poneren van een andere mens-conceptie. We kunnen er tot op grote hoogte mee instemmen. Evenwel, opnieuw is het zo dat de uitleg die hij verstrekt ons op geen enkel ogenblik kan overtuigen dat het religieuze op het appèl is.

De narcistische mens die Kruithof viseert, is de mens die weigert zijn *eindigheid* te erkennen, die ontkent dat hij voor zijn eigen leven en levensvervulling op het *externe* aangewezen is — *in alle eindigheid*. Misschien dat Kruithof zelf zich onvoldoende van het waanbeeld van de *oneindigheid* losgemaakt heeft en precies hierdoor zichzelf ertoe verplicht voelt *intrinsieke waarden* als oplossing — een echte sprong in het ongefundeerde — te poneren. Maar pogen we explicieter te zijn door enkele van zijn voorbeelden te bekijken.

2. Jaap Kruithof reageert op het volgende:

“Voor niets respect hebben behalve voor de mens en ook dat is nog te breed want meer dan de helft van de wereldbevolking leeft in armoede en onderdrukking” (blz. 57).

Slechts de eigen generatie is van tel, “wie later zal geboren worden moet zelf maar voor zijn behoeften zorgen”. Kruithof illustreert met het geval van zekere Amerikaanse ouders die voor een half miljoen een kind van een Engelse leenmoeder kochten. Naar aanleiding van voortplanting, abortus, en zelfmoord, vraagt hij zich af of kinderen van hun ouders, van de grotere gemeenschap, van zichzelf of van die drie instanties samen zijn? Voor Kruithof staat het vast dat het principe van de vrouw *baas in eigen buik* eenzijdig is (blz. 60). Zelfdoding is al evenmin probleemloos.

“Is het eigen bestaan het onvervreemdbaar eigendom van de persoon, heeft hij daarover een volstrekt zelfbeschikkingsrecht, tot de zelfvernietiging toe? Hebben de naastbestaanden die door

zijn verdwijnen zwaar getroffen worden geen zeggenschap? Is het recht op zelfdoding een fundamenteel recht of een te verregaande verabsolutering van een radicaal individualisme” (blz. 61)?

En een laatste illustratie: “De minnaar, die het liefdesspel slechts bedrijft als hijzelf daartoe het initiatief neemt en op geen enkel moment de zin van zijn partner wil ondergaan, is een slechte minnaar” (blz. 62). Zijn relaties louter egocentrisch of zijn we tot altruïsme in staat (blz. 208), zo vraagt Jaap Kruithof. Volgens sommigen, zegt hij, leeft de mens slechts voor zichzelf; altruïsme is een verfijnde vorm van egocentrisme; het eigenbelang is steeds het motief. Kruithof geeft het tegenvoorbeeld van zijn vrouw die voor hem met zorg een maaltijd heeft klaargemaakt (blz. 209). Heeft zij alleen maar haar eigen behoeften bevredigd? “Zelfs als je bij het uitkiezen van het gerecht met mijn wensen rekening hield deed je het toch voor jezelf.” Dat is de redenering van Hobbes. Maar we moeten doel en effect onderscheiden, zegt Kruithof (blz. 209): als ik na de maaltijd opgeruimd van tafel ga, worden de inspanningen van mijn vrouw met een positief effect bekroond; zij is blij en vindt persoonlijke voldoening. Maar haar doel was niet een gunstig effect voor haarzelf te bereiken, maar mij te verwennen. De tegenwerpingen komen van morele solipsisten, ik-gerichten, geconditioneerd door de praktijk van het Westerse kapitalisme (blz. 210) — dat volgens Kruithof de oorsprong van het antropocentrisme lijkt te zijn (blz. 213).

We menen het hier gezegde op de volgende manier te moeten duiden. In zijn *eindigheid* is de mens *constitutief* op de andere gericht. Natuurlijk is het banaal te erkennen dat de mens voor zijn eigen materiële bestaan van de wereld — waaronder andere mensen — afhankelijk is. Maar we bedoelen wezenlijk meer. We bedoelen dat het vreemd zou zijn dat, als men de menselijke eindigheid ernstig neemt, niet ook de andere mensen in hun vrijheid, in hun eigen levensvervulling, mijn ‘verlengstukken’ zouden zijn, en zoals de dingen zich aan het uiteinde van mijn handen en zintuigen bevinden, niet eveneens binnen de ruimte van mijn gehele wezen zouden zijn. Het betekent ondermeer dat de mens zich voor zijn geluk op het geluk van andere mensen aangewezen weet. Als men dat weigert te erkennen — waarbij het motief, zo komt ons voor, steeds weer ligt in de weigering om de *afhankelijkheid* en het *conflict* die hier aanwezig zijn, te erkennen — schrappt men willekeurig een aardig stuk alledaagse ervaring.

Wat Kruithof echter niet lijkt te willen begrijpen is dat ik *vanuit mezelf*, vanuit mijn *centrum-zijn*, vanuit mijn eigen valorisaties, in andere mensen belang stel. Als men dat erkent, is het echter gedaan met de noodzaak om de andere mensen — en hetzelfde geldt voor de dingen — *intrinsieke waarden* te noemen. Het punt is dus niet dat we zouden ontkennen dat er “iets te mens te boven gaat”, het punt is dat we bevestigen dat *in mijn centrum-zijn de andere reeds mede aanwezig is*, dat ik voor mijn eigen be-

staansvervulling de andere nodig heb (nood die ver boven mijn materiële behoeftenbevrediging uitgaat). We kunnen het begrip van totaliteit, en zelfs van een gemeenschap met rechten *op zich* missen (en het is maar best dat we die ‘entiteiten’ missen). En we zien trouwens in de erkenning van de *eindigheid* de enige mogelijkheid om een moraal, om een economie, om een politiek en om alledaagse menselijke omgang, te funderen: als ik niet in de andere geïnteresseerd ben, dan ook de andere niet in mij en in de anderen, en dan is alles op drijfzand gebouwd, of is een totaliteitsvisie vereist die vlug totalitair wordt.

Mijn wereld-rondom is niet een afgebakend geheel, hij strekt zich uit tot de gehele mensheid, tot de toekomstige generaties, hoewel het belangrijk is te preciseren wat dit *zich uitstrekken* kan betekenen. Hij strekt zich tot de gehele *kosmos* uit. Maar hier staat of valt alles met de *zin* die de kosmos bezit. En we herhalen dat die zin een *zin-voor-mij*, een *zin-voor-ons* is, en dat *objectief* gesproken of *op zich*, de kosmos, en het ecosysteem *zinloos* zijn. We haasten ons er meteen bij te voegen dat dat niet uitsluit dat ik de kosmos, of de natuur, *waardeer*, maar dan niet als een *waarde op zich*. Ik waardeer de natuur heel zeker *positief* — maar als ‘tremendum’ tegelijk ook *negatief* —, ik waardeer *de eigen aard* van vele dingen, maar omdat ik, in mijn eindigheid deze eigenheid nodig heb, ik voel me met veel *verwant* (maar het is terecht ook zo dat ik veel verafschuw), en ik voel me er betrokken op. We menen toch niet dat deze spreekwijze neerkomt op de bevestiging van *intrinsieke waarden*. We haasten ons eveneens toe te voegen dat mijn *eindigheid* en dat het inzicht in de *eigen aard* van de realiteit me moeten verhoeden ook maar ergens *absolute* waarden te poneren. We vechten tegen de verleiding om tersluiks *oneindigheid* in onze waarderingen binnen te brengen. De werkelijkheid waarmee we te maken hebben, is *eindig*. Oneindigheidsverlangens zijn een vlucht in de irrealiteit. De realiteit is ons mensen meer waard dan de onwerkelijke *oneindigheid*.

Constitutief is de mens eindig, dit is afhankelijk van het externe. Dit wordt daarom zijn *doel*. De mens verwezenlijkt zichzelf *buiten zich*, in de wereld, in dingen, in andere mensen. Dat is het antwoord op het raadsel dat in het voorbeeld de vrouw van Kruithof tegelijk het geluk van haar man wil en hierdoor zichzelf vervult, en dus zelf gelukkig wordt¹⁰. Dat is meteen de oplossing van de traditioneel moeilijk te denken verhouding tussen egocentrisme en altruïsme. Mijn centrum-zijn is voorwaarde voor mijn gerichtheid op het externe. Beide veronderstellen elkaar. De andere

¹⁰We gaan niet mee met Kruithof om in het kapitalisme de enige boeman te zien (zie het citaat hierboven). We menen veeleer dat het moderne solipsisme zijn eigen oorsprong is, dit is, dat het is ontsprongen voor zover de moderne mens voor de verleiding van oneindigheid bezweken is. Het kapitalisme is veeleer zelf een uitvloeisel van zo’n vlucht, en trouwens niet alleen het kapitalisme, maar de bijhorende technologie en wetenschap, de levensbeschouwingen, en alledaagse praktijken zijn dat niet minder.

is in mijn centrum-zijn geïnteresseerd voor hemzelf, zoals ik in de andere geïnteresseerd ben voor me zelf. Niemand hoeft volstrekt onbaatzuchtig te zijn. Er moet niet gekozen worden tussen egocentrisme en altruïsme. De reden hiervoor zit in de erkenning van onze *eindigheid*.

