

IN DE SCHADUW VAN GOD

IN DE SCHADUW VAN GOD

*Waarom binnen de christelijke cultuur natuurwetenschap
wel en menswetenschap niet tot ontwikkeling kon komen*

IN THE SHADOW OF GOD

*Why natural science could and science of man
could not develop in Christian culture*

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de
Erasmus Universiteit Rotterdam
op gezag van de rector magnificus

Prof.dr. H.G. Schmidt

en volgens besluit van het College voor Promoties.

De openbare verdediging zal plaatsvinden op
donderdag 18 maart 2010 om 15:30 uur

door

Henry van den Bouwhuijsen
Geboren te Rotterdam

Promotiecommissie

Promotor:

Prof.dr. J. de Mul

Co-promotor:

Dr. F.A. Muller

Overige leden:

Prof.dr. R.H.A. Corbey

Prof.dr. G. Groot

Prof.dr. F. van Lunteren

Van dit proefschrift is ook een handelseditie verschenen bij Uitgeverij Klement te Kampen onder ISBN 978-90-8687-059-2

INHOUD

VOORWOORD	11
-----------	----

Deel I Schaduwen van een dode God

Hoofdstuk 1

Waar hebben de menswetenschappen het over?	19
1. INLEIDING	19
1.1 Waansystemen van voorbarigheid	19
1.2 Wat is gesecculariseerde theologie?	23
1.3 De opbouw van dit hoofdstuk	28
2. WAT IS EEN CULTUURTYPE?	29
2.1 Cultuur met en zonder hoofdletters	29
2.2 Cultuur en culturen	30
2.3 Drie eisen	32
2.4 Cultuur als cognitieve habitat	37
2.5 Merlin Donald en het menselijk denken	41
2.6 Culturen als configuraties van leren	46
2.6.1 Configuratie van leren als cultuurcriterium	49
2.6.2 Configuratie van leren als bron van mogelijkheden en beperkingen	50
2.7 Op het spoor van configuraties van leren	55
2.7.1 De heuristiek van <i>his master's voice</i>	57
2.7.2 Waarom is het Needham-Probleem een <i>probleem</i> ?	60
2.7.3 Nogmaals: van de nood een deugd maken	67
2.7.4 Hoe komt een configuratie van leren tot stand?	70
3. SAMENVATTING VAN HOOFDSTUK 1	72

Hoofdstuk 2

In de krabbenmand	74
1. INLEIDING	74
2. DE DYNAMIEK VAN HET MONOTHEÏSME	76
2.1 Het monotheïsme als dynamisch systeem	76
2.2 <i>Topoi</i> en de interne dynamiek van het monotheïsme	77
2.3 De Universaliteitsclaim en de externe dynamiek van het monotheïsme	83
2.4 Monotheïsme en de exegetische configuratie van leren	84
2.5 Het monotheïsme als bron van mogelijkheden en beperkingen	89
3. BEELDDRAGER GODS EN SCHEPSEL GODS	91
3.1 Idologiekritiek	91
3.2 Schepper-God en schepper-mens	94
3.3 De twee gedaanten van een onrustige geest	103
3.4 Een impliciete voorkeur	105
3.4.1 Het beeld Gods nader beschouwd	106
3.4.2 Psychologie van de beelddrager Gods	111
3.5 Een morele ring van Möbius	113
3.5.1 Negatief en positief	116
4. VREEMDEN VOOR ONSZELF	120
4.1 <i>Dennis the menace</i>	120
4.2 Pascals Omkering	122
4.3 De aard van betekenisvol gedrag	124
4.4 Vocabulaires van motieven	127
4.5 Uit de krabbenmand?	131
4.6 Vreemden voor onszelf?	135
5. TER AFSLUITING VAN DEEL I	136

Deel II Gemaskerd bal

Hoofdstuk 3

Van Ander naar Heiden	141
1. INLEIDING	141
1.1 De externe dynamiek van het monotheïsme: (1) proselitisme	141
1.2 Domesticatie van het onbekende	143
1.3 De opbouw van dit hoofdstuk	147
2. IN DE GREEP VAN SATAN	148
2.1 De eerste contacten	148
2.2 De rol van Satan	152
2.3 Het oplossen van een probleem	154
3. THEMA MET VARIATIES	157
3.1 Ze leren onmiddellijk wat ze ons zien doen	157
3.2 Het uitwissen van verschillen	163
3.3 Het probleem van de Ander is niet het probleem van de anderen	166

Hoofdstuk 4

Van Heiden tot Onwetende	168
1. INLEIDING	169
1.1 De externe dynamiek van het monotheïsme: (2) secularisering	169
1.2 Onwetendheid als demon	169
1.3 De opbouw van dit hoofdstuk	174
2. ANDERS BINNEN GODS PLAN	175
2.1 Robinson en de kannibaal	175
2.2 De strijd om de ware religie	178
2.3 Verschillen als intra-religieuze verschillen	181
3. HET PROBLEEM CHINA	183
3.1 China als oude beschaving	183
3.2 Het geloof van de Chinezen	186
3.3 Hoogdravende woorden	189
3.4 Het Boek der Natuur	192

4.	WETENSCHAP ALS CULTUREEL PRODUCT	197
4.1	Wetenschap en techniek	197
4.2	Het Archimedes-Probleem	200
4.3	Edgar Zinsel over het ontstaan van wetenschap	202
4.4	Speelgenoten van God	204
4.5	De theologische dimensie: de wereld is zowel contingent als regelmatig	209
4.6	De culturele dimensie: techniek als toegepaste theorie	213
4.7	De natuurwetenschap als beschavingsinstrument	216
4.8	Een tegenwerping en (het begin van) een antwoord	224

Hoofdstuk 5

	‘Verlichting’ en ‘Contraverlichting’ als Secularisatiebewegingen	227
1.	INLEIDING	227
2.	CONTOUREN VAN VERLICHTING EN CONTRAVERLICHTING	234
2.1	Contouren van Verlichting: Newtons van de geest	234
2.2	De Ander in de Verlichtingstraditie	243
2.3	Een tussenstap: de historisering van het wereldbeeld	247
2.4	Contouren van Contraverlichting: God is een dichter	251
2.4.1	David Hume: <i>Philosophy finds herself extremely embarrassed</i>	252
2.4.2	Immanuel Kant: Het schandaal van de filosofie	255
2.4.3	Van theologie naar egologie	262
3.	DE KOMENDE HOOFDSTUKKEN	266

Hoofdstuk 6

	Ecce Homo Sapiens: Verlichting als Secularisatiebeweging	267
1.	INLEIDING	267
2.	DE TRANSFORMATIE VAN GOD: VAN LICHT NAAR SCHADUW	269
2.1	Vergelijkende etnografie	269
2.2	Er zijn geen aangeboren ideeën	275

2.3	Het licht der rede gehistoriseerd	280
2.4	De menselijke natuur	284
2.4.1	Menselijke natuur, natuurrecht, mensenrechten	287
2.5	Nonsens op stellen	296

Hoofdstuk 7

Ecce Homines: Contraverlichting

	als Secularisatiebeweging	301
1.	INLEIDING	301
1.1	De culturalisering van verschillen	301
1.2	De wereld als tekst	304
1.3	De opbouw van dit hoofdstuk	306
2.	HEILIGE WEEMOED	308
2.1	Op losse schroeven	308
2.2	De Monotheïstische Dichotomie	311
2.3	God is niet ironisch	316
2.4	Toespraken tot de wetenden: ook u kent die gevoelens	320
3.	DE TERUGKEER VAN GOD IN DE GESCHIEDENIS	330
3.1	Een zoölogisch fantoom	330
3.2	De christelijke geschiedopvatting	333
3.3	Het doel van de slachtbank	338
3.3.1	Hegel: de list van de Rede	339
3.3.2	God, Rede, Mens	345
3.3.3	Nationaal messianisme	351
3.4	Meer eigentijdse materialen	356
4.	GOD ALS DICHTER	361
4.1	Het vatten van het unieke	361
4.2	Het bestaansrecht van het unieke	366

Hoofdstuk 8

Naar een Wetenschap van de Mens

1.	INLEIDING	372
1.1	Een alternatief met beperkingen	372
1.2	De opbouw van dit hoofdstuk	374
2.	DE WERELD ALS TEKST	376

2.1	Hermeneutiek	376
2.2	De moderne hermeneutiek	379
2.2.1	Een copernicaanse wending?	380
2.2.2	Diltheys fundering van de menswetenschappen	385
2.2.3	Twee leesmethoden	388
3.	MENSWETENSCHAP NA DE DOOD VAN DE WESTERSE MENS	396
3.1	Dekolonisatie van verschillen	396
3.2	Een ingebeelde ziekte	402
3.3	Vertillen aan vertalen	404
3.4.1	Verontrustende voorbeelden	407
3.4.2	Waarom <i>verontrustend</i> ?	410
4.	MENSWETENSCHAP NA DE DOLLE MENS	415
4.1	Keerpunt Nietzsche?	415
4.2	Een mini-genealogie	417
4.2.1	De morele periode	417
4.2.2	Nietzsches kritiek	420
4.3	Het beeld vergruisd?	422
4.4	Normen en waarden	425
4.5	Naar een wetenschap van de mens	432
	SUMMARY	435
	DANKWOORD	450
	LITERATUUR	453
	CURRICULUM VITAE	479
	NOTEN	480
	REGISTER	498

VOORWOORD

‘We moeten het feit zeer serieus nemen dat de westerse cultuur meer dan achttienhonderd jaar door het christendom *gedomineerd* is en nadenken over de implicaties die dit heeft. (...) Christelijke taal, vocabulaire en concepten zijn onderdeel geworden van het alledaagse spraakgebruik en de dagelijkse praktijk (...) van zelfs diegenen in het Westen die opgevoed zijn als ‘atheïsten,’ ‘vrijdenkers,’ ‘heidenen’ of hoe je ze verder ook zou willen noemen.’

S.N. Balagangadhara, *The Heathen in his Blindness*,
253–254

In januari 2003 zag ik, elf kilometer boven de Middellandse Zee pijnlijk ingeklemd in een vliegtuigstoel, een foto van een orang oetang die ontspannen in een boom lag te luieren. Het was – eveneens pijnlijk – duidelijk dat mijn verre verwant zich in een aanmerkelijk comfortabeler positie bevond dan ik. Hij lag erbij als iemand die zich niet opgejaagd of bespied weet. Zijn rechterhand rustte nonchalant tegen zijn gezicht en hij staarde loom voor zich uit, naar niets in het bijzonder. Ik daarentegen slaagde er in mijn benauwde positie nauwelijks in de pagina van de *International Herald Tribune* op leesafstand open te vouwen om het artikel bij de foto door te nemen. *Culture – it’s not just for people anymore* luidde de kop, en op dat moment klonk mij dat eerder als een vervloeking in de oren (ongeveer als de Chinese verwensing “Moge u in interessante tijden leven”) dan als een intrigerende constatering.¹

Eenmaal terug op aarde, met vaste grond onder mijn voeten, veranderde dat. Het artikel meldde dat recent onderzoek heeft duidelijk

gemaakt dat cultuur niet een specifiek menselijk product is, doch dat ook dieren over cultuur beschikken. Het gaat daarbij niet alleen om primaten; steeds meer gegevens wijzen erop dat ook dolfijnen, vogels en ratten culturele wezens zijn. Het intrigerende aan deze mededelingen, bedacht ik wachtend op mijn bagage, was niet zozeer de inhoud ervan, maar het feit dat gerenommeerde dagbladen er *nieuws* in zagen. Wat maakte het gegeven dat sommige dieren gereedschappen vervaardigen, dat zij hun groepsgenoten en nakomelingen het gebruik ervan leren, en dat deze groepen op die basis tradities ontwikkelen die hen van groepen soortgenoten onderscheiden tot een vermeldenswaardig nieuwsfeit? Ontbrak er iets aan mijn *geestelijke* bagage?

Ruim een jaar later las ik in M-magazine, bijlage van NRC-Handelsblad, een artikel over de Amerikaanse psycholoog Tim Wilson, naar aanleiding van diens boek *Strangers to Ourselves* (2002). In dat artikel kwam een aantal op het eerste gezicht bizarre onderzoeksresultaten ter sprake, bijvoorbeeld het feit dat in het Amerikaanse Jacksonville anderhalf keer zoveel mensen wonen die Jack heten dan je op grond van het toeval zou verwachten. Ook bleken Amerikaanse tandartsen, *dentists*, bijna twee maal zo vaak Dennis te heten dan Walter of Jerry. Een verklaring van deze merkwaardige feiten, zo leerde het artikel, kan gevonden worden in het zogeheten ‘naam-letter-effect’.

Mensen met een gezonde hoeveelheid zelfvertrouwen houden van hun eigen naam en laten zich daar onbewust kennelijk door beïnvloeden. Het bleek dat mensen zelfs vaker trouwen met iemand met wie ze één of meer initialen delen. Niet dat mensen zelf enig idee hebben dat de letters of klank van hun naam ermee te maken kunnen hebben dat ze zich tot een plaats, beroep of persoon aangetrokken voelen; waarschijnlijk zouden ze die suggestie als volslagen onzinnig afdoen. Ze weten tenslotte zelf de ‘echte’ reden – denken ze.²

Maar, zo beweert Tim Wilson, dat is een misvatting. “Wij weten niet waarom we iets doen.”³

Een derde bericht dat mijn aandacht trok: 24 augustus 2005 meldde het Algemeen Dagblad op de voorpagina dat psychologen van de Universiteit van Michigan onder leiding van Richard Nisbett hadden vastgesteld dat Oost-Aziaten letterlijk op een andere manier naar de

wereld kijken dan Westerlingen. De wetenschappers volgden de oogbewegingen van hun proefpersonen terwijl dezen naar foto's keken. Westerse studenten keken vooral naar het object dat centraal staat op de foto, terwijl de Oost-Aziaten veel meer oog bleken te hebben voor de achtergrond. Dit soort verschillen komt volgens Nisbett in zijn boek *The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently... and Why?* (2004) ook tot uitdrukking in de taalkundige ontwikkeling. Westerse kinderen leren eerder zelfstandige naamwoorden te onthouden. Onderzoek naar Zuid-Koreaanse en Chinese kinderen wijst uit dat dezen veel eerder werkwoorden leren die gebruikt worden om verbanden tussen objecten aan te geven. In het algemeen, zegt Nisbett, hebben Westerlingen de neiging zaken te ontleden en te analyseren. Hun doel is objecten in categorieën te plaatsen en regels vast te stellen op basis waarvan dat gedaan kan worden. Oost-Aziaten bezien objecten veel meer in relatie tot een groter geheel. Dit soort elkaar versterkende verschillen werkt door in de wijze waarop zij de wereld waarnemen. Ook dit gegeven bleek nieuws te zijn. Het haalde zelfs de voorpagina.

Waarom ontleen dergelijke berichten hun *nieuwswaarde*? Kennelijk botsen zij met ons 'gezond verstand': het alledaagse begrippenkader dat wij gebruiken om onze leefwereld te begrijpen, te voorspellen en te verklaren. Het gegeven dat ook dieren over cultuur beschikken is blijkbaar in tegenspraak met de opvatting – die wij ook aantreffen in de wijsgerige en de culturele antropologie – dat het tot stand brengen van cultuur een duidelijke grens markeert tussen 'de' mens en 'het' dier. Het scheppen van cultuur is volgens deze opvatting een typerend menselijke eigenschap die thuishoort aan de ene kant van de scheidingslijn, terwijl het dier, aan de andere kant van de grens, slaafs zijn instincten volgt.⁴ Zo botst ook Wilsons bewering dat er mensen zijn die in Jacksonville gaan wonen omdat zij Jack heten of die tandarts worden omdat hun naam Dennis is met onze alledaagse psychologische noties die ons vertellen dat wij, voor zover wij volwassen, rationele wezens zijn, pas belangrijke beslissingen over bij voorbeeld verhuizen of beroepskeus nemen wanneer wij daarover eerst goed hebben nagedacht. En Nisbetts conclusie dat Westerlingen en Oost-Aziaten op een andere wijze waarnemen en dat zij op verschillende

manieren leren, is strijdig met de opvatting dat ‘de’ mens in principe overal ter wereld op dezelfde manier waarneemt en leert.

Wanneer wetenschappelijke bevindingen *nieuus* worden omdat zij botsen met onze *folk psychology*, onze alledaagse noties over hoe mensen in elkaar zitten, ligt de vraag voor de hand wat er mis is met die *folk psychology* (vooropgesteld dat de bevindingen waarover het gaat solide zijn)?

Een mogelijke reactie zou nu kunnen zijn dat het niet bijzonder is dat wetenschappelijke bevindingen botsen met onze alledaagse noties. Wetenschap is geen gesystematiseerd gezond verstand; zij is niet – in de woorden van Gaston Bachelard – “het pleonasme van de ervaring”.⁵ Wetenschap geeft geen verklaring van onze alledaagse ervaringen in termen die direct aan onze leefwereld zijn ontleend. Eerder is het zo dat zij ons leert dat ‘achter’ de alledaagse leefwereld ‘regulatieve mechanismen’ gepostuleerd kunnen worden waar ons gezonde verstand bij stilstaat, maar die onze leefwereld niettemin kunnen verklaren.ⁱ Gedeeltelijk dringen wetenschappelijke verklaringen de leefwereld binnen; gedeeltelijk blijven zij haar vreemd. Wij ervaren kometen niet langer als “wapenherauten (...) die namens God de mensheid de oorlog komen verkondigen,”⁶ doch als periodieke natuurverschijnselen waarvan het optreden nauwkeurig kan worden berekend.⁷ Maar de verklaringen van kwantumfysica of astrofysica blijven de meesten van ons vreemd, of geven – daar waar men in de verte een klok heeft horen luiden – hooguit aanleiding tot vaag-religieuze, *new age*-achtige speculaties.ⁱⁱ

Het gaat mij echter niet om de vaststelling dat de aangehaalde onderzoeken botsen met onze alledaagse opvattingen over de mens. Het gaat mij om *deze specifieke mensvisie*, en om het feit dat deze mensvisie

ⁱ James Meade (1907-1995), winnaar van de Nobelprijs voor Economie in 1977 (samen met Bertil Ohlin) wilde op zijn grafsteen de tekst “Zijn hele leven probeerde hij de economie te begrijpen, maar het gezond verstand kwam steeds tussenbeide” (Geciteerd in Wolpert 1991: 6).

ⁱⁱ Een bekend voorbeeld is hier Fritjof Capra, *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Berkeley: Shambhala Publications (1975).

zowel onze folk psychology als centrale concepten van wat wij ‘menswetenschappen’ noemen beheerst. In dit boek zal ik de stelling verdedigen dat deze mensvisie is gebaseerd op religieuze vooronderstellingen, die kunnen worden samengevat onder de kopjes “de mens als beelddrager Gods” en “de mens als schepsel Gods”. Het probleem is niet dat dergelijke religieus gefundeerde opvattingen voor het westerse gezond verstand in de loop van de tijd de status van vanzelfsprekendheden hebben aangenomen. Dergelijke lokale vanzelfsprekendheden vind je in alle culturen. Het probleem is dat het Westen het – om redenen die eveneens een religieuze oorsprong hebben – evident vindt dat haar vanzelfsprekendheden universele geldigheid bezitten. Een dergelijke universaliteitsclaim vind je *niet* in alle culturen. Het is *met* die aanspraak op universele geldigheid dat de westerse vanzelfsprekendheden met betrekking tot de mens niet slechts onderdeel zijn gaan uitmaken van de westerse *folk psychology*, doch dat zij eveneens tot de basisvooronderstellingen zijn gaan behoren van wat wij menswetenschap noemen.¹ Het punt is dus niet dat culturele dieren, *Dennis-the-dentist* en anders-waarnemende Aziaten in botsing komen met onze *common sense*. Het punt is dat *zowel onze common sense als centrale concepten van menswetenschap* beheerst worden door bepaalde religieuze noties, die in de loop van de tijd hun herkenbaar religieuze gedaante hebben verloren *in precies die mate* waarin ze als ‘feiten’ over de mens een plaats hebben ingenomen in de achtergrondkennis van een cultuur en van de menswetenschap die het product is van deze cultuur.

In 1996 promoveerde ik aan de Universiteit Utrecht op een wetenschapsantropologisch proefschrift, waarin ik onder meer concludeerde dat de oorsprong en de specifieke dynamiek van wetenschap constitutief verbonden zijn met de kenmerken van een bepaald type cultuur (te weten: het monotheïstische cultuurtype).⁸ De vraag die toen niet aan de orde kwam, is waarom binnen dit cultuurtype een zeer succesrijke *natuurwetenschap* kon worden ontwikkeld, terwijl een succesrijke

¹ Een fraai inzicht in de oorsprong van de westerse vanzelfsprekendheden over de mens toonde Honda toen dit bedrijf *het Vaticaan* om advies vroeg inzake de westerse perceptie van robots ‘die geschapen zijn naar het beeld van de mens’.

menswetenschap nimmer van de grond kon komen? Er valt immers niet aan de vaststelling te ontkomen dat in wat wij menswetenschappen noemen geen algemeen aanvaarde theorieën bestaan met een verklarend vermogen, probleemoplossend vermogen, voorspellend vermogen, of een combinatie daarvan, vergelijkbaar met die in de natuurwetenschappen. Kan dit falen van de menswetenschappen worden verklaard vanuit *dezelfde* culturele oorzaken die het ontstaan van wetenschap hebben mogelijk gemaakt? Het antwoord dat in dit boek wordt uitgewerkt, luidt bevestigend.