We hebben zo slechts het *principe* van gemeenschapsvorming aangegeven. Er zou meer te zeggen zijn over hoe men de maatschappij tot goed functioneren kan brengen. Het hier vermelde principe zegt niet dat altijd iedereen ieder andere aan zijn trekken laat komen. Er is in onze optiek nog conflict genoeg, al is het zo dat de mensen als het ware *van nature* besef van de andere hebben. Enig besef, zou zouden we beter zeggen, zoals Hume voor zijn ‘altruïsme’ met *some benevolence* genoeg heeft. Dit gevoel voor de andere(n) is de reële noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde om tot de constructie van een maatschappij te komen die ons moet beschermen tegen ‘onzelf’, vanuit het besef dat de balans tussen de belangen van de andere, het gevoel voor de anderen, en eigen materieel belang of ook narcisme gemakkelijk in de verkeerde richting doorslaat. De ‘contracttheorie’ die we hier voorstaan, zou vooral onszelf moeten beschermen tegen de in onze ziel aanwezige *verleiding* om de *oneindigheid* te *idealiseren*. Deze verabsoluteerde idealisering ligt aan de basis van ongeveer alles waarvoor de mensen opkomen sedert de moderne tijd, ze is de oorsprong van onze politieke instituties — althans voor zover ze pogen ons ‘vrijheidsideaal’ te realiseren —, van belangrijke kenmerken van onze wetenschap, van onze technologie, van onze economie. Deze ‘instellingen’ worden als objectieve gegevens opgevat, en ze cultiveren zelf de *objectieve* kennis. En de vraag is of die kennis wel bijzonder geschikt is om van de aarde een *leefwereld* te maken en niet veeleer het best aangepaste middel om de mens tot de genoemde *idealen* te verleiden.

3.4 Intrinsieke waarden

Het standpunt van Jaap Kruithof loopt uit op een uiteenzetting van het begrip *intrinsieke waarde*.

In het enggeestig homocentrisme¹¹, zegt Jaap Kruithof, is de mens de waardetoekennende en waardemetende instantie en de maat der dingen die alles direct mag ondergeschikt maken aan zijn onmiddellijke belangen (blz. 79). In een ecocentrische positie

“is de mens *wél de meter*, want hij is de enige valorisator, maar *niet de enige maat der dingen*. Niet de mens is de hoogste en laatste waarde, maar het planetaire systeem waarvan hij deel uitmaakt. Die totaliteit is waardevol in se, niet omdat de mens haar nodig heeft en gebruikt. Heeft in die positie de mens geen

¹¹Kruithof spreekt van eco-fascisme. Die positie is gevaarlijk, nihiliserend, zegt hij (blz. 80). Harde acties zijn nodig om ze te bestrijden.

waarde? Zeker, maar als onderdeel van het bestaande geheel, als geïsoleerde en op zichzelf staande eenheid” (blz. 79).

Dat is onbegrijpelijk. We menen te zien dat Jaap Kruithof hier zowel een objectivistisch kennisconcept als een objectivistische waardetheorie hanteert. Ze maken de kennis en de waarde los van de mens, verabsoluteren ze. Hierdoor echter worden zowel kennis als waarde onbegrijpelijk. We reageren door een tekst van Merleau-Ponty ter meditatie voor te leggen¹².

Als men het feit van de rationaliteit of van de communicatie — en bij deze laatste denkt Merleau-Ponty ondermeer aan de moraal — op iets absoluuts, op, zo zouden we zeggen, de idee van *intrinsieke waarden* — op *un absolu de la valeur ou de la pensée* wil steunen, dan is het ofwel zo dat dit absolute geen enkele moeilijkheid (van fundering) doet rijzen, en dat al bij al, de rationaliteit en de moraal op zichzelf gefundeerd blijven, en zo zouden we zeggen, de waardering vanuit de mens gebeurt, en niet alleen vanuit de mens als waardemeter; ofwel is het zo dat het absolute om zo te zeggen in die rationaliteit en in die moraliteit afdaalt, en dan worden hierdoor al de menselijke verificatie- en justificatiemiddelen op hun kop gezet. “Of er al of niet een absoluut denken bestaat, het blijft zo dat ik bij elk praktisch probleem alleen maar over mijn eigen meningen [d’opinions miennes] beschik, die kunnen dwalen, hoe streng ik ze ook bediscussieer”. De overeenstemming met mezelf en met de andere blijft moeilijk te bereiken, en ik mag dan al denken dat die overeenstemming in rechte altijd bereikbaar is, in feite heb ik geen andere redenen ter beschikking om dit principe te bevestigen dan de ervaring van zekere concordanties, zodat mijn geloof in het absolute, in wat er stevig aan is, ten slotte niets anders is dan mijn ervaring van een overeenstemming met mezelf en met de andere. “Als het beroep doen op een absolute niet nutteloos is, dan vernietigt het datgene zelf dat het moet funderen”. Inderdaad, zegt Merleau-Ponty, als ik meen het absolute principe van alle denken en van alle evaluatie op evidente wijze te kunnen vervoegen, dan heb ik het recht mijn oordelen aan de controle van de andere te onttrekken, ze krijgen een heilig karakter, in het bijzonder in de praktijk beschik ik dan over een *plan de fuite* dat mijn handelingen transfigureert: het lijden waarvan ik de oorzaak ben, slaat om in geluk, de list in rede, en je fais pieusement périr mes adversaires.”

We denken er niet aan Jaap Kruithof van wat dan ook te beschuldigen, en trouwens, het is onze bedoeling er op te wijzen dat rede en moraal ofwel op de mens — en in feite op iedere mens in zijn bijzonderheid — steunen, ofwel louter willekeur zijn, een sprong in het Zijn, naar het voorbeeld van Heidegger.

¹²M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Parijs, 1966, 5de uitgave, “Le métaphysique dans l’homme”, blz. 166–169.

De juiste verhouding is die waarbij ik heb begrepen, zegt Merleau-Ponty, dat waarheid en waarde voor ons alleen maar het resultaat van onze verificaties en van onze evaluaties kunnen zijn — *van onze evaluaties*, zegt hij, en dat verwijst naar de menselijke existentie als bron van waarde — en dit in contact met de wereld, in confrontatie met de anderen en in gegeven situaties van kennis en van actie, en dat zelfs, zo scherpt hij aan, deze begrippen van waarheid en waarde alle zin verliezen buiten de menselijke perspectieven om. Het moreel bewustzijn sterft bij het contact met het absolute, omdat dit bewustzijn zelf het levend verband is van mezelf met mezelf en van mezelf met de anderen, *ervaring* die we opdoen in al de situaties van onze persoonlijke en gemeenschappelijke geschiedenis. Ze is de ervaring van de *contingentie*, zo verduidelijkt Merleau-Ponty nog, de contingentie van alles wat bestaat en van alles wat geldt — onverenigbaar met de manifeste inhoud van de religie en met een absoluut denker van de wereld.

Ons voornaamste bezwaar luidt inderdaad dat het poneren van intrinsieke waarden *ongefundeerd* is, een gratuïte vooropzetting, een sprong in het niet-menselijke.

Pogen we nog beter te begrijpen van waaruit Jaap Kruithof zich geroept voelt te denken dat iets *op zich*, dit is, *vanuit zichzelf*, waardevol is. De moeilijkheid is niet dat de mens *waardemeter* zou zijn. Het gaat veeleer over het statuut van de *objectieve* ingesteldheid die hier klaarblijkelijk vooropgesteld wordt. Het punt is evenmin dat objectieve kennis niet mogelijk zou zijn of dat we de valorisaties van andere wezens, andere mensen, dieren, niet zouden kunnen *vaststellen*. We kunnen *objectief* begrijpen wat voor sommige andere wezens nuttig, mooi, moreel, kortom waardevol geacht wordt — en dat kan best in strijd zijn met onze eigen valorisaties, ja, we kunnen de valorisaties bij andere wezens eventueel verfoeien. We kunnen begrijpen welke wezens valoriseren en welke ook niet. Ecosystemen valoriseren niet. Voor een steen is het vanuit de steen gezien zinloos over nuttig, mooi, moreel te spreken. Voor planten en dieren is het zinloos over moraliteit te spreken.

De cruciale vraag is daarom wat het kan betekenen dat we ons *objectief* zouden gedragen, ons op het standpunt van de totaliteit of de absoluteheid zouden plaatsen. Het punt is niet dat we ons niet zouden kunnen uitwissen, of bescheidener, het is niet zo dat we ons niet aan de totaliteit of aan vreemde instanties zouden kunnen ondergeschikt maken. De vraag is *waarom* we dat zouden doen. Het komt ons voor dat Jaap Kruithof hiertoe alleen maar kan *oproepen*, dit is, dat hij geen *fundering* kan aanbrengen voor deze zelf-uitwissing of onderschikking; ofwel dat zijn motief zelf op scheve manier antropocentrisch is, zoals wanneer hij een enkele keer (het moet gezegd, we vinden maar een enkele dergelijke uitlating) van *overstijging* spreekt.

Ons antwoord op de vraag luidt dat de *fundering* alleen in onze eigen *waardering* kan liggen. We insisteren graag op het feit dat dat veel minder *zelfbetrokken* of *solipsistisch* is dan Jaap Kruithof misschien denkt. Het is

het *externe* dat waardevol is. En dat externe is waardevol voor ons vanuit zijn eigen aard. Wij hebben onze waardenapriori's mee — meegegeven met ons lichaam, verworven in onze ontwikkeling, en historisch en cultureel medebepaald — maar de dingen en de andere mensen leveren de invulling. Vanuit ons lichaam valoriseren we de dingen als voedzaam of niet voedzaam, smakelijk of niet smakelijk, maar dat bepaalt slechts het kader waarin de appels en de peren, het vlees en de aardappelen, zich in hun specificiteit aan ons opdringen. En wat zou het mooie zijn zonder dat dit als het ware op de dingen zelf verschijnt.