Het probleem van de menswetenschap is dat haar onderzoeksobject ('de mens') een artefact blijkt te zijn, geconstrueerd uit materialen die uitsluitend afkomstig zijn uit een monotheïstisch cultuurtype. De eigenschappen die hem worden toegeschreven en die in de menswetenschappen als 'algemeen menselijk' worden gepresenteerd en bestudeerd, drukken slechts de *folk psychology* uit van dat specifieke cultuurtype. Deze *folk psychology* kan, in ieder geval daar waar zij betrekking pretendeert te hebben op feiten over 'de' mens – 'zo zitten mensen nu eenmaal in elkaar' – worden getypeerd als een derivaat van geseculariseerde theologie. Dit religieuze artefact ('de' mens) vertoont allerlei eigenschappen die het object waarnaar het geacht wordt te verwijzen niet bezit. Dat geldt zowel daar waar het verwijst naar de Ander (wiens ontogenese niet plaatsvond binnen een monotheïstisch cultuurtype) als daar waar het verwijst naar Zelf. In beide gevallen geldt dat de dynamiek van het monotheïstische cultuurtype belemmerend heeft gewerkt op het tot stand komen van algemeen aanvaarde theorieën met een verklarend vermogen, probleemoplossend vermogen, voorspellend vermogen, of een combinatie daarvan binnen de menswetenschappen. De argumentatie van deze beweringen vindt de lezer in dit boek.

Deel I

Schaduwen van een dode God

Toen Boeddha dood was, vertoonde men nog eeuwenlang zijn schaduw in een grot – een enorme, huiveringwekkende schaduw. God is dood: maar zoals de menselijke aard nu eenmaal is, zullen er wellicht nog millennia lang grotten bestaan, waarin men zijn schaduw vertoont. En wij – wij moeten ook nog zijn schaduw overwinnen!

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 108

HOOFDSTUK 1

WAAR HEBBEN DE MENS- WETENSCHAPPEN HET OVER?

‘Wij zijn tegenwoordig nauwelijks beter in het verklaren van menselijk gedrag dan Sophocles.’

Paul Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, 74

‘Het zwakke punt van de traditionele grote verhalen is niet dat ze te groot waren, maar dat ze niet groot genoeg waren.’

Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, 14

1. INLEIDING

1. 1 Waansystemen van voorbarigheid

Het wil maar niet lukken met de wetenschappen van de mens.ⁱ Regelmatig bereiken ons berichten dat zij stagneren, dat zij in crisis zijn, of moreel gecorrumpeerd (als ‘leveranciers van disciplinerings technieken’, als ‘instrument van neo-imperialisme’ of van ‘oriëntalisme’), of dat zij zich vertwijfeld afvragen of zij wel wetenschappen zijn. Ook lijden zij aan een meervoudig persoonlijkheidssyndroom. Daarmee bedoelen wij niet dat zij verkaveld zijn over talloze disciplines (dat zijn de natuurwetenschappen ook), maar dat er binnen die disciplines steeds minimaal twee varianten tegenover elkaar staan, een verklarende, *erklä-*

i De term ‘wetenschappen van de mens’ verwijst hier naar alle wetenschappen die in de literatuur vaak verkaveld worden over geesteswetenschappen, cultuurwetenschappen, sociale wetenschappen en *humanities*.

rende, tegenover een interpreterende, *verstehende*. Binnen die varianten staan dan weer verschillende scholen en afsplitsingen van scholen tegenover of naast elkaar, die elkaars bevindingen gewoonlijk negeren en voortploeteren binnen de eigen enclave.ⁱ Bovendien bestaan er in de wetenschappen van de mens geen algemeen aanvaarde theorieën met een verklarend vermogen, probleemoplossend vermogen, voorspellend vermogen, of een combinatie daarvan, vergelijkbaar met die in de natuurwetenschappen.

Het gefragmenteerde karakter van de menswetenschappen past uitstekend in het huidige intellectuele klimaat waarin – zo wordt men niet moe ons voor te houden – ‘overkoepelende’ Grote Verhalenⁱⁱ heb-

- i Deze beschrijving lijkt op het eerste gezicht sterk op die welke Thomas Kuhn in *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) gaf van takken van wetenschap in hun pre-paradigmatische, voorwetenschappelijke periode. Om misverstanden te voorkomen zij benadrukt dat, ondanks deze gelijkenis, hier niet de vaker naar voren gebrachte stelling verdedigd zal worden dat de menswetenschappen nog in een pre-paradigmatische periode verkeren. Kuhn laat zien dat wanneer een bepaald proto-wetenschapsterrein (bijvoorbeeld de optica) in de pre-paradigmatische periode verkeert, er op dit terrein verschillende elkaar beconcurrerende scholen bestaan, die elk hun eigen uitgangspunten, methoden en probleemstellingen hanteren (bijvoorbeeld over de aard van het licht). Elke school concentreert zich op feiten die de eigen theorie ondersteunen en door die theorie worden verklaard. Volgens Kuhn treedt een wetenschapsgebied uit de pre-paradigmatische fase wanneer er zeer brede, zorniet unanieme overeenstemming ontstaan is onder de wetenschapsbeoefenaren over (i) theoretische veronderstellingen, (ii) methoden voor toetsing en onderzoek, (iii) de soort van problemen die men tracht op te lossen en de soort die men voorlopig links laat liggen, en (iv) over de waarden die een rol spelen bij theoretische en selectie. Dit geheel noemt Kuhn een *paradigma*. De stelling die wij willen verdedigen luidt echter dat *zelfs indien de huidige beoefenaren van de menswetenschappen er in zouden slagen een dergelijk paradigma te formuleren er, zo lang niet is voldaan aan specifieke condities, nog steeds geen sprake zou zijn van menswetenschap*. Welke condities dat zijn, bespreken wij in de komende hoofdstukken.
- ii De term ‘Grote Verhalen’ is ontleend aan Jean-François Lyotard, doch hij wordt hier in een iets andere betekenis gebruikt. Lyotard poneerde in *Het Postmoderne Wetten* (1979) dat Grote Verhalen over de morele vooruitgang van de mensheid sinds Auschwitz hun geloofwaardigheid hebben verloren. Met de term Grote Verhalen doelde Lyotard op denkmodellen die de gehele historische ontwikkeling omvatten, en die geconstrueerd zijn vanuit één, niet ter discussie staande verzameling opvattingen, zoals christendom, humanisme of marxisme. Volgens Lyotard is het noodza-

ben afgedaan en de overtuiging breed gedragen en uitgedragen wordt dat “een anders geaard denken” ontwikkeld moet worden, “discreet, polyvalent, niet-totaliserend (...), dat zich terdege bewust is van zijn eigen perspectivistische vooringenomenheid”.⁹ “Als er al iets aan deze opvatting mankeert”, voegt Peter Sloterdijk aan wie wij dit citaat ontlenen daar aan toe, “dan is het de conclusie, die altijd de verkeerde, de berustende kant opgaat”.¹⁰ De conclusie dat de tijd van Grote Verhalen voorbij is, volgt inderdaad niet uit de in vele toonsoorten ten gehore gebrachte klaagzang dat er aan het denken over, en het denken in de menswetenschappen van alles mankeert. Misschien is het probleem niet dat er een Groot Verhaal over de mens werd verteld, maar dat dit verhaal voorbarig en niet groot genoeg was, oppert Sloterdijk.¹¹ Sprekend over de geschiedfilosofie karakteriseert hij deze polemisch als “één grote verzameling waansystemen van voorbarigheid”.

Het materiaal werd haastig op met geweld getrokken rechte lijnen gemonteerd, als waren de denkers het slachtoffer geworden van een soort hyperactiviteit die hen voortjoeft naar verkeerde doelen.¹²

Dat is een intrigerende opmerking, die minimaal drie even intrigerende vragen oproept:

1. Waarom werd het betreffende materiaal “haastig op met geweld getrokken lijnen gemonteerd”?
2. Wat veroorzaakte onder de bedoelde denkers die “hyperactiviteit

kelijk om af te zien van dergelijke ‘totaliserende’ verhalen omdat de heterogeniteit van de werkelijkheid om een ‘tastender denken’ vraagt.

Wij gebruiken hier de term ‘groot verhaal’ (zonder hoofdletters geschreven) om de – vaak impliciet blijvende – verzameling samenhangende opvattingen aan te duiden over de aard van de natuur en de mens, die in de specifieke theorieën in de natuurwetenschappen en menswetenschappen worden voorondersteld. Wij zullen argumenteren dat *dit* grote verhaal ‘achter’ de wetenschappen zijn verhaalelementen en verhaalstructuur ontleent aan het monotheïstische (*in casu* het christelijke) Grote Verhaal. (Indien met hoofdletters geschreven, wordt de term gebruikt in de betekenis die Lyotard er aan gaf.) Voor wat betreft de natuurwetenschap doen wij dat in Hoofdstuk 4; voor wat betreft de menswetenschap in de hoofdstukken 2 en 5-8. In de hoofdtekst van het voorliggende hoofdstuk bespreken wij waarom, naar onze mening, het grote verhaal ‘achter’ de huidige menswetenschap niet groot genoeg is.

die hen voortjoeg naar verkeerde doelen”? Waarom zijn zij ‘slachtoffers van hyperactiviteit’ en bijvoorbeeld de uiterst actieve en productieve natuurkundigen en biologen niet?

3. Wat zijn die doelen en waarom zijn ze verkeerd?

Sloterdijk geeft op deze vragen geen antwoord en dat is teleurstellend, want de heuristiek die er in verborgen zit, is voor ons onderwerp van groot belang. Die heuristiek is zelfs groter dan Sloterdijk met zijn polemische karakterisering van de geschiedfilosofie doet vermoeden. Om dat in te zien is het noodzakelijk de polemieken aan te scherpen. De eerste stap in de exploratie van die heuristiek bestaat namelijk uit de voorlopige bereidheid (in de zin van opschorting van ongelof) om Sloterdijks typering ‘waansystemen van voorbarigheid’ niet slechts van toepassing te verklaren op de geschiedfilosofie, maar eveneens op alle huidige wetenschappen van de mens. In het theoretische Deel I van dit boek zal worden beargumenteerd dat er voor die voorlopige bereidheid voldoende aanleiding bestaat. In het empirische Deel II moet vervolgens de voorlopige status van die bereidheid verdwijnen, evenredig aan de mate waarin de heuristiek van de drie ‘Sloterdijkvragen’ duidelijk wordt. In dit deel zullen de ‘hyperactiviteit’ waarvan Sloterdijk spreekt, de ‘met geweld getrokken lijnen’ en de ‘verkeerde doelen’ in verband worden gebracht met de dynamiek van een bepaald cultuurtype, een dynamiek die het ontstaan van *natuurwetenschap* mogelijk maakte (Hoofdstuk 4), maar die belemmerend heeft gewerkt op het ontstaan van *menswetenschap* (Hoofdstuk 5-8).