De vraag is daarom hoe ver onze interesse reikt, wat we allemaal in onze leefwereld zullen opnemen, en op welke wijze we het daarin zullen opnemen. Maar ons althans is duidelijk dat wat tot onze leefwereld hoort, dat steeds is *vanuit mijn centrum-zijn*, vanuit *mij*, vanuit mijn valorisaties. Dat geldt reeds in de relaties tussen mij en de anderen. En als dat hier geldt, dan heel zeker nog duidelijker in mijn relatie tot de dingen en tot de natuur zonder meer. En inderdaad, het is vanuit mezelf dat ik anderen waardeer, al waardeer ik ze dan voor wat ze *zelf* zijn. Het is vanuit mijn nood aan vrije anderen, aan hun zelfvervulling, aan hun schoonheid, hun vitaliteit, enzovoort, dat ik de andere in mijn leven binnentrek. En de andere doet niet anders en is trouwens eventueel in dit binnentreden in mijn leven zeer geïnteresseerd. Opnieuw is *eindigheid* op het appel. Ik ben *eindig*, en ten hoogste enkele wezens kunnen op zeer concrete, toegespitste wijze, en de gehele mensheid kan alleen op zeer abstracte (hoewel toch reële) manier in mijn leven binnentreden. Ik waardeer dieren en planten en dingen niet anders — vanuit mijn betrokkenheid op het leven, op vitaliteit, en verder op verscheidenheid, afwisseling, complexiteit, en omdat ik nieuwsgierig ben, enzovoort. Dat dat, zoals ook in mijn relaties tot de 'mensheid', vlug een puur theoretische, contemplatieve, vrijblijvende aangelegenheid kan worden, of ook een abstract-emotionele, narcistische schijnervaring — in de zin van bijvoorbeeld het gevoel van eenheid met de kosmos, het oceanische gevoel van Romain Rolland, van identificatie met de mensheid, enzovoort, moet veeleer bestreden dan toegejuicht worden.

Wat we dus afwijzen, is het poneren van *intrinsieke waarden*. Dat leidt tot het besef dat er heel wat *misplaatste* waardering mogelijk is. Stenen, ecosystemen, de verstrengeling van dieren en planten, enzovoort, zijn wat ze zijn, ze gaan onverstoort hun gang, ze zijn objectieve processen. We *kunnen* ze niet eens verstoren. En we moeten ze niet waarderen voor wat ze *op zich* zijn. Als we ze waarderen, is het omdat wij en voor zover wij op hen betrokken zijn, omdat wij ze nodig hebben voor onze eigen levensvervulling. Wat we afwijzen is, verder, theoretische, contemplatieve, dit is, abstracte ingesteldheid — die vlug met onze eindigheid een loopje neemt.

Tot besluit twee opmerkingen.

1 In het hoofdstuk over axiologische problematiek poogt Kruithof aan te

geven welke objecten moreel *relevant* zijn: welke objecten al of niet goed of slecht genoemd kunnen worden, waardoor er een morele relatie tussen een moreel subject en een moreel object ontstaat; en wat de *significantie* ervan is: wat het gewicht is van een moreel object (blz. 86). Als al het levende een intrinsieke waarde toegekend wordt, zegt Kruithof, zoals in het bio-centrisme, hebben ze alle gelijke significantie; als ratten, sprinkhanen, slangen, enz. morele objecten zijn, betekent dat niet noodzakelijk dat ze altijd en overal moeten beschermd worden (blz. 106). We begrijpen helemaal niet waarom. Het valt trouwens op dat het toepassen van het concept *significantie* Kruithof eindeloze moeilijkheden zou opleveren en dat langs dit begrip om in feite de gehele op de mens gecentreerde waarderingsproblematiek terug op het toneel is. Dat blijkt uit alle voorbeelden — die alle mensbetrokken zijn. Als de mens niet de ‘hoogste’ waarde zou zijn, zou de significantie zich toch ook voor de door ratten en insecten bedreigde dieren en planten moeten gelden — wat tot eindeloze problemen moet leiden.

2. Kruithof bespreekt het zoeken naar bij de mens horende kenmerken die hem ‘superieur’ moeten maken. Rationaliteit bijvoorbeeld (blz. 92), of moraliteit, of zingeving of belangenbehartiging. Maar het minste dat men kan zeggen, aldus Kruithof, is dat ook sommige dieren over bewustzijn en verstandelijk inzicht en een minimaal zelfbewustzijn beschikken; en dat niet alle mensen, zoals mentaal zwaar gehandicapten of mensen in coma die eigenschap bezitten (terwijl men toch niet zal durven beweren dat ze instrumenteel beoordeeld moeten worden). Men zal zeggen dat het is omdat redelijkheid een zeer hoog niveau van ontwikkeling aangeeft en dat het op de meeste mensen van toepassing is. Het argument berust op het principe (blz. 95) dat zulke wezens superieur zijn aan alle andere. Er wordt hier dus geen rekening gehouden, zegt Kruithof (blz. 95), met het feit dat in eco-systemen het complexere afhankelijk is van het minder complexe en dat dit laatste daarom een onvervangbare functie (waarde) bezit.

We geloven dat de vraagstelling zelf verkeerd is. Het punt is niet dat we een of andere (objectieve) kentering bezitten, maar dat we, zijnde wie we zijn en bestaande, alles vanuit onszelf *waarderen*, en dat we dat zelfs noodgedwongen doen. Hetzelfde geldt voor kenmerken als moraliteit en zingeving of belangenbehartiging¹³. De verwijzing naar mentaal gehandicapten (enzovoort) verduidelijkt onze eigen zaak: zoals we allerlei dingen en velerlei andere mensen in onze wereld opnemen, zo ook gehandicapten. Opnieuw staat of valt hier alles met onze waarderende betrokkenheid op het externe.

¹³Bij dit laatste worden dan dieren ook in de ‘gemeenschap’ opgenomen.

3.5 Besluit: vernieuwde religiositeit?

Liever dan te zien dat de religiositeit zich vernieuwt, zouden we wensen dat een hernieuwde bezinning over de mens, in het bijzonder over de moderne mens, gebeurt. Het boek van Jaap Kruithof is hiertoe in zover een aanzet dat hij tegen het moderne machtsdenken protesteert. Er valt echter te vrezen dat dit protest in de verkeerde richting wijst. Niet de totaliteit moet gered worden. Het is de hedendaagse mensheid die in nood verkeert. Het ontbreekt haar aan inzicht in wat ze is, in wat haar motieven zijn. Slechts als de moderne mensheid haar *eindigheid* beseft (wat betekent dat de eindigheid niet direct als de pest ontvlucht wordt) zal de mens begrijpen dat zijn instellingen, zijn economie, zijn technologie, zijn wetenschap, enzovoort, de nefaste realisaties zijn van een drang naar *oneindigheid* of naar *veroneindiging*. Pas dan zal hij inzien dat ze even zovele door de hunker naar oneindigheid aangedreven nefaste doel-middelverdraaiingen, doelloze, zin-loze machines zijn.

Besluit

1 Inleiding

In het eerste punt van dit algemeen besluit wensen we nogmaals in te gaan op wat volgens ons de meest interessante ontwikkeling in de huidige reflectie over de natuur is — die van Prigogine-Stengers en de chaos-theorie. Ze impliceert de *toegeving* dat de wetenschapsmens principieel tussen de dingen hoort. Het brengt mee dat onze kennis *feitelijk* van aard blijkt te zijn.

In een tweede paragraaf snijden we een laatste keer het punt van de *motieven* aan die de wens tot inschakeling van de mens in de kosmos bepalen. We visereren hier concepties zoals die van Apostel, Kruithof, Goldsmith, Toulmin, Naess en anderen. Even hebben we het over het natuurdenken van Fritjof Capra — die op de (al of niet vermeende) analogie wijst tussen het huidige denken over de natuur en de oosterse wijsheid. Ook dat is leerrijk voor onze opvatting over de natuur.

Tenslotte belichten we nogmaals de huidige ontwikkelingen, nu echter met het oog op de houding die we als eindige wezens in onze *leefwereld* tegenover de natuur en vooral tegenover onze prestigieuze wetenschap kunnen aannemen. De paragraaf bevat enkele methodologische wenken.

2 Een gesitueerd denken over de natuur

De kritiek op de theoretische conceptie die hierboven aan de hand van het boek *La nouvelle Alliance* van Prigogine en Stengers werd uiteengezet, is een duidelijke vooruitgang. De vooruitgang bestaat er in dat men tot het inzicht nadert dat het objectieve denken *geconstitueerd* is, dat het ontsprongen is vanuit de *leefwereldlijke mens*, die met een specifieke bedoeling de realiteit viseert.

Het is inderdaad correct de kennis van de realiteit te zien ontspringen vanuit de menselijke situatie. Dat het theoretische denken als dusdanig de oorsprong zou zijn, niet de waarneming, niet de totale communicatie van de mens met de dingen (waarbij de waarneming zelf cruciaal is) is een dogmatische vooropzetting, een geloof, een willekeurig vooroordeel.

Toch gaat de kritiek op het objectieve denken niet diep genoeg. Ze valt de idee van de *impartial spectator* aan, maar graaft niet naar de diepere reden waarom deze onpartijdigheid, deze kijk van buitenuit, noodzakelijk lijkt. Ze ziet voorbij aan een andere betekenis van *objectiviteit*. Ze ziet er misschien wel aan voorbij omdat ze zich zelf nog achter de idee blijft scharen. Het is de idee dat objectiviteit kennis van de dingen is *zoals ze op zich zijn*, waarbij men, om het streefdoel te halen, in de mate van het mogelijke abstractie moet maken van al het *subjectieve*, we zeggen het liefst: van al het *leefwereldlijke* en van de *leefwereld* als dusdanig. Wel houdt de mens op een dualiteit van geest en materie te zijn, zoals bij Descartes en Newton, maar dat gebeurt ten voordele van een invoeging van de mens in een ruimer opgevatte *natuur*. De mens wordt dus in feite *vernaturaliseerd*. Hij gaat onder in de natuur, ook als die natuur ondertussen een geheel van ecologische netwerken is geworden. De mens krijgt zijn plaats, om niet te zeggen dat hij op zijn plaats gezet wordt in de *overall scheme of things* (Toulmin). De kosmologische en zelfs de theologische interesse en in ieder geval de religieuze interesse van de huidige wetenschapsfilosofie is intens. Men aanvaardt slechts een enkele realiteit, de realiteit als *totaliteit*, de kosmos of de natuur. Ook al spreekt men eventueel van de wereld als van een enkel enorm individu (Merleau-Ponty), waarmee op de *feitelijkheid* van de realiteit gewezen wordt, men schakelt ondertussen de mens in die realiteit in op een wijze die duidelijk moet maken dat hij in niets van die realiteit verschilt, dat hij totaal van dezelfde *stuff* is en niet slechts in een — weliswaar belangrijk — *aspect* van zijn wezen aan die natuur identiek is.

Duidelijk is meteen dat men de *menselijke gesitueerdheid* slechts zeer beperkt weet te aanvaarden. Door de *objectieve kennis* te willen redden in de zin van een kennis van de dingen zoals ze op zich zijn, de mens inbegrepen als een van die dingen, door dus de mens in de *overall scheme of things* in te schakelen, ermee gelijk te schakelen, moet men de idee dat de toegangsweg tot het kennen de *perceptie* is, als een spijtige toegeving beschouwen en zal men dan ook die perceptie slechts aanvaarden in de mate dat ze tot het objectieve universum toegang kan verschaffen. Het is wat we, over Merleau-Ponty sprekende, een *perceptief objectivisme* genoemd hebben. De perceptie is inderdaad een kennisvermogen, ons meest oorspronkelijke kennisvermogen — waarop alle andere kennisvormen, ook de taal, ook het denken, ook de gevoelens, *definitief* steunen, maar ze moet daarom niet exclusief op de kennis van het *universum* gericht zijn. Ze is in feite in de eerste plaats een instrument voor de kennis van de *leefwereld*. Het is duidelijk dat in het genoemde objectivistische perspectief al die elementen van de perceptie die ze kenmerken als een instrument voor het menselijk leven het fundamenteel laten afweten. In feite houdt men nog alleen het gesitueerd zijn van een (menselijk) ding als oorsprongspunt voor *objectieve* kennis over.

We betwisten het bestaan van objectieve kennis niet — objectieve kennis

in de zin van een kennis van de dingen buiten of zonder de mens. We betwisten zelfs niet dat ze vaak zinnige kennis is. Objectieve kennis is echte, legitieme kennis. Alleen: ze moet niet in de plaats komen van *leefwereldlijke kennis* en ze moet niet pogen de *leefwereld* door objectieve realiteit te vervangen, dit is, de mens te ‘vernaturaliseren’. Noodzakelijk is echter dat, vermits de objectieve kennis via de waarneming loopt, en dus vanuit een feitelijke situatie vertrekt, ze het onzinnige ideaal van de absolute zekerheid opgeeft. Objectieve kennis vertrekt van de waarneming, blijft eigenlijk bij de waarneming, maar zo dat ze die uitbreidt en verdiept, door middel van denken en handelen, door middel van wiskunde en logica, door middel van technieken.

We menen ook begrepen te hebben hoe die objectiviteit methodisch te werk gaat. Ze vertrekt vanuit de leefwereldlijke werkelijkheid, waarbij ze zich tot een gereduceerde perceptie beperkt. Ze spoort van de leefwereldlijke verhoudingen de *noodzakelijke voorwaarden* op. Ze verenigt die tot netwerken van dergelijke voorwaarden. Op die manier breidt ze de objectieve kennis eindeloos uit. Daarbij verlaat ze de *waarneming* niet en nooit. De zaak zou misschien onschuldig zijn als de theoreticus blijvend zou beseffen wat hij aan het doen is en als hij dus vóór de *leefwereld* halt zou houden. Hij zou dan zelfs met vrucht het objectieve aspect dat inderdaad aan de mens en zijn verhoudingen kleeft, kunnen bestuderen. Hij zou echter de eigen aard van de leefwereld intact laten. Het is duidelijk dat dat niet gebeurt, getuige de objectieve psychologie, sociologie, en wat nog niet allemaal.

Het is een noodlottige fout de leefwereld tot het objectieve universum te herleiden. Het is al evenzeer nefast het omgekeerde door te voeren: te ontkennen dat er objectieve realiteit bestaat, een natuur buiten de leefwereld, onafhankelijk van de leefwereld, eventueel een aspect van die leefwereld zelf. Het gevolg moet dan zijn dat men de gehele realiteit ‘subjectiveert’. Dat is vaak het antwoord van wie zich onvoldoende aan de zuigkracht van het objectivisme ontrukkt heeft en meent het afdoende onder kritiek gebracht te hebben door op de gevaren van de exactheid, de meetbaarheid, de causaliteit, het opsporen van wetmatigheden en voorspelbaarheden te wijzen. We hebben er alle belang bij het onderscheid tussen objectieve natuur en leefwereld scherp te beseffen. Omdat men *totalitair* denkt — ofwel de mens totaal tegenover de realiteit, ofwel de mens totaal *in* de realiteit plaatst — komt men noodzakelijkerwijs tot de verwarring van de beide genoemde gebieden. Men projecteert dan eventueel *leefwereldlijke* aspecten in de ‘natuur’ of men ontkent de meest valabele aspecten van de leefwereld, men heeft geen oog meer voor de *eigenheid* van de leefwereld. De mens wordt een louter ding onder de dingen. Of men spreekt van de *intrinsieke waarde* van de dingen. In dit laatste geval projecteert men in de natuur wat in feite louter *leefwereldlijk* is: waarden en waardenbesef. Of men ziet het geheel als een zinvol samenhangende eenheid, waarin de mens zijn ‘plaats’ krijgt toegewe-

zen, bedoeld is dat de mens zijn levenszin aan het innemen van zijn plaats moet ontlenuen. Men ziet ondertussen niet meer dat de natuur zich van het bestaan van mensen niets aantrekt. Men zou zelfs de beide volgende punten durven verwarren: het feit dat de mensen natuur nodig hebben ter constitutie van hun leefwereld met het feit dat de natuur de mens nodig heeft. De natuur moet een ‘thuis’ zijn, zegt Toulmin. Men is er dus mee bezig om de *objectieve* kant van de realiteit, de kant waarbij het inderdaad zo is dat ze zich van het bestaan van ons mensen niets aantrekt, te *antropologiseren*, en men doet dat, vreemd genoeg, op basis van de idee dat het precies de mens zelf is die zich ten onrechte tot heerser over de natuur uitroept. Is het verwonderlijk dat men dus allerlei *leefwereldlijke* of ‘antropologische’ eigenschappen aan de kosmos begint toe te kennen? Dat het de ‘gehele mens’ is die de realiteit viseert, begint dan te betekenen dat de natuur door onze gevoelens, door onze emoties, ontsloten wordt — waarbij de natuur inderdaad zal beginnen menselijke kenmerken aan te nemen. Men vergeet het verschil tussen de leefwereld en de natuur. Men ziet niet dat er verschil is tussen de natuur ‘op zich’, dit is, voor zover hij een on-menselijk gebeuren is, en de *leefwereld* — die vanzelfsprekend ook een stuk natuur is (trouwens ook de mens zelf is als leefwereldlijk wezen blijvend een stuk natuur). Men is dus verplicht in de natuur een en ander in te stoppen dat er op geen enkele manier in thuis hoort. Het is begrijpelijk dat men dat doet als men van de natuur een heimat wil maken, als men droomt van een nieuwe ‘betovering’ van de natuur (Prigogine). Men verwacht van de natuur zaken die ze onmogelijk kan verschaffen. Men spreekt van ontwikkeling en aanpassing. Het zijn mirakelwoorden die de mens op zijn ware bestemming in de kosmos moeten wijzen.

In feite is men ondertussen al lang vergeten dat het de bedoeling was te starten vanuit de menselijke situatie, die een *feitelijke* situatie is en die als dusdanig onze toegang tot de werkelijkheid is. Van ergens elders weet men dus reeds bij voorbaat dat de realiteit voor de mens een goede zaak is, een zaak van grote mogelijkheden, waarin de mens zijn plaats moet vinden. De idee van de *facticiteit* is ondertussen eveneens stilletjes onbelangrijk geworden.