De stelling dat er een oorzakelijk verband bestaat tussen een bepaald cultuurtype en het ontstaan van natuurwetenschap is vaker geponeerd; er bestaat over dit thema een uitgebreide literatuur (zie Hoofdstuk 4, §4.4). De stelling dat de dynamiek van ditzelfde cultuurtype belemmerend werkte op het ontstaan van menswetenschap is echter, voor zover wij weten, niet vaker verdedigd. Men zou kunnen zeggen dat er ook geen reden is om over een belemmering op het ontstaan van menswetenschap te spreken, omdat er immers min of meer bloeiende menswetenschappen *bestaan*. Mondt de exploratie van de heuristiek van de drie ‘Sloterdijkvragen’ uit in de ontkenning van iets wat evident is? Of wordt hier een zeer beperkte opvatting van wetenschap aangehangen, op basis waarvan wat men doorgaans ‘menswetenschap-

pen' noemt triomfantelijk kan worden gedegradeerd tot non-wetenschap? In beide gevallen luidt het antwoord: "Nee".

De vraag wat wetenschap is, komt uitgebreid aan de orde in de hoofdstukken 4-8. Hier vermelden wij slechts dat het voor de onderbouwing van onze stelling niet nodig is een specifieke opvatting van wetenschap te omarmen. Voor die onderbouwing is voorlopig niet *meer* nodig dan acceptatie van de niet-controversiële opvatting dat, *wat* wetenschap ook zal blijken te zijn, zij in elk geval geen gesecculariseerde theologie is. Eerst een toelichting. Daarna beschrijven we de opbouw van het onderhavige hoofdstuk.

1.2 Wat is gesecculariseerde theologie?

Rechtshistoricus Harold Berman heeft in *Law and Revolution: The Formation of Western Legal Thought* (1983) opgemerkt dat de westerse rechtswetenschap in feite gesecculariseerde theologie is, waarvan de *pointe* vaak onduidelijk blijft omdat de eraan ten grondslag liggende theologische vooronderstellingen niet langer worden geaccepteerd.¹³ Deze stelling is op het eerste gezicht misschien wat raadselachtig omdat Berman de term 'gesecculariseerd' op een andere wijze gebruikt dan in de sociologie en (kerk)geschiedenis gangbaar is. Daar verwijst de term 'secularisatie' of 'secularisering' immers gewoonlijk naar een proces waarin de godsdienst zijn greep op de maatschappij en op het denken kwijtraakt¹⁴, een proces dat men, afhankelijk van zijn levensbeschouwelijke achtergrond, positief ('bevrijding') of negatief ('verlies') kan waarderen.¹⁵ Maar dat kan niet de betekenis zijn waarin Berman de term hier gebruikt. Want indien de westerse rechtswetenschap gesecculariseerde theologie is, moet dat inhouden dat theologische begrippen en thema's hun greep op het westerse rechtsdenken juist *niet* verloren hebben, en dat zij die invloed in een andere gedaante – een gedaante die niet meer herkenbaar religieus is – nog steeds uitoefenen.¹ Of, sterker uitgedrukt, *dat zij zich in die niet langer*

i Ger Groot (2006: 62) benadrukt dat de kwestie niet draait om de vraag of mensen al of niet geloven. "Gelovig of niet, vanuit onze geschiedenis zijn wij gevormd door onze collectieve religieuze afkomst. Die heeft ons de denkvormen aangereikt zon-

als religieus herkenbare gedaante met meer succes kunnen handhaven en verspreiden. Wij willen dit duidelijk maken aan de hand van een voorbeeld dat ons dwingt even vooruit te lopen op een thema dat in Hoofdstuk 6 uitvoeriger aan de orde zal komen: het thema ‘onvervreemd-bare mensenrechten’.

De opvatting dat mensen wezens zijn die, zoals de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring het uitdrukt, *onvervreemd* rechten hebben, is een idee met een religieuze oorsprong. Het enige sluitende antwoord op de vraag wie de mens die rechten heeft gegeven en wat ze onvervreemdbaar maakt luidt: God als *dominus*, als soeverein heerser over Zijn schepping, heeft de mens rechten toegekend, en omdat dit Zijn soevereine wilsbesluit is, zijn de door Hem aan de mens gegeven rechten onvervreemdbaar.ⁱ Wanneer wij in sectie 3 van Hoofdstuk 6 de geschiedenis van het mensenrechtenconcept ter sprake brengen, zullen we zien dat een dergelijk theologisch antwoord in de zestiende en zeventiende eeuw ook inderdaad werd gegeven, maar dat vanaf de achttiende eeuw in dit antwoord het woord ‘God’ geleidelijk vervangen werd door de woorden ‘natuur’ of ‘rede’. Een van oorsprong theologisch motief werd op deze wijze getransformeerd tot een kenmerk dat ‘de mens’ *van nature* of *als redelijk wezen* heeft, en ging zo behoren tot de ‘vanzelfsprekende’ achtergrondkennis van een cultuur.ⁱⁱ

der welke wij het nog altijd niet kunnen stellen, maar waarvan we de religieus-theologische oorsprongen grotendeels vergeten zijn.”

- i Omdat het om *onvervreemd* rechten gaat, kunnen deze niet van positiefrechtelijke aard zijn. Rechten die mensen zichzelf en anderen toekennen, kunnen immers door andere mensen weer worden afgenomen. Onvervreemd bare rechten kunnen nimmer worden afgenomen (al is het wel mogelijk ze niet te erkennen). Van onvervreemd bare rechten kan ook geen afstand worden gedaan; evenmin kunnen zij worden overgedragen.
- ii Dat maakt begrijpelijk dat Jürgen Habermas in zijn *Friedenspreisrede* 2001 kon betogen dat de liberale staat zijn gelovige burgers kan dwingen hun religieus gemotiveerde morele aanspraken in juridische taal te vertalen. Religieuze anti-abortusactivisten bijvoorbeeld, moeten volgens Habermas hun claims niet motiveren met religieuze argumenten zoals de heiligheid van het leven, maar met juridische argumenten die gebaseerd zijn op de juridische status van het ongeboren kind, dat als rechtspersoon recht heeft op leven. Habermas veronderstelt dus dat religieuze (*in casu* christelijke) principes zich zonder veel moeite in juridische principes van de li-

De vraag waarom de mens rechten heeft en waarom die onvervreemdbaar zijn, is in onze seculiere wereld niet meer zo gemakkelijk door middel van een beroep op God te rechtvaardigen, en niet-religieuze antwoorden blijken ontoereikend omdat onduidelijk blijft op welke wijze de natuur – die amoreel is – aan de mens onvervreembare *morele* rechten zou kunnen geven. (De naturalistische drogreden ligt hier op de loer.) Indien men zich op ‘de rede’ beroept en aanneemt dat die rede op de een of andere wijze een moreel karakter heeft, roept dat de vraag op hoe het bestaan van een soortgenoot mij op redelijke gronden morele verplichtingen (het erkennen van zijn rechten) kan opleggen? Een groot probleem levert dat echter doorgaans niet op binnen de cultuur waarin het idee dat mensen onvervreembare rechten hebben tot de ‘vanzelfsprekende’ achtergrondkennis is gaan behoren. De vraag brengt echter verlegenheid teweeg bij een ieder die haar moet beantwoorden voor een publiek dat deze culturele achtergrond niet met hem deelt; een publiek dat niet als ‘vanzelfsprekend’ accepteert dat het hier om *evidenties* gaat. Een dergelijke verlegenheid overvalt regelmatig westerse sprekers die aan een publiek van bijvoorbeeld Chinese of Indiase intellectuelen willen duidelijk maken dat een rechtvaardige samenleving *uitsluitend* gerealiseerd kan worden op basis van het concept ‘onvervreembare mensenrechten’, en die zich daarbij gesteund achten door het feit dat veel Aziatische landen verdragen waarin deze rechten zijn vastgelegd, hebben ondertekend, doch daarbij over het hoofd zien dat dit voornamelijk om pragmatische, internationaal-politieke redenen gebeurde, en niet omdat men zich de onderliggende christelijke ‘evidenties’ erkent.¹⁶

Thomas Kasulis heeft benadrukt dat men zich gemakkelijk kan vergissen als men naar voren brengt dat er in Japan, China of India ‘toch ook over mensenrechten wordt gediscussieerd’. Het overnemen van bepaalde termen, zegt hij, betekent nog niet dat men ook de achterliggende ideeën in zijn ervaringswereld heeft geassimileerd.¹⁷

berale staat laten vertalen. Deze veronderstelling is begrijpelijk tegen de achtergrond van Bermans these dat veel van die liberale juridische begrippen al seculiere vertalingen van christelijke begrippen *zijn*.

(...) het Japanse equivalent van het woord ‘rechten’ is *kenri*. Uitgevonden om de pas geïntroduceerde westerse term te vertalen, maakt deze term nu al een eeuw lang deel van het Japanse vocabulaire. Japanners begrijpen over het algemeen zeer goed waarnaar de term *kenri* verwijst en de aanwezigheid van deze term in de Japanse taal kan (...) suggereren dat in Japan liberaal-democratische principes geaccepteerd zijn. Maar de betekenis en het gebruik van de term *kenri* – de kracht ervan, de normatieve functies, de relatie met andere kernnoties of waarden, het gebruik ervan in argumentaties – zijn niet dezelfde als het geval is bij het (westerse) woord ‘rechten’. In Amerika gebruik, hoor of lees ik het woord *rights* in alledaagse contexten meerdere keren per dag. Maar in Japan kom ik het woord *kenri* dagen achter elkaar niet tegen.¹⁸

In eenzelfde geest laat Hans van der Lugt – van 1995–2006 correspondent voor NRC-Handelsblad in Tokio – zich uit:

Democratie is in 1945 door de Amerikaanse overwinnaar opgelegd. De conservatieve elite heeft deze regeringsvorm geaccepteerd uit politiek opportunisme, niet uit overtuiging. Japanners zijn eerder onderdanen die gedwee hun leiders volgen, dan burgers die zich verzekerd weten van hun rechten.¹⁹

Terug naar Berman. Laat zijn stelling dat het westerse rechtsdenken gesecculariseerde theologie is, zich uitbreiden tot de stelling dat ditzelfde geldt voor de menswetenschap? Kan aannemelijk worden gemaakt dat veel fundamentele concepten van de menswetenschap, evenals die van de rechtswetenschap, gesecculariseerde versies zijn van christelijke opvattingen over ‘de mens’? En indien dit het geval is, zou het dan dit gegeven kunnen zijn dat het ontstaan van een *wetenschap* van de mens in de weg staat? Deze vragen onderzoeken wij in dit boek.

In Deel II zullen wij zien op welke wijze in het seculariseringsproces zoals zich dat vanaf de zeventiende eeuw in de christelijke wereld begon te voltrekken, christelijke opvattingen over de mens werden getransformeerd tot ‘feiten’ over ‘de’ mens. Tevens zullen wij daar *in concreto* zien hoe deze ‘feiten’ beperkingen opleggen aan het object (de mens), de verzameling *explananda* en de centrale concepten van de menswetenschappen, en hoe zij de zogeheten ‘grondslagendebatten’ die in de menswetenschappen werden gevoerd, opzadelden met een

verkeerde probleemstelling. Kernvraag van die debatten was immers of de menswetenschappen, gegeven het feit dat zij zich met een ander object bezighouden dan de natuurwetenschappen, een specifieke, *op de aard van hun onderzoeksobject gerichte*, interpreterende methodologie moesten hanteren tegenover de verklarende methodologie van de natuurwetenschappen. In die debatten kwam echter een fundamentele vraag niet aan de orde: Over welke entiteit hebben de menswetenschappen het eigenlijk wanneer ze ‘de mens’ als hun onderzoeksobject aanwijzen?¹ Is deze “gelatiniseerde primate”²⁰ – *homo rationalis, homo faber, homo religiosus, homo symbolicus* – drager van eigenschappen en rechten die door de menswetenschappen worden onderzocht, werkelijk de mens waar deze wetenschappen hem voor houden? Of is hij een artefact, geconstrueerd uit materialen die uitsluitend aangeleverd werden door een specifieke cultuur? Drukken wellicht de hem toegeschreven eigenschappen die in de menswetenschappen als ‘algemeen menselijk’ worden gepresenteerd en bestudeerd slechts de *folk psychology* uit van deze specifieke cultuur? (En kan deze *folk psychology*, daar waar zij betrekking heeft op ‘feiten’ over ‘de’ mens, worden ge-

- i Deze vraag is ook aan de orde gesteld door Michel Foucault (1926–1984) in *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Galimard (1964). (Hier geciteerd naar de Nederlandse vertaling van C.P. Heering-Moorman uit 1973.) “De mens is een heel recent schepsel, dat door de scheppingsmacht van de wetenschap nog geen twee eeuwen geleden eigenhandig is vervaardigd”, schrijft Foucault. “Maar”, zo voegt hij daar aan toe, “die mens is zo vlug verouderd *dat men gemakkelijk heeft kunnen denken dat hij al sinds duizenden jaren in het donker dat ogenblik, waarop hij in het licht zou worden gesteld, had afgewacht*” (1973: 333; cursivering toegevoegd). Hoe gemakkelijk het is om op deze (gecursiveerde) gedachte te komen, kunnen wij niet beoordelen; niettemin is dit de stelling die wij verdedigen. Foucault moge al of geen gelijk hebben wanneer hij beweert dat er voor het midden van achttiende eeuw geen specifiek menselijk domein als object van wetenschap werd afgezonderd (1973: 333); de Mens zoals hij tot object zou worden van de menswetenschappen heeft zich inderdaad “sinds duizenden jaren” (om precies te zijn: vanaf de oorsprong van het joods-christelijke denken) een centrale plaats in de *folk psychology* van het monotheïstische cultuurtype verworven. Hij is door “de scheppingsmacht van de wetenschap” niet zozeer “eigenhandig vervaardigd” als wel *geëxpliciteerd*. Foucaults beslissing om in de geschiedenis discontinuïteit te benadrukken en in de ontwikkeling van het denken radicale ‘epistemische breuken’ te ontwaren, belette hem – althans in deze fase van zijn denken – dergelijke continuïteiten op te merken.

typeerd als een derivaat van geseclariseerde theologie?) Ging het in de grondslagdebatten eigenlijk om de vraag of de mens *zoals hij volgens de religieus gefundeerde evidenties van een bepaalde cultuur bestaat*, om een interpreterende methodologie vraagt?

Ons antwoord op die vraag zal bevestigend zijn en wij zullen daar de conclusie aan verbinden dat zo lang de menswetenschappen er niet in slagen zich los te maken van de *folk psychology* van een specifieke (christelijke) cultuur, zij getypeerd kunnen worden als geseclariseerde theologie met ongegronde wetenschappelijke pretenties. Vanuit deze optiek komt het geweld in de “met geweld getrokken lijnen” waar Sloterdijk het over heeft voort uit de beperkingen die deze geseclariseerde theologie aan het denken over de mens oplegt. De hyperactiviteit die “voortjaagt naar verkeerde doelen” komt voort uit de zendingsijver en het daarmee samenhangende secularisatieproces door middel waarvan deze theologie zich verspreidt. (Deze samenhang wordt besproken in Hoofdstuk 2, § 2.3.) De “verkeerde doelen” zijn verkeerd omdat zij geseclariseerd-theologische doelen zijn en het oogmerk van wetenschap niet kan zijn om een bijdrage te leveren aan de verspreiding van een theologie, al dan niet in geseclariseerde vorm.

Dit boek is gewijd aan het plausibel maken van deze beweringen en aan het beantwoorden van de vraag onder welke voorwaarden een niet-theologische wetenschap van de mens mogelijk is.

1.3 De opbouw van dit hoofdstuk

In sectie 1.1 hebben wij beweerd dat het *de dynamiek van een bepaald cultuurtype* is die het ontstaan van natuurwetenschap mogelijk maakte, en die belemmerend heeft gewerkt op het ontstaan van menswetenschappen. Om deze voor ons betoog centrale bewering te kunnen onderbouwen, moeten we eerst antwoord geven op de volgende twee vragen:

1. Wat is een *cultuurtype*?
2. Waaruit bestaat de *dynamiek* van het bedoelde cultuurtype?

Sectie 2 van dit hoofdstuk is gewijd aan het beantwoorden van de eerste vraag. (In Hoofdstuk 2, dat samen met Hoofdstuk 1 het theoretische Deel I van dit boek vormt, zal vraag 2 worden beantwoord.)

2. WAT IS EEN CULTUURTYPE?

2.1 Cultuur met en zonder hoofdletter

Het woord 'cultuur' is één van de meest ge- en misbruikte woorden van onze tijd. Laten we om misverstanden te voorkomen beginnen met vast te stellen dat in zowel het alledaagse als in het wetenschappelijke spraakgebruik aan het woord cultuur minimaal drie verschillende betekenissen wordt toegekend, (a) een *humanistische* betekenis en (b) twee *antropologische* betekenissen.

(a) Het woord Cultuur (met hoofdletter) wordt in humanistische zin gebruikt als we het hebben over de cultuurbijlage van een krant, een culturele avond of de minister van Cultuur. In een cultuurbijlage gaat het over literatuur, filosofie, muziek, beeldende kunst en niet over sport of politiek. Of toch ook? De minister van Cultuur beslist over subsidies aan balletgezelschappen en niet over subsidies aan countrybandjes en graffitispuiters. Of toch wel? Discussies hierover zijn mogelijk, maar het is in ieder geval duidelijk waar het debat over gaat: welke producten van menselijke creativiteit wens je al dan niet tot Cultuur-met-grote-C te rekenen en waarom? Over dit humanistische cultuurbegrip gaat het hier *niet*.

(b1) In het alledaagse en wetenschappelijke spraakgebruik wordt het woord cultuur tevens in een andere, een antropologische, betekenis gebruikt, wanneer bijvoorbeeld gezegd wordt dat konijnen geen cultuur hebben maar mensen wel. Het gaat er dan niet om dat konijnen geen kunst maken of filosofie bedrijven, maar dat zij in hun gedrag geacht worden volledig bepaald te zijn door wat de natuur hun heeft meegegeven. Dit in tegenstelling tot mensen, die zichzelf een 'tweede natuur' scheppen, bijvoorbeeld wanneer zij werktuigen maken of zich van taal bedienen.

Lange tijd hebben Westerlingen benadrukt dat het scheppen van een dergelijke 'tweede natuur' – pas vanaf eind achttiende eeuw *cultuur* genoemd – een exclusief menselijke eigenschap is, die een absolute grens markeert tussen 'de mens' en 'het dier'. Recent onderzoek heeft echter duidelijk gemaakt dat cultuur niet een specifiek menselijk

product is maar dat ook dieren over cultuur beschikken.ⁱ Het gaat daarbij niet alleen om primaten; steeds meer gegevens wijzen erop dat ook dolfijnen, vogels en zelfs ratten culturele wezens zijn. Ook hier is discussie mogelijk, maar ook hier is in ieder geval duidelijk waar het debat over gaat: is het scheppen en overdragen van een ‘tweede natuur’ een exclusief menselijke aangelegenheid of niet?ⁱⁱ Het probleem is echter dat, zowel in het wetenschappelijke als in het alledaagse taalgebruik het woord cultuur in een derde, eveneens antropologische betekenis wordt gebruikt (b2), en hier is het allerminst duidelijk waarnaar nu eigenlijk verwezen wordt.²¹ Aan deze derde betekenis is de volgende paragraaf gewijd.

2.2 Cultuur en culturen

Toen Murat D. op 13 januari 2004 de conrector van zijn school had doodgeschoten, legde cultuursocioloog Gabriël van den Brink twee dagen later in het tv-programma NOVA uit dat deze daad moest worden gezien tegen de achtergrond van “de mediterrane cultuur van eer en schaamte”. Pim Fortuyn bekende in zijn beruchte Volkskrant-interview de islam “een achterlijke cultuur” te vinden.²² Van allochtonen wordt geëist dat zij zich aanpassen aan de Nederlandse cultuur. Turkije, zo zegt men, past niet in de EU omdat het geen wortels heeft in de Europese, christelijk-humanistische cultuur. De Friese, Baskische of Keltische cultuur mogen niet verloren gaan. Organisatie-adviseurs verdienen een goede boterham door te spreken over bedrijfs-cultuur. Recentelijk is er binnen de culturele antropologie zelfs een

- i Zo meldde de *Washington Post* van 27 juni 2005 dat onderzoek onder een groep tuimelaarvrouwtjes in Shark Bay (West-Australië) aan het licht heeft gebracht dat deze dolfijnen elkaar leren om gereedschap te gebruiken. ‘Sponging Eve’, de moeder van de groep, ontdekte hoe zij haar snuit door middel van een groot stuk zeespons tijdens het foerageren kan beschermen tegen scherpe koraalranden en tegen de uiterst giftige steennis en zij leerde deze techniek vervolgens aan haar dochters (Stein, R., “‘Sponging’ Dolphins May Be Sharing Culture”, *Washington Post*, June 27, 2005.)
- ii En indien niet, waarom zijn Westerlingen – in tegenstelling tot bijvoorbeeld Oost-Aziaten – er dan zo op gebrand cultuurschepping als een barrière te zien tussen de mens en de rest van het dierenrijk?