Want wat leert onze leefwereldlijke positie ons? En wat leert de ‘objectieve’ wetenschap ons — die we met reden opvatten als een uitbreiding van onze kennis, op basis van onze leefwereldlijke positie?

We treffen onszelf aan in een bepaalde situatie, een natuurlijke, een culturele, een historische, een individuele. We zijn wel niet in deze situatie opgesloten, maar ze is ondertussen toch ons vertrekpunt, onze uitvalpositie. We treffen onszelf als mensen aan, als leefwereldlijke wezens. We hebben specifieke behoeften, gevoelens, verlangens, en de wetenschap leert ons dat ze ons eigen zijn, niet bepaald identiek aan die van andere diersoorten. Ze zijn ons *feit*. Het heeft geen zin hier ook maar iets te betreuren. Het *is* zo.

We hebben bepaalde behoeften, en hun vervulling geeft ons genot. Anders dan de dieren zijn we vaak verscheurd als we onze soortgenoten en ook onze diergenoten zien lijden. De biosociologie zegt ons wel dat we de agressiviteit van verzamelaars of jagers hebben, maar wat we precies zijn, kunnen we alleen te weten komen, niet door onze eigenschappen objectief uit het verleden af te leiden, maar door ze ter kennis te nemen, zoals ze zich nu en in het verleden voordeden en voordoen. We hebben geen redenen om onszelf ongelukkig te verklaren, vermits de *vervulling* van wat we feitelijk zijn, ons geluk is. Dat we uit andere diersoorten ontstaan zijn, is van weinig gewicht, want het enige dat voor ons mensen telt, is datgene wat we in feite zijn. Zo zijn we, hier staan we, we kunnen niet anders, en waarom zouden we ook anders willen! We leven al evenmin op microscopisch of op macroscopisch vlak, ook als het zo is dat de wetenschap over deze gebieden allerlei correcte uitspraken doet. We leven dus met onze *ervaring*, we *zijn* die ervaring. En ons leven bestaat erin om die ervaring die we zijn tot een goed einde te brengen. We sterven, als we geluk hebben na enige tijd, en misschien hebben we ons leven ondertussen met een aantal zinvolle taken gevuld. Het baat ons niets dat de wetenschap ons eventueel leert dat de mensheid eeuwig is, dat het leven zich op andere planeten eventueel nog ontelbare keren zal overdoen. Want wij sterven ondertussen toch, en de aardse mensheid sterft met ons. We zijn wat we zijn, maar we zijn dat op onze wijze: we moeten datgene wat we zijn ook nog tot vervulling brengen. Zelfs als de wetenschap zou kunnen bewijzen dat het alles moest zijn zoals het is, dan nog zou dat ons weinig helpen. Dat alles valt ook niet te betreuren. Het omgekeerde is veeleer waar. Het zet er ons toe aan onze *leefwereldlijke realiteit* ernstig te nemen. Het zet er ons toe aan ons leven te vervullen.

3 Halfslachtige kritiek op de moderniteit

3.1

Als tweede besluit wensen we de ecocentrische visie nog even te ‘plaatsen’ in het moderne denken. We wijzen op de analogie met het denken van Martin Heidegger. We peilen naar de redenen waarom de hedendaagse filosofie deze richting inslaat. Gemeenschappelijk is een grote afkeer voor het moderne bestel, voor wat kapitalisme, technologie en wetenschap de mensen aandoen. Maar als de analyse de moderne mensheid niet met de mensheid zou verwarren, als de analyse van de moderniteit, anders gezegd, *grondig* zou zijn, zou het niet nodig zijn om in ecocentrisme en totaliteit te vluchten.

Vervolgens stippen we even de vaak voorkomende nauwe band aan tussen ecocentrisme en oosterse wijsheid. De vlucht vooruit naar het oosten is analoog aan de vlucht in de eco-kosmos, en wordt door dezelfde motieven beziel. We denken in het bijzonder aan het natuurfilosofisch denken van

Fritjof Capra. Het is voor ons een laatste gelegenheid om de hedendaagse mens op de impasse te wijzen die erin bestaat de mens als een *objectief* gegeven te duiden en om enkele argumenten aan te dragen die ons sterk kunnen maken in het weerstand bieden aan die *verleiding*. Het gaat daarom ook nog even over de houding die we best tegenover de moderne wetenschap aannemen.

3.2

De hang naar religiositeit¹ — zelfs atheïstische religiositeit — steunt volgens ons op een ontoereikend inzicht in de keuzes van doeleinden en middelen die onze cultuur bepalen. Het volstaat hiervoor naar Heideggers zijnsdenken te verwijzen. Het ecocentrische denken beseft niet hoe ‘heideggeriaans’ van geest het is.

Heidegger gelooft dat de moderne mens heerser over de natuur is geworden. Hij doorziet de paradox niet van het ‘heersen door onderwerping’ — de onderwerping van de mens aan de objectieve kosmos. Zijn antwoord op de mondiale crisis is dan ook overgave aan het Zijn of aan het *Ereignis* (Gebeuren), het overwinnen van het *Seinsgeschick* (tijdperk) van de wil tot macht — dat hij als een ontologisch gebeuren opvat. Het is dus helemaal niet zo dat Heidegger inziet dat de *wil tot macht* een subjectief gebeuren is — een stuk ideologie, een mystificatie en zelfmystificatie — waarbij de moderne mens zich, nog meer uitgesproken dan de antieke en middeleeuwse mens, in de waan van een verschrikkelijke verbeelding van macht en goddelijke oneindigheid verstrikt. Evenmin als de objectivist hecht Heidegger belang aan de menselijke *leefwereld* (die een *subjectieve* leefwereld van doeleinden en motivaties blijft — ook als hij door de genoemde perversie aangevreten wordt).

Waarom Heidegger zich dus overgeeft, is hetzelfde als waarin de objectieve wetenschap, de religie(s) en het ecocentrisme zich storten. Ze verenigen zich (of menen zich te vereenzelvigen) met een onpersoonlijk gebeuren, een ontwikkeling, een kosmos, of hoe men het ook noemt, waarvan men, om niet in nihilisme te vervallen, moet aannemen dat ze de mens ‘goedgezind’ zijn. Dit Gebeuren is tegengesteld aan *leefwereldlijke* subjectiviteit, die dus moet worden genegeerd, afgebroken, verketterd. Als men dat inziet, begrijpt men meteen dat het diepe motief van de religiositeit, van het heideggerianisme, van de transcendentale meditatie en van het ecocentrisme, het verzuchten naar een opperste heil blijft, aan gene zijde van de leefwereldlijke (*eindige*) werkelijkheid. Het is en blijft narcisme en zelfbetrokkenheid — dat ter wille van zijn radicaliteit het eigen zelf moet reduceren tot iets abstracts en het

¹Wat hier volgt is een bewerkt stuk van deel III van W. Coolsaet, “Over de filosofische oorsprong van de milieuproblematiek en het groene gedachtegoed”, *Kritiek* 17, 1989 (*De mislukte natuurbeheersing*), blz. 146–160.

vervolgens met de ultieme realiteit zelf identificeert. Dat er alleen verbeelding, theorie, denken, of iets dat deze in ijlheid nog overtreft, overblijft, lijkt ons evident.

3.3

Om de aantrekkingskracht van dat soort denken of voelen te doorgronden, moeten we naar de *motieven* ervan op zoek gaan. Het is duidelijk dat de aantrekkingskracht of de zuigkracht van een *traditie* altijd machtig is. We geven grif toe dat de aantrekkingskracht van onze cultuur — hang naar oneindigheid door een objectieve opstelling — voor de moderne mens een grote verleiding inhoudt tot zelfbetrokkenheid, zelfgenoegzaamheid, (Aristotelische) goddelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid. We beseffen, nog meer, dat de *verleiding* tot oneindigheid of tot zelfgenoegzaamheid universeel is. Het betekent dat men er steeds rekening mee zal moeten houden.

Heden zien we hoe sommige mensen in de *oosterse* wijsheid een alternatief zoeken. Deze oosterse wijsheid is nieuwe wijn in oude zakken, de verleiding in een nieuwe vermomming.

De hang naar wijsheid en religiositeit — ook ecocentrische religiositeit — is in grote mate een houding van protest — zoals bij Heidegger — tegenover de ervaringen van chaos, ellende, die de hedendaagse wereld beheersen. Zo bevat het boek van Capra *Het keerpunt* (van 1982) een aardig stuk kritische beschrijving van de hedendaagse mondiale rotzooi.

Het zich tot religie en wijsheid wenden is daarenboven een zoektocht naar waarden die in het westen in grote mate (en meer en meer) ontbreken: een zekere rust, een zekere stilte, verzet tegen de jacht van het bestaan, tegen de razende activiteit, verlangen naar inkeer, naar innerlijk leven.

Dat verlangen is legitiem. Het motief vertoont niettemin een *louche* aspect. Het neigt naar absolutisme en in die zin is het ‘religieus’ zoals bijna elk absolutisme dat is. Het wil veeleer *absolute* rust, harmonie, vrede, in *absolute* oppositie tot de menselijke, leefwereldlijke realiteit. Het weigert de spanningen, de conflicten, te aanvaarden die hoe dan ook van een echt zinvol bestaan deel uitmaken.

Voor velen is de wervingskracht van het christendom de laatste decennia heel zwak geworden. Evenwel, ze hebben daarom hun absolutistische hunkering nog niet opgegeven. Vandaar de verlokking om het nogmaals, maar nu in een andere religie of wijsheid — ook een eco-religiositeit — te proberen.

We delen de afkeer voor wezenlijke aspecten van het westerse ‘model’, voor de ‘industriële maatschappij’, hoewel we heel zeker andere klemtonen leggen dan mensen als Roszak, Capra, Rifkin.

Soms loopt de afkeer uit op een afwijzende kritiek op wetenschap en technologie — veel minder op een kritiek op de kapitalistische economie. Voor zover men echter aan de motieven van oneindigheid, vergoddelijking, en der-

gelijke, vast blijft zitten (en dat is zo), snijdt men zichzelf de pas af om tot inzicht in een relevant alternatief te komen. Men wordt daarom zeer spiritueel en stuurt de maatschappij het verwijt toe materialistisch te zijn. Het blijft scheve kritiek.

Daarbij heeft de recente wetenschapsfilosofie de irrationaliteit zo ver doorgedreven dat ze nu van haar kant aansluiting vindt bij de genoemde religiositeit en wijsheid. Dat ze het mechanistische wereldbeeld afwijst, kunnen we begrijpen. Dat ze er tegenover echter, zoals Capra, een kosmos van eenheid van tegenstellingen, van *yin* en *yang*, plaatst, is bedenkelijk. We begrijpen dat men de *kosmos-machine* afwijst, maar we zien niet waarom daar tegenover het *kosmische spel* moet worden geplaatst. Het belangrijke punt is immers dat als de kosmos als machine gedacht wordt, men wel betreurt dat de mens als een deterministische machine moet worden opgevat, maar als de ‘goede’ objectivist die men gebleven is, heeft men ondertussen geen enkel gevoel voor menselijke subjectiviteit en zingeving. De kosmos-machine wordt dus vervangen door het spel van Sjiva, door de hindoeïstische *lila*. Evenals in het afgewezen wereld- en mensbeeld blijft de *leefwereld* doorgestreept en houdt men slechts het speelse, het grillige spel van de realiteit, over. En de kosmos blijft één, zoals voordien, en het is eveneens de bedoeling om zich met die eenheid te identificeren.

Niemand is duidelijker dan Capra: als goede hegeliaan — Hegel kent hij wellicht niet, maar men kan hegeliaan zijn door gewoon wetenschapsmens of door gewoon modernist te zijn — weet hij wel dat er tegenstellingen (of spanningen of conflicten, enz.) — *yin* en *yang* — zijn, maar wil hij die overstijgen door ze in een harmonie, in een eenheid op te vangen. Hij moet zich hiervoor objectief gedragen. Dat lijkt zelfs zonder meer op een glorificatie van de kennis, van het weten, neer te komen — het is alsof kennis volstaat om zich in de realiteit goed te voelen. Zijn geschiedenisvisie maakt dat overduidelijk: hij meent in de geschiedenis een zich steeds herhalend ‘doorslaan’ van *yin* en vervolgens van *yang* te zien. Heden, zegt hij, slaat het agressieve, mannelijke, actieve *yang* door — vandaar de door hem geschetste chaotische situatie. Het komt er op aan de slingerbeweging te beseffen. Het lijkt echter alsof dat besef zelf reeds de overwinning van de *yang*-drift is door meer *yin*. Volstaat het te *weten*? Het lijkt bij Capra het geval te zijn. We moeten tot een nieuwe *harmonie* komen, zegt hij. Dat Capra het darwinisme afwijst — dat hij hierin gelijk of ongelijk heeft, is niet ons punt — is gemotiveerd door zijn hekel aan het strijdende karakter van de darwiniaanse ontwikkelingsidee. Capra streeft immers naar rust, vrede, opperste gelukzaligheid, aan gene zijde van alle tegenstellingen, diversiteit, realiteit — hoewel het soms lijkt alsof hij hard voor die laatste opkomt. Dat Capra de leefwereld tot afbraak brengt, blijkt ook uit het volgende: de analogie tussen hedendaagse fysica en oosterse wijsheid betreft de beide domeinen van het micro-niveau en van het macro-niveau of kosmische niveau. Capra’s boodschap luidt dat

de mens zich moet gedragen alsof hij zelf dergelijk micro- of macro-wezen is. De conclusie die zich opdringt is echter dat de voorschriften van Capra onmogelijk de mens van dienst kunnen zijn — vermits de mens in feite een ‘tussenwezen’ is, dat noodzakelijkerwijs onder realiteit iets anders zal verstaan dan ‘doordringing van polaire tegenstellingen in harmonie’².

4 Bondige methodische overweging ten behoeve van de leek die de meesten van ons in wetenschappelijke aangelegenheden zijn

4.1 Ontoereikend objectivisme

Uit de beschouwingen van Capra (of ook uit die van Goldsmith en van nog vele anderen) blijkt wellicht dat de moderne wetenschapsfilosofie (misschien moet men wel zeggen de moderne filosofie zonder meer) niet over een consistente kennistheorie en bijgevolg ook niet over een overtuigende realiteitsopvatting beschikt. Alvast is de belangrijkste tak van de wetenschapsfilosofie (Kuhn, Feyerabend — en Popper als aankondiging) irrationeel, extreem relativistisch, maar op basis van een impliciete belijdenis van het objectieve of theoretische universum³. Zo slaagt Feyerabend er niet in het verschil in effectiviteit te begrijpen tussen wetenschap, godsdienst, magie, regendansen.

In feite ligt die visie in het verlengde van onze filosofische traditie die de realiteit vorm geeft vanuit *weten ter wille van het weten*, die de theorie boven de praxis stelt en die de realiteit bekijkt vanuit de theorie. Het is alsof de filosofie met een theoretische conceptie kan starten zonder te moeten *funderen* dat ze überhaupt moet (kunnen) *beginnen*. Het is alsof ze niet beseft dat haar start hoe dan ook de *leefwereldlijke ervaring en waarneming* is. Deze omkering beseft men ondermeer als men ziet hoe de theoretische ingesteldheid haar begrip van waarneming en ervaring aan haar theorie ontleent, uit haar *vooropzettingen* distilleert. Ze springt zo over haar eigen begin heen of ze doet alsof de filosofie niet vanuit een buiten-filosofisch standpunt moet vertrekken⁴.

²Onze afwijzing van Capra’s leer betekent niet dat we ontkennen dat het menselijke leven met polaire tegenstellingen, met spanningen, rekening moet houden. Het leven is in grote mate, ritme, afwisseling van rust en activiteit. Wat we aanklagen is het absolutisme dat die tegenstellingen wil overstijgen in de richting van een absolute harmonie.

³Vgl. hiervoor de methodische beschouwingen in W. Coolsaet, *Mens en Arbeid*, 1986, en onze uiteenzetting in *De verkeerde wereld* van het denken van Thomas Kuhn en Paul Feyerabend.

⁴Voor dit aspect is het denken van Merleau-Ponty allerbelangrijkst, in het bijzonder zijn kritiek op de reflexieve analyse en de dialectiek, die staan voor het theoretische standpunt tout court. Vgl. W. Coolsaet, *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar*

We mogen ons ook niet vergissen over de motivatie: de motieven van Feyerabend (bijvoorbeeld) zijn analoog aan die van de religie en van Capra (enzovoort). Anarchisme, dadaïsme zijn uit op spel, ze zijn frivol, ze wijzen de ernst van het zinvolle leven af. Ze dromen van totale menselijke ontplooiing en van eindeloze vooruitgang — ondanks hun relativisme, dat ze echter als een interessante uitvalsbasis voor vooruitgang, inventiviteit, creativiteit beschouwen. Feyerabend stelt, in het zog van een eeuwenoude theoretische ingesteldheid, dat de wetenschapsmens, of de mens zonder meer, ter wille van de ‘vooruitgang’ alle zintuiglijke a priori’s en denkcategorieën systematisch moet zoeken te doorbreken. Hij richt zich tegen Kant — die er evenwel al op gewezen had dat, als men dat doet, geen valabele kennis, maar nog alleen verbeelding, droom, speculatie, theorie zullen overblijven.

4.2

Distilleren we uit het voorgaande enkele methodische overwegingen die ons sterk moeten maken in de bevestiging van het primaat en van het belang van de *leefwereld*.

Het gaat in het volgende niet om de resultaten van de fysica. Het gaat om de *vooropzettingen* — die echter wel doen twijfelen aan de gegrondheid van bepaalde beweringen (zo bijvoorbeeld de bewering van de relativiteitstheorie dat ze de natuurlijke tijdservaring zou doorbreken).

Het probleem van de vooropzettingen of van de motieven kunnen we als volgt verwoorden: hoe moeten we ons als leek, die we haast allemaal zijn als het erop aankomt ingewikkelde fysicatheorieën te beoordelen, gedragen tegenover geëtaleerde geleerdheid? Slikken als waarheid? In de irrationaliteit van de wetenschapsfilosofie vervallen? Of zich in de tegen-irrationaliteit storten van diegenen die de wetenschap afwijzen?

Het antwoord kan gevonden worden door het *leefwereldlijke* gezonde verstand, geholpen door een filosofie die zelf vanuit de *leefwereld* denkt, ernstig te nemen. Er zijn meerdere punten van aandacht mogelijk.