nieuwe subdiscipline ontstaan die zich afficheert als ‘cultuur en management’. Binnen dit specialisme richt men zich op bedrijfsorganisaties, omdat alle aspecten hiervan “doordrenkt zijn van cultuur”, zoals een Nederlandse deskundige op dit nieuwe terrein weet te melden.²³

Met deze bescheiden opsomming is de lijst allerminst uitgeput; zij kan naar believen worden aangevuld. Wanneer het woord ‘cultuur’ in bovenstaande zin wordt gebruikt, kan het bijna evenveel betekenissen hebben als er auteurs zijn die het gebruiken, verzuchtte antropoloog Roger Keesing toen hij in een overzichtsartikel poogde enige orde in de conceptuele chaos te ontdekken.²⁴

Het is het duidelijk dat het hier niet gaat over de vraag of moslims, Basken, Kelten of bedrijven kunst produceren, werktuigen gebruiken of een taal hebben. Waar het *wel* over gaat is echter allerm minst helder. De conceptuele verwarring komt voort uit het feit dat het antropologisch cultuurbegrip zich vanaf de achttiende eeuw in twee richtingen heeft ontwikkeld die niet op elkaar aansluiten (Hoofdstuk 5). Enerzijds ontwikkelde zich een ‘Verlicht’ cultuurbegrip, waarin de nadruk wordt gelegd op datgene wat alle mensen gemeenschappelijk hebben en wat hen van ‘het dier’ zou onderscheiden. (Naar dit ‘Verlichte’ cultuurbegrip verwezen wij in de vorige paragraaf.) Anderzijds ontwikkelde zich een ‘Contraverlicht’ cultuurbegrip – erfgenaam van het begrip *Volksgeist*.²⁵ Hier wordt de nadruk gelegd op ‘wezenlijke verschillen’ tussen groepen mensen, verschillen die hen tot *deze unieke groep* maken. Bij het ‘Verlichte’ cultuurbegrip gaat het om *cultuur* (enkelvoud); bij het ‘Contraverlichte’ begrip om *culturen* (meervoud).ⁱ

i Het Contraverlichte cultuurbegrip ging in de twintigste eeuw een belangrijke rol spelen in de strijd om erkenning van de eigen identiteit en gelijkwaardigheid van de meest uiteenlopende groepen en levensvormen, deels in reactie op de manier waarop het Verlichte cultuurbegrip in de negentiende eeuw gehanteerd werd in de evolutionistische – soms racistische – antropologie. Het raakte daardoor verbonden met sterke morele en politieke connotaties. Het gevolg van deze ontwikkeling is dat het begrip ‘cultuur’ in het publieke debat voor vrijwel elk politiek doel op ieder gewenst schaalniveau kan worden aangewend, en dat een voor de wetenschap van de mens cruciaal conceptueel hulpmiddel nagenoeg onbruikbaar werd gemaakt voor analytische doeleinden. Culturele verschillen tussen, bijvoorbeeld, Azië en het Westen worden op hetzelfde analyiseniveau geplaatst als verschillen in *corporate identity* tus-

In de culturele antropologie, de wetenschap waarin het cultuurbegrip in beide richtingen werd ontwikkeld, is men er niet in geslaagd voldoende duidelijk te maken:

1. wat de relatie is tussen het vermogen tot het scheppen van cultuur (b1) en het scheppen van culturen (b2);
2. waaruit die 'wezenlijke verschillen' tussen groepen mensen bestaan (anders gezegd: wat verschillen tussen groepen mensen tot *culturele* verschillen maakt).ⁱ

In het navolgende gaan wij op zoek naar een criterium op basis waarvan wij kunnen besluiten of gedragingen van een verzameling levende wezens, die van alles en nog wat tot stand kunnen brengen, een *cultuur* vormen. Aan welke eisen moet een dergelijk cultuurcriterium voldoen?

2.3 Drie eisen

De minimale eis die aan een cultuurcriterium gesteld moet worden, is dat het ons in staat stelt de twee bovenstaande vragen te beantwoorden. Dat wil zeggen: het criterium moet ons in staat stellen het feit *dat* mensen cultuur scheppen (b1), en het feit dat zij *verschillende* culturen tot stand brengen (b2) te verklaren vanuit dezelfde *explanans*,

sen, bijvoorbeeld, Honda en McDonalds. Dit stelt goeroes van het internationale bedrijfsleven als Geert Hofstede (1991) en Fons Trompenaars (1993) in staat verschillen in *mores* en gewoonten, die met enige sociale intelligentie en een zekere dosis humor vrij gemakkelijk zijn te overbruggen, voor te stellen als fundamentele *cultuurverschillen* (Van Oord 2005).

- i In een beroemd geworden overzichtswerk (1963) hebben Alfred Kroeber en Clyde Kluckhohn een kleine 160 cultuurdefinities bijeengebracht en geanalyseerd. Hun conclusie was dat het onbegonnen werk zou zijn de conceptuele augiasstal te reinigen door het opstellen van de Ultieme Definitie die op algemene instemming onder cultureel antropologen zou kunnen rekenen (zie voor een heroïsche poging daartoe Vermeersch 1977). Wat in de culturele antropologie ontbreekt, betoogden zij, is niet een Ultieme Definitie maar een *theorie* die antwoord geeft op de vraag wat verschillen tussen groepen mensen tot *cultuurverschillen* maakt. Alleen wanneer men beschikt over een dergelijke theorie wordt het mogelijk om bepaalde fenomenen te beschrijven als *cultureel* en om de verwarring te voorkomen die ontstaat uit het willekeurig gebruiken van de term cultuur op sterk verschillend schaalniveau (Kroeber en Kluckhohn 1963: 357; cf. Van den Bouwhuysen, Claes en Derde 1995).

omdat zowel cultuur als culturen voortbrengsels zijn van hetzelfde door natuurlijke selectie begunstigde vermogen van organismen om zich aan te passen aan hun locale natuurlijke en sociale omgeving door middel van het leren van en aan groepsgenoten.

De tweede eis waaraan een cultuurcriterium moet voldoen is dat antropocentrisme moet worden vermeden. In § 2.1 schreven wij dat we het woord cultuur in ons alledaagse spraakgebruik in minimaal drie verschillende betekenissen gebruiken, (a) een *humanistische* betekenis en (b) twee *antropologische* betekenissen. Hoe verschillend die betekenissen ook mogen zijn, de etymologie laat er geen twijfel over bestaan dat ze in ieder geval verwijzen naar iets typerend menselijks: het scheppen van kunst, filosofie en wetenschap (a), en het creëren van een specifiek milieu ‘naast’ de natuur (b1 en b2). Dieren, zo hebben wij geleerd, doen dit alles niet.

Maar reserveren wij Westerlingen het vermogen om cultuur te scheppen wellicht op *a priori* gronden voor de mens? En maken wij op die gronden empirisch onderzoek naar cultuurschepping bij niet-mensen verdacht? Ethologen als Frans de Waal wijzen op de weerstand waarop zij – zowel onder wetenschappers als bij het algemene publiek – in het Westen stuiten wanneer zij onderzoeken of (sommige) diersoorten beschikken over als ‘typisch menselijk’ beschouwde vermogens als cultuurschepping of taalvermogen.

Zo bijvoorbeeld werden beweringen over taalvermogens bij mensapen als zo bedreigend ervaren dat er op één internationale conferentie, in 1980, zij het zonder succes, een poging werd gedaan om alle onderzoek naar taal bij dieren te verbieden! Dat doet sterk denken aan het verbod op het onderzoek naar de oorsprong van taal door de Parijse Taalkundige Vereniging in 1866.²⁶

Moeten wij wellicht tot de conclusie komen dat wij Westerlingen op *a priori* gronden de diepe overtuiging hebben dat er een onoverbrugbare kloof *moet* bestaan tussen de mens die zich van de natuur kan losmaken en zich een eigen wereld kan scheppen en het aan zijn *Umwelt* gebonden dier? (Het idee van cultuur bij dieren ontstond niet bij toeval buiten het Westen.) Steeds meer ethologisch onderzoek doet het vermoeden rijzen dat het bestaan van een cultuurgrens tussen

mens en dier, in de zin van (b), inderdaad wel eens een westers *idee-fixe* zou kunnen zijn.²⁷

Het spreekt vanzelf dat het voorgestelde cultuurcriterium niet beperkt mag worden door een *idee-fixe*. Indien het gedrag van (sommige?) niet-leden van de soort *homo sapiens* veel minder instinctief vastligt dan tot nu toe werd aangenomen, en verschillende groepen van dezelfde soort zich verschillend gedragen omdat zij gereedschapsgebruik en andere vormen van kennis en gedrag van andere groepsleden – vaak, maar niet altijd, de vorige generatie – overnemen, dan moet het voorgestelde criterium dit gegeven niet onzichtbaar maken.²⁸ Het moet daarentegen:

- verbieden om op a *priori* gronden, zoals per definitie, het vermogen tot cultuurschepping (b1 en b2) te reserveren voor de mens;
- de vraag met hoeveel diersoorten *homo sapiens* dit vermogen gemeen heeft en de vraag welke verschillen er bestaan tussen de leerprocessen waarop dit vermogen bij de verschillen diersoorten berust, tot problemen maken die alleen door intensief *empirisch* onderzoek kunnen worden bestudeerd;
- in staat stellen te verklaren hoe *homo sapiens* zoveel complexere culturen tot stand heeft kunnen brengen dan zijn naaste verwanten, de bonobo's en chimpansees.ⁱ

Naast de twee tot dusver genoemde eisen (verklarende unificatie en vermijding van antropocentrisme) moet een cultuurcriterium voldoen aan de eis dat het aansluit bij relevante takken van wetenschappelijk onderzoek. In zeer algemene zin gesproken is de basis van cultuurschepping een door natuurlijke selectie begunstigd vermogen van organismen om zich aan te passen aan hun locale natuurlijke en sociale omgeving door middel van het leren van en aan groepsleden.²⁹ De laatste tien jaar is duidelijk geworden dat aan dit vermogen – in ieder geval bij primaten en mensen – een bepaald type neuronen ten grondslag ligt, dat door hun ontdekkers – leden van de Parmezaanse onderzoeksgroep rond Vittorio Gallese en Giacomo Rizzolatti – ‘spiegelneuronen’ is gedoopt.³⁰ Spiegelneuronen zijn hersencellen – die voor-

i Daarnaast moet het in staat stellen het gegeven dat het idee van cultuur bij dieren in Azië niet op noemenswaardige weerstand stuitte maar in het Westen wel, op te nemen in de verzameling *explananda* van de menswetenschap.

komen in verschillende delen van de hersenen, waaronder de premotor cortex – die geactiveerd worden wanneer X (mens of primate) een bepaalde *doelgerichte* beweging uitvoert, maar die ook vuren wanneer X diezelfde doelgerichte beweging *bij een ander* waarneemt.

De onderzoeksgroep van Rizzolatti en Gallese, die neurologisch onderzoek verrichtte bij makaken, ontdekte dat bepaalde hersencellen (in zone F5 van de premotor cortex), die betrokken zijn bij het voorbereiden van een grijpbeweging en die vuren wanneer de aap een bepaalde doelgerichte beweging uitvoert (bijvoorbeeld het grijpen van een pinda), ook vuren wanneer de aap ziet dat *de onderzoeker* een doelgerichte beweging uitvoert (een pinda oppakt).³¹ Uit verder onderzoek bleek dat makaken over tal van spiegelneuronen beschikken, waarmee ze allerlei doelgerichte bewegingen van soortgenoten – maar ook van mensen – in hun kop ‘na-apen’ zonder dit gedrag uit te voeren.

Al vrij snel na deze ontdekking bleek niet alleen dat ook in de menselijke hersenen dit type cellen aanwezig is, maar dat mensen over een veel breder scala van spiegelneuronen beschikken dan apen en dat het menselijk brein een veel groter nabootsingsvermogen vertoont dan dat van andere primaten.³² Mensen blijken veel betere na-apers te zijn dan apen. Het vele neurowetenschappelijke onderzoek dat de afgelopen tien jaar op het gebied van spiegelneuronen is verricht, lijkt Aristoteles’ (384-322) stelling te bevestigen dat de mens het best imiterende wezen in de wereld is en dat hij primair leert via imitatie.

Nabootsing is natuurlijk voor de mens vanaf de kindertijd. Een van de voordelen die de mens boven de lagere dieren heeft is dat hij het best nabootsende wezen ter wereld is en primair leert door middel van nabootsing. En het is eveneens natuurlijk voor alle mensen om behagen te scheppen in nabootsingen.³³

Het woord ‘primair’ heeft hier een dubbele betekenis: (a) imitatie is de eerste manier waarop mensen leren, letterlijk vanaf het moment van hun geboorte³ en (b) imitatie staat aan de basis van de overige menselijke leer vermogens.

i De ontwikkelingspsychologen Andrew Meltzoff en Keith Moore beweren dat hun onderzoek het vermoeden wettigt dat het vermogen om na te bootsen al werkzaam

De meest opmerkelijke conclusie waartoe het onderzoek naar spiegelneuronen tot dusver heeft geleid, is dat deze neuronens ons in staat stellen de *bedoelingen* van het doelgerichte gedrag en de emoties van anderen correct te gissen, *niet* primair, zoals tot nu toe veelal werd aangenomen, via een analyse van perceptuele informatie en expliciete reflectie, maar ‘onmiddellijk’ via simulatie van die handelingen in onze hersenen en ons motorisch apparaat.³⁴ Bij het waarnemen van specifieke, doelgerichte handelingen bij anderen vuren de spiegelneuronen van de waarnemer ook diens met de waargenomen handeling overeenkomende spieren aan. De potentiële beweging ‘in’ de waarnemer wordt pas – via een mechanisme dat nog onvoldoende begrepen wordt – op het niveau van de spieren zelf geïnhibeerd.

Deze nieuwe inzichten vragen om een drastische herziening van de westerse kijk op nabootsing. Volgens de traditionele westerse opvatting, waarin originaliteit geldt als een deugd, is nabootsing niets *meer* dan simpel ‘na-apen’ en als zodanig een relatief kinderlijk en ‘geestloos’ verschijnsel.³⁵ Het thema is dan ook in de huidige wetenschappen van de mens niet populair.¹ Steeds duidelijker wordt echter

is bij zeer jonge kinderen. Het ging in deze onderzoeken om baby's met een gemiddelde leeftijd van 32 uur; de jongste was slechts 42 minuten oud (Meltzoff en Moore 1977; 1983; 1989). Ook zou gebleken zijn dat zeer jonge kinderen (van 18 maanden oud) in staat zijn om de bedoeling van doelgerichte bewegingen te begrijpen (Meltzoff 2002; Meltzoff en Decety 2003). Deze bevindingen weerspreken Piagets stelling dat nabootsing pas mogelijk is nadat een elementaire vorm van symbolische representatie zich heeft ontwikkeld (vanaf het tweede levensjaar). Iacoboni 2008: 46: “De school van Piaget stelde impliciet dat baby's leren imiteren, maar de gegevens van Meltzoff leken erop te duiden dat baby's in feite leren door te *imiteren*.”

- i Een gunstige uitzondering is het werk van Merlin Donald (1991), dat aan de orde komt in § 2.4. Ook de Franse filosoof René Girard (1986; 1987) heeft nabootsing (*mimesis*) als cruciale factor aangewezen in de ontwikkeling van de menselijke cultuur. Op basis van zijn analyse van literaire teksten, concludeerde ook Girard dat het bij nabootsing niet gaat om simpele imitatie, maar om het begrijpen en nabootsen van de intenties – met name de verlangens – van de ander. Omdat het menselijk verlangen altijd uitgaat naar datgene wat anderen verlangen – Girard spreekt van ‘mimetisch verlangen’ – is volgens deze redenering het vermogen tot nabootsing tegelijkertijd de basis van rivaliteit en geweld, die in Girards visie dus structureel met cultuurschepping verweven zijn.

dat het vermogen tot nabootsing bij volwassenen een nog grotere rol speelt dan bij kleine kinderen en dat dit vermogen aan de basis ligt van het menselijk vermogen tot empathie en het aangaan van sociale relaties³⁶ (en mogelijk ook van ons taalvermogen³⁷ en onze verdere cognitieve ontplooiing³⁸). (N.B. Met de term ‘cognitief’ verwijzen wij naar *alle* mogelijke vormen van kennis en kunde, die door *alle* culturen zijn voortgebracht en dus niet alleen naar kennis uitgedrukt in ware proposities, of in termen afkomstig van Gilbert Ryle, dus ook naar *weten-hoe* en niet alleen naar *weten-dat*.)

In de voorgaande paragrafen hebben wij de voorwaarden geformuleerd waaraan een cultuurcriterium moet voldoen:

1. verklarende unificatie van cultuurschepping en cultuurverschillen;
2. geen antropomorfisme;
3. aansluiting bij relevante takken van wetenschappelijk onderzoek.

In het vervolg van deze sectie formuleren wij een dergelijk criterium, op basis waarvan wij kunnen besluiten of een verzameling gedragingen van levende wezens een *cultuur* vormt.

2.4 Cultuur als cognitieve habitat

Hoe heeft *homo sapiens* culturen tot stand kunnen brengen die vele malen complexer zijn dan die van zijn naaste verwanten, de bonobo's en chimpansees? Michael Tomasello heeft er in *The Cultural Origins of Human Cognition* (1999) op gewezen dat deze vraag een theoretisch probleem oplevert, omdat zij niet kan worden beantwoord in termen van de normale biologische evolutiemechanismen: genetische variatie en selectie. Tomasello herinnert eraan dat de evolutielijnen van de voorouders van *homo sapiens* en die van chimpansees en bonobo's zes miljoen jaar geleden uiteengingen, en dat gedurende de daarop volgende vier miljoen jaar voor wat betreft de cognitieve ontwikkelingen die zich in beide evolutielijnen voltrokken, geen grote verschillen geconstateerd kunnen worden. Met de ontwikkeling van de eerste *hominiden*, twee miljoen jaar geleden, begonnen zich geleidelijk de eerste cognitieve verschillen te ontwikkelen, maar pas met de komst van *homo sapiens* (250.000 jaar geleden) traden er dramatische veranderingen op in de ontwikkeling van de cognitieve vaardigheden van deze soort. In een, evolutionair gesproken, onwaarschijnlijk korte tijd

begon *homo sapiens* werktuigen, symbolische communicatie- en representatiesystemen en sociale organisatievormen en instituties tot stand te brengen, waarvan de verdere ontwikkeling zou leiden tot onze hedendaagse beschavingen.

Een periode van 250.000 jaar – of zelfs van twee of zes miljoen jaar – is te kort om deze ‘evolutionaire spurt’ te verklaren in termen van genetische variatie en selectie van de cognitieve vermogens die voor deze ontwikkelingen vereist zijn. We zitten hier dus met een tijdsprobleem, concludeert Tomasello.³⁹

Er bestaat slechts één oplossing voor deze puzzel. Dat wil zeggen: er bestaat slechts één bekend biologisch mechanisme dat dit type veranderingen kan bewerkstelligen in zo’n korte tijd (...). Dit biologische mechanisme is sociale of culturele overdracht, *die in een veel kortere tijdsperiode werkt dan organische evolutie*. Grof gezegd is culturele overdracht een tamelijk gewoon evolutionair proces dat individuele organismen in staat stelt veel tijd, moeite en niet te vergeten risico’s te besparen door gebruik te maken van de kennis en vaardigheden van soortgenoten (curisivering toegevoegd).⁴⁰

Deze oplossing vereist dat wij de cognitieve ontwikkeling van *homo sapiens* bestuderen op drie tijdschalen:⁴¹

1. *fylogenetische* tijd: de traagheid waarmee evolutieprocessen zich voltrekken;
2. *historische* tijd: de tijd waarin cultuurschepping plaatsvindt;
3. *ontogenetische* tijd: de tijd waarin het individuele organisme zich ontwikkelt.

De kern van Tomasello’s hypothese is dat de exponentiële cognitieve ontwikkeling van *homo sapiens* kan worden verklaard vanuit een enkel biologisch mechanisme, dat de mens in staat stelde om ontdekkingen van vindingrijke soortgenoten niet alleen te imiteren, maar deze ook ‘vast te leggen’ en in de loop van de tijd aan te passen aan andere omstandigheden. *Dat* doen andere diersoorten, voor zover wij nu weten, niet. Mensen beschikken over het vermogen hun cognitieve hulpbronnen – ook door de tijd heen – bijeen te voegen; dit maakt *cumulative* culturele ontwikkeling mogelijk.⁴² (Tomasello spreekt van het *ratchet effect*: het vermogen om door soortgenoten ontwikkelde kennis

vast te houden werkt als een ‘pal’ die terugval in ontwikkeling voorkomt.)⁴³

Het biologisch mechanisme dat deze cumulatieve culturele ontwikkeling mogelijk maakt, is het – ook in het onderzoek naar spiegelneuronen sterk naar voren tredende – vermogen van *homo sapiens* om zich met soortgenoten te kunnen identificeren en de *bedoeling* van door hen vervaardigde artefacten te kennen. Mensen kunnen vindingen van soortgenoten daardoor overnemen, ook als deze soortgenoten in ruimte en tijd van hen gescheiden zijn. In dit vermogen tot identificatie met soortgenoten onderscheidt Tomasello twee componenten:

1. het vermogen om soortgenoten te begrijpen als intentionele wezens ‘zoals ikzelf’;⁴¹
2. het vermogen om bij soortgenoten communicatieve bedoelingen te begrijpen in situaties waarin sprake is van een gezamenlijk aandachtsveld (*joint attention*).⁴⁴