We kunnen — we insisteren — op de werkzame motieven letten. Bekijken we dus de hedendaagse wetenschappelijke dweepers zoals we Epicurus bekijken. Hij prepareerde zich een fysisch universum dat hem van dienst moest zijn in zijn verlangen om zich een veilig, zeker, onraakbaar bestaan van genot (in feite van afwezigheid van lijden) te bezorgen. Hij voerde zelfs het toeval in, omdat hij hier de mogelijkheid tot bevestiging van vrijheid zag, een vrijheid die hij nodig had om de mens zijn eigen lot totaal in handen te kunnen geven. Wat de hedendaagse concepties van de irrationele dweepers betreft, weten we reeds dat hun motieven ‘godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid’ zijn. Ze zetten ze voorop. Niets kan ons verplichten hen daarin te

de originaliteit van Merleau-Ponty's denken, 1984.

volgen.

Denkend vanuit de erkenning — die geen resignatie is, maar het bewuste engagement van de menselijke eindige *condition humaine* — van de concrete en praktische realiteit, merken we gemakkelijk de impasse op waarin de theoretische speculatie terechtkomt. Wat ze bereikt, is in zekere zin het tegendeel van wat ze beoogt: in plaats van onafhankelijkheid onderwerping, in plaats van vrijheid volgzzaamheid, in plaats van onsterfelijkheid de reductie tot het geesteloze. En in ieder geval de groeiende destructie van de menselijke *leefwereld*. Wat men krijgt is verbeelding, verbeelding, verbeelding. Men raakt de realiteit kwijt.

Deze *is* immers eindig, dat wil zeggen, verscheiden, min of meer verbrokkeld, hoewel ook een eenheid van verstrengelingen; gedeeld, hoewel gestructureerd, en de mens zelf is een *Gestalt*, een structuur (om met Merleau-Ponty te spreken), uit delen of gebieden, of registers bestaande, die op elkaar steunen, maar daarin elk toch een zekere zelfstandigheid behouden. Kortom, in de realiteit is conflict, spanning, die om regulering vraagt. Rationaliteit is daarom in grote mate doel-middeloverweging die dit leefwereldlijke kader niet verlaat. Het doel is de *zin van een menselijk leven*, dat best *zinnig* kan zijn, ook al bevestigt men de eindigheid, dit is, de betrekkelijkheid van de vrijheid en de onafhankelijkheid (die inderdaad niet de grote waarden zijn), ook al weet men dat men moet sterven, ook al affirmeert men de noodzaak om met allerlei voorwaarden die *afhankelijkheden* zijn, rekening te houden — maar men weet dat juist in die positieve houding tegenover afhankelijkheid, noodzaak, dwang en conflict, onze kans als mens steekt.

De irrationele theoretici denken *objectief*, al lijkt soms het tegendeel. Ze hebben de mond vol van relativisme, van tegenstellingen die elkaar doordringen, van menselijke mogelijkheden, creativiteit en inventiviteit, enzovoort, maar ze denken daarbij steeds aan *objectieve* processen, juist niet aan de typisch menselijke mogelijkheid om zich doeleinden voor te stellen en die ook te realiseren, en ze beseffen evenmin dat de menselijke subjectiviteit zo ver kan gaan dat ze ook fantastische waanvoorstellingen kan produceren, dat de mens zich fictieve werelden kan verbeelden, die hij wel niet kan realiseren, maar die ondertussen de realiteit perverteren.

De reflectie verloopt vaak zoals bij de lichtgelovige man van de straat die niet beseft of niet wenst te beseffen hoe vol onbereflecteerde *kennis* hij steekt: als een voorspelling uitkomt, is hij geneigd te denken aan een objectief, kosmisch-spiritueel gebeuren, hij denkt niet direct aan de mogelijkheid dat hij zich bijvoorbeeld vanuit bange voorgevoelens een toekomst ‘geprojecteerd’ heeft (verbeeld heeft). De voorspelling komt natuurlijk soms uit, soms ook niet, maar de lichtgelovige vergeet om de haverklap al de keren dat zijn voorspellingen niet uitkwamen. Hij gebruikt daarbij een impliciete verificatiemethodiek waarover we het straks nog even moeten hebben. De lichtgelovige denkt ook nooit ‘psychoanalytisch’.

Maar wat nog het meest relevant is voor onze beschouwing is dat de objectivist (noem hem wetenschapsmens, noem hem *goeroe*, noem hem lichtgelovige) niet beseft hoe gemakkelijk het subjectieve (de *verbeeldingen* interesseren ons hier op de eerste plaats) zich in de realiteit *waarmaakt* en in die zin *zichzelf bevestigt* — althans voor wie zich in de genoemde motieven engageert. Deze *verificatie* is echter niet in de dingen zelf gefundeerd, ze is en blijft subjectieve verbeelding. De verbeelding lijkt uit te komen, op te gaan. En inderdaad, wie graag gelooft, ziet overal bewijzen, wie in de wichelaar belangstelt, weet zijn bed op een waterader staan, verhuist van kamer, en begint zich direct (voor een tijdje) beter te voelen. Wie in de ondergang van de wereld gelooft, ziet overal de duidelijke tekenen, ja de bewijzen. En dat is onafhankelijk van de waarheidswaarde van de gegevens. Ja de gegevens kunnen best ook waar zijn, terwijl ze ondertussen op de lichtgelovige toch alleen inwerken vanuit zijn geloof en juist niet vanuit hun waarheid. Belangrijk daarbij is op te merken dat ze ondertussen op hem inwerken omdat hij ze *objectief* opvat. Ze zouden trouwens ophouden te werken als de gelovige ze niet langer als objectief zou kunnen erkennen. Het is dus wezenlijk dat hij gelooft dat de goeroe objectief, reëel, effectief, de kennis van zowel verleden, heden, als toekomst bezit, dat hij met de kosmos communiceert en één is, enzovoort. Als hij dat zou betwijfelen, zou hij zichzelf als een eindig, subjectief mens met een sterke verbeelding moeten opvatten en zou hij zichzelf noodgedwongen in een ander licht zien. Het geloof is zelf niets anders dan het motief dat de leerling en de goeroe verbindt: ze hunkeren naar een superrealiteit, naar vergoddelijking, ze verdragen de eindigheid (en de reële spanningen) niet. Het valt op dat de oorsprong van de motieven in een al te groot gevoel van — soms louter ingebeelde, vaak zeer reële — onmacht, ongeluk, onvermogen om met spanningen te leven, ligt. Wel werkt onze traditie de verleiding tot dergelijke absolutistische motieven in de hand. We worden als kleine absolutisten in de familie, op school, enzovoort, gesocialiseerd. Vóór we in staat zijn een eigen mening te vormen, zijn we reeds slachtoffers. Het belang van kritische reflectie, van filosofie, wordt er nog groter door.

We menen de zaak nog algemener te kunnen stellen. Noch de methode van de *verificatie* noch die van de *falsificatie*, noch de paradigmavorming, doen het, hoewel de lichtgelovige — ook de wetenschapsmens zelf is vaak lichtgelovig — er zich waarschijnlijk steeds noodgedwongen als op een hoogste instantie op beroept. De methode is te gemakkelijk. Ze leidt te gretig naar bevestiging. Dat is reeds zo op het gebied van de studie van de levenloze natuur, maar het is zonneklaar dat op het gebied van de menswetenschappen en op het gebied van het subjectieve leven de bekrachtiging moeiteloos gebeurt. Het volstaat hier immers *vooropzettingen* te hebben. Vanaf een geringe graad van complexiteit van de ‘theorie’ wordt het onmogelijk ze te ontkrachten. Ze kan elk gegeven — dat ze a priori in haar voordeel prepa-

reert — als bewijselement gebruiken en ze kan steeds al het afwijkende als irrationeel of als iets dat men later zal begrijpen, negeren. Als je overtuigd wil zijn van de christelijke levenswijze, leef dan als christen en je zal wel zien dat het christendom waar is. Leef als macro-biotieker en je zal wel van de waarheid van de macro-biotiek overtuigd worden. Een hegeliaan komt nergens feiten tegen die zijn theorie bedreigen, en als laatste houvast heeft hij nog wel in petto dat een flard ‘irrationa­liteit’ van de realiteit aanvaard kan of zelfs moet worden.

Maar zijn we nu niet bezig onszelf in een onmogelijke positie te manoeuvreren? Immers, wat we zeggen, slaat toch ook op onze eigen ‘theorie’ of filosofie van de menselijke eindigheid? Ook die theorie zal dus ‘gemakkelijk’ te verifiëren of onmogelijk te falsifiëren zijn. Dat klopt. Maar we hebben niet gezegd dat er alleen maar het belang van de verificatie of van de falsificatie is. Als het bovenstaande juist is, dan komt alles op de discussie van de *vooropstellingen* zelf aan. Rudolf Boehm zegt daarom herhaaldelijk dat het erop aankomt de vraag te stellen naar wat de vraag zelf is. Anders gezegd, men moet gewoon filosoferen, en juist niet de wijk nemen in de richting van de verificatie of van de falsificatie.