(Ad 1) Het vermogen om soortgenoten te begrijpen als intentionele wezens ‘zoals ikzelf’ stelt mensen in staat zich in de ‘intentionele ruimte’ van soortgenoten te verplaatsen⁴⁵ en niet alleen *van* hen maar ook *door* hen te leren.⁴⁶

(Ad 2) Het vermogen om in situaties van gezamenlijke aandacht (bijvoorbeeld het observeren van een prooi) communicatieve bedoelingen vast te stellen bij andere leden van de groep, maakt gecoördi-

i Onder ‘intentioneel’ verstaat Tomasello: gericht op een doel (73). Mensen zijn in staat het gedrag van soortgenoten te begrijpen als doelgericht omdat zij zich in de bedoelingen van de ander kunnen verplaatsen (68). Dit zich-verplaatsen-in-de-ander vereist niet noodzakelijk een proces van conceptualisering van mentale inhouden; zelfs zeer jonge kinderen van 1- 2 jaar oud geven immers al blijk van dit vermogen (75-76). Het gaat bij deze kinderen veeleer om een besef dat de ander is ‘als ik’ en van simulatie van diens gedrag ‘in mijzelf’(70). Als het kind een jaar of vier is, ontwikkelt het ook het vermogen om de ander niet slechts als een *intentioneel* maar ook als een *mentaal* wezen te zien. Nu is het in staat te begrijpen dat het gedrag van de ander ook kan voortkomen uit het feit dat deze *foutieve* opvattingen over de werkelijkheid kan hebben. Tomasello ontkent dat het ‘slagen’ voor de *false belief test* een goed criterium is om vast te stellen of het kind de bedoelingen van de ander begrijpt. Volgens hem ontwikkelt het kind het vermogen om de ander als intentioneel wezen te zien *voordat* het in staat is de ander als mentaal wezen te zien. Dit laatste is wat de *false belief test* onderzoekt (176-178).

neerd optreden mogelijk, alsook specialisatie binnen de groep (met bijvoorbeeld een rolverdeling tussen spoorzoekers, drijvers en doders). Tot zover Tomasello.

Tomasello's hypothese doortrekkend, veronderstellen wij dat het in fylogenetische tijd geselecteerde vermogen tot leren van en door soortgenoten altijd zijn ontogenetische toepassing vindt in specifieke omstandigheden, waarin *homo sapiens* moet overleven en waaraan hij zich lerend moet aanpassen. Wij zullen deze specifieke omstandigheden aanduiden als 'ontogenetische niche'. Wij gaan er van uit dat door de wijze waarop *homo sapiens* zich in historische tijd tot deze ontogenetische niche leert verhouden een 'cognitieve habitat' ontstaat, waarbinnen de cognitieve ontogenese van *homo sapiens* plaatsvindt. *Homo sapiens* is schepper van cultuur (b1) doordat hij dergelijke ontogenetische niches lerend omvormt tot cognitieve habitates. Omdat deze cognitieve habitates, die zich in historische tijd onder invloed van lokale omstandigheden ontwikkelen, *een specifieke samenhang en dynamiek* gaan vertonen, is de mens ook schepper van culturen (b2), die wij zullen aanduiden als *cultuurtypen*.

Voor de duidelijkheid volgt hier een overzicht van de begrippen die wij dusver hebben ingevoerd:

generieke termen	specifieke termen
ontogenetische niche cultuur	cognitieve habitat cultuurtype

De benadering van cultuur als het lerend structureren van een ontogenetische niche tot een cognitieve habitat is een eerste stap in de formulering van het door ons gezochte cultuurcriterium. Aan Eis 2 (het vermijden van antropomorfisme) kan met deze benadering worden voldaan omdat ook voor andere wezens dan *homo sapiens* de relatie kan worden bestudeerd tussen ontogenetische niche en (eventuele) cultuurschepping. Ook biedt deze benadering de mogelijkheid om aan te sluiten bij relevante takken van wetenschappelijk onderzoek (Eis 3). Te denken valt aan onderzoek op het gebied van de

evolutionaire biologie, de evolutionaire psychologie en de neurowetenschappen. Maar voor wat betreft Eis 1 (verklarende unificatie van cultuurschepping als generiek verschijnsel en het scheppen van *verschillende* culturen) biedt de benadering van cultuur als het lerend structureren van een cognitieve habitat ons te weinig houvast. Wij zouden willen weten hoe de samenhang en dynamiek er uitziet die ‘cognitieve habitat’ tot *deze specifieke cognitieve habitat* maakt. Het is immers de aard van deze samenhang en dynamiek die cultuurtypen van elkaar doet verschillen.

Wij moeten hier voorzichtig te werk gaan. Wij zijn op zoek naar de samenhang en dynamiek die cognitieve habitates hun specifieke kenmerken verlenen, maar het mag niet zo zijn dat wij de aard van de samenhang en dynamiek die een *bepaald* cultuurtype zijn specifieke karakter verleent, aanzien voor de aard en dynamiek die *alle* cultuurtypen hun specifieke kenmerken verlenen. Hoe gemakkelijk en ongemerkt een dergelijke verwarring optreedt, willen wij toelichten aan de hand van een voorbeeld, dat wij ontlenen aan de reconstructie die psycholoog Merlin Donald in *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* (1991) geeft van de cognitieve evolutie van de mens.

2.5 Merlin Donald en het menselijk denken

Evenals Tomasello neemt Donald het door de natuurlijke selectie begunstigde vermogen tot *leren* van groepsgenoten als uitgangspunt van zijn reconstructie en benadrukt ook hij dat cultuurschepping door de hominiden in de loop van de evolutie een exponentiële ontwikkeling kon doormaken doordat, vanaf een zeker moment in hun evolutie, hominiden manieren hebben gevonden om vindingen van inventieve soortgenoten niet alleen te imiteren, maar om deze ook ‘vast te leggen’ in representatiesystemen. Donald beschrijft de steeds complexer wordende cumulatieve wisselwerking tussen fysieke, cognitieve en sociale evolutie van *homo erectus* en *homo sapiens* in termen van een drietal op elkaar voortbouwende representatiesystemen. Deze worden onderscheiden op grond van het daarin dominante representatiemedium en de met dit medium samenhangende wijze van leren, kennisopslag en kennisoverdracht. Dit leidt tot het volgende ontwikkelingschema:

cultuurtype	mimetisch	mythisch	theoretisch
dominant representatiemedium	gebaren, mime	gesproken taal	schrift
kennisopslag	ritueel, spel, gewoonten	mythen	Externe symbolische opslagsystemen

De originaliteit van Donalds reconstructie ligt in de nadruk die er in wordt gelegd op *mimetische cultuur*, als ontbrekende schakel in de cognitieve evolutie van primaten naar mens. *Homo erectus* – drager van deze cultuur – ontwikkelde werktuigen, verspreidde zich over een groot deel van de Euraziatische landmassa, paste zich aan uiteenlopende klimaatsoorten aan en ontwikkelde in de meest letterlijke zin *samenlevingsvormen*: groepen waarbinnen samenwerking en sociale coördinatie cruciaal waren voor het overleven van de soort. Evenals Tomasello zoekt Donald de basis van deze ontwikkeling in het vermogen tot *mimesis*: het vermogen om doelgericht gedrag van anderen te begrijpen en na te bootsen (al plaatst hij de ontwikkeling van dit vermogen eerder in de tijd dan Tomasello, namelijk bij *homo erectus*). *Mimesis* maakte het mogelijk patronen van gedifferentieerd en gespecialiseerd groepsgegedrag te ontwikkelen, ‘op te slaan’ en door te geven via gewoonten, rituelen en spel.

Met deze nadruk op *mimesis* – vijf jaar voor de ontdekking van spiegelneuronen – doet Donald recht aan de cruciale rol die nabootsing volgens recente inzichten speelt in het ontstaan van cultuur. Ook benadrukt hij de belangrijke rol die *mimesis* in het menselijke leren is *blijven* spelen: het merendeel van het menselijk leren vindt volgens hem mimetisch plaats.

Donald volgt in de rest van zijn verhaal de gangbare westerse visie op de cognitieve evolutie van de mens. Een ‘grote sprong voorwaarts’ in de menselijke evolutie – door *homo sapiens* – werd mogelijk gemaakt, aldus Donald, door de uitvinding van externe opslagsystemen van symbolen: afbeeldingen, schrifttekens, getallen. De opslag van kennis in externe systemen bracht een verschuiving teweeg van de noodzaak om kennis van buiten te leren naar de noodzaak om opgeslagen kennis te kunnen terugvinden. Het werd mogelijk de beperkingen van

het menselijk ‘werkgeheugen’ in denkprocessen te boven te komen door het gebruik van externe geheugens.ⁱ De opgeslagen kennis kon nu ook worden gesystematiseerd en kritisch onderzocht.⁴⁷ Er ontwikkelde zich een ‘theoretische houding’ – voor het eerst in Griekenland rond 700 BCE – en in deze houding, concludeert Donald, *kwam het menselijk denken tot zichzelf*.⁴⁸

Donald doet erg zijn best om de, onder andere door het werk van de Britse antropoloog Jack Goody populair geworden opvatting te vermijden, dat de overgang van orale cultuur naar schriftcultuur – in het bijzonder de uitvinding van het alfabet – de cruciale factor was in de ontwikkeling van een theoretische houding.ⁱⁱ Maar hij komt toch niet onder de conclusie uit dat een combinatie van het schrift met “andere symbolische media”, plus een mysterieuze factor X, die lijkt neer te komen op ‘het Griekse mirakel’, een *theoretische beschaving* hebben doen ontstaan.

Het oude Griekenland van ongeveer 700 BCE was zonder twijfel de geboorteplaats van *theoretische beschaving*. In Griekenland *kwam het menselijk*

- i De ontwikkeling van externe opslagsystemen van symbolen betekende een merkwuurige ‘mutatie’ in de menselijke evolutie. In de hersenen van *homo sapiens* hebben zich sinds zijn ontstaan geen anatomische veranderingen voltrokken; de evolutie van de menselijke cognitie viel vanaf dat ‘moment’ samen met de ontwikkeling van externe opslagsystemen van symbolen. Technische variatie ging zodoende de rol van natuurlijke variatie als selectiemechanisme overnemen. De mens, concludeert Jos de Mul (2002: 228; 259), is van meet af aan een cyborg geweest, “een wezen dat uit zowel organisch materiaal als uit technologische toevoegingen bestaat”. De cruciale vraag die deze conclusie oproept is hoe *bepalend* deze technologische ‘toevoegingen’ voor de cognitieve ontwikkeling van de mens zijn geweest.
- ii Goody probeert in *The Domestication of the Savage Mind* (1977) de these te vermijden dat alfabetisering ‘vanzelf’ tot een theoretische attitude leidt (zie bijvoorbeeld p. 37; cf. ook Goody 1968: 237). Wij zijn het echter met Jonathan