Men kan wel zoeken de vooropzettingen zo expliciet mogelijk te maken, de aanhanger tot consequentie te dwingen door de implicaties van wat hij zegt scherp te stellen. Een der technieken bestaat erin het onderscheid te bespelen tussen *voorwaarden* en *oorzaken* (of de *zaken zelf*). In elke objectivistische theorie worden ze systematisch met elkaar verwisseld, en de bedoeling is steeds ze als hetzelfde te laten verschijnen. We tonen dat even aan door het dogma van de macro-biotiek te ontleden — alles is door voeding bepaald, en de remedie tegen alle kwalen is dus een aangepaste voeding. Het is identiek aan de uitspraak van Ludwig Feuerbach — die Feuerbach niet zo bedoelde en expliciteerde zoals wij gaan doen — dat “der Mensch ist, was er isst”, dat “de mens is, wat hij eet”. Bedoeld is niet alleen dat “de mens niet kan bestaan zonder eten” (inbegrepen inspanningen om zich voedsel te verschaffen, de constructie van economische en sociale structuren die het voedingsprobleem veilig moeten stellen, tot en met de bijhorende ideologische systemen die eventueel moeten inspringen als er lacunes in het systeem oprijzen, enzovoort). De uitspraak is correct voor zover ze zegt wat er staat. Maar haar intentie zou banaal zijn als ze niet ook zou bedoelen dat het voedingssysteem de mens (totaal) *bepaalt*, kortom als de uitspraak niet ook het omgekeerde zou intenderen: de mens is het *gevolg* van het eten, of het eten is de *oorzaak* van de mens. Het is duidelijk dat dat laatste zeer onwaarschijnlijk is, ook al moet toegegeven worden dat het voedselprobleem de mensen een aantal gevolgen opdringt, die inderdaad uit het eten moeten worden afgeleid. Als we niet a priori wensen onze dagdagelijkse ervaring door te strepen, blijkt echter de extreme onwaarschijnlijkheid dat de filosofie van bijvoorbeeld Spinoza, of tijdgenoot Locke, of Pascal, of Descartes, enzovoort,

uit de economische problematiek van hun tijd — het voedingsprobleem — zou te distilleren vallen.

De uitspraak is *dialectisch*. De objectieve ingesteldheid is steeds impliciete of expliciete dialectiek. De macro-biotiek van Michio Kushi bijvoorbeeld is zich daarvan scherp bewust en zweert dan ook bij de hegeliaanse dialectiek. Op die manier ‘slaagt’ Kushi erin voeding of materie met geest gelijk te schakelen, waarbij zelfs niet meer duidelijk is of de voeding zelf niet veeleer iets geestelijks is en omgekeerd.

We waarschuwen de lezer voor het feit dat dit alles de aanhanger van de macro-biotiek niet noodzakelijk ontmoedigt. Immers de *motieven* staan volgens hem buiten de discussie, en het is de macro-biotieker om deze laatste te doen. Tenzij hij natuurlijk van de ware aard van zijn motieven en leer niet honderd procent zeker zou zijn.

De slotsom van deze bondige methodische reflectie — die ons eventueel kan wapenen tegen de verleiding tot de totaliteitsvisies van een stuk hedendaagse natuurbeschouwing, tegen de verleiding tot oosterse wijsheid, enzovoort — moet zijn dat we — tegen de zuigkracht van het objectiviteitsideaal in — durven *rationeel* te zijn, maar *leefwereldlijk-rationeel*, dat we onze *ervaring* durven vertrouwen, dat we op het niveau van de *leefwereld* in termen van doeleinden en middelen durven *rekenen*. Wordt de objectieve wetenschap hierbij uitgerangeerd? Helemaal niet. Hij bestudeert immers het *objectieve* aspect van de realiteit (de mens inbegrepen). Maar de objectieve wetenschap *vervangt* de filosofische reflectie op de leefwereld en op de eindigheid van de menselijke wereld niet. Als we er in slagen de beide gebieden — het domein van de objectieve realiteit enerzijds, de menselijke leefwereld anderzijds — niet te vermengen, kunnen we hopen over de *motieven* die mensen bezielen ernstige uitspraken te doen. Het motief van oneindigheid, tomeloze onafhankelijkheid, ontplooiing verbindt zich steeds met het poneren van een *objectief* universum. Als we de genoemde domeinen scheiden, zien we echter in dat *motieven* in de *leefwereldproblematiek* thuishoren, zij het ook dat ‘godgelijkheid, vrijheid, onsterfelijkheid’ aberraties, verbeeldingen, wanen van mensen zijn die er niet meer in slagen hun *eindigheid* te aanvaarden.

Bibliografie

- ACHTERBERG W., *Partners in de natuur*, Uitg. Jan van Arkel, Utrecht, 1989
- APOSTEL L., *Gebroken orde. De vergeten toekomst van de filosofie*, Kritak, Leuven, 1992
- BERGSON H., *Mélanges*, P.U.F., Parijs, 1972
- BOEHM R., *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Het Wereldvenster, Baarn, 1977.
- BOUTOT A., “La philosophie du chaos”, *Revue philosophique*, 1991, blz. 145–178
- CAPRA F., *De Tao van de fysica. Een onderzoek naar de parallelen tussen de moderne fysica en oosterse mystiek* (vertaling van *The Tao of Physics*, 1975), Contact, Amsterdam, 1986
- COOLSAET W., “De late filosofie van Merleau-Ponty (commentaar bij en reflecties op L’entrelacs — le chiasme)”, *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte*, 74 (1982)
- COOLSAET W., *Naar een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty’s denken*, Acco, Leuven, Amersfoort, 1984
- COOLSAET W., *De verkeerde wereld. Opstellen over Ilich, Commoner, Toffler, Kuhn & Feyerabend, Althusser*, Acco, Leuven, Amersfoort, 1985
- COOLSAET W., *Mens en arbeid. De menselijke verhoudingen en de arbeid in een filosofie van de eindigheid*, Acco, Leuven, Amersfoort, 1987
- COOLSAET W., “Over de filosofische oorsprong van de milieuproblematiek en het groene gedachtengoed”, *Kritiek* 17, 1989 (*De mislukte natuurbeheersing*), blz. 146–160
- COOLSAET W., “De antropocentrische droombeelden van het ecocentrisme”, *Kritiek*, 21, 1991, blz. 71–97
- COOLSAET W., “Antropocentrisme versus ecocentrisme”, *Kritiek* 21, 1991, blz. 98–120
- DE VISSCHER J., DE SAEGER R. (red.), *Wonen. Architectuur in het denken van Martin Heidegger*, SUN, Nijmegen, 1991
- EINSTEIN A., *Relativiteit, speciale en algemene theorie*, Spectrum, Utrecht,

- Antwerpen, 1978 (*Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1956)
- FEUERBACH L., *Das Wesen der Religion* (L. FEUERBACH, *Werke in sechs Bände* 4), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975
- GOLDSMITH E., "The Way: an Ecological World-view", in *The Ecologist*, vol. 18, nrs. 4/5, 1988 (Nederlandse vertaling Kathleen Huys)
- HEIDEGGER M., "Bauen Wohnen Denken", in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954
- HEIDEGGER M., *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962
- JACQUARD A., *Voici le temps du monde fini*, Seuil, Parijs, 1991
- KRUIHOF J., *De mens aan de grens. Over religiositeit, godsdienst en antropocentrisme*, Epo, Antwerpen, 1985
- LOVELOCK J., *Gaia: A New Look at Life on Earth*, OUP, Oxford, 1979
- MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964
- MERLEAU-PONTY M., *Signes*, Gallimard, Parijs, 1960
- MERLEAU-PONTY M., *Sens et non-sens*, Nagel, Parijs, 1966
- MONOD J., *Le hasard et la nécessité*, 1970 (Nederlandse vertaling, J. MONOD, *Toeval en onvermijdelijkheid. Proeve van een natuurfilosofie van de moderne biologie*, A.W. Bruna & zoon, Utrecht, Antwerpen, 1971)
- NIETZSCHE F., *Werke*, II, uitg. Schlechta, (*Die fröhliche Wissenschaft*)
- OPPENHEIM E., PUTNAM H., "Unity of science as a working hypothesis" in: H. FEIGL, M. SCRIVEN en G. MAXWELL (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 2, 1958
- PRIGOGINE I. en STENGERS I., *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Parijs, 1979
- PRIGOGINE I. en STENGERS I., *Entre le temps et l'éternité*, Flammarion, 1988 (1992)
- REICHENBACH H., *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley en Los Angeles, 1951 (we citeren uit de Duitse uitgave: *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig, 1968)
- TOULMIN S., *The Return to Cosmology. Postmodern science and the theology of nature*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londen, 1982
- VAN BENDEGEM J.-P., "De verovering van het oneindige of het Eldorado van de menselijke kennis", in: *De Uil van Minerva*, vol. 8, nr. 2/3, 1991/1992
- VANDERBAUWHEDE A., "Deterministische chaos", KINT J., *Nieuwe visies op de wetenschap*, Acco, Leuven, Amersfoort, 1989, blz. 11-42
- VAN PEURSEN C.A., *Feiten, waarden, gebeurtenissen*, W. de Haan, Hilversum/J.M. Meulenhoff, Amsterdam, 1965
- VERMEERSCH E., "Over het statuut van de menswetenschappen", cursus Rijksuniversiteit Gent, z.d.
- VERMEERSCH E., "Weg van het WTK-bestel: onze toekomstige samenleving" in: *Het milieu: denkbelden voor de 21e eeuw*, CLTM, Kerkebosch,

Zeist, 1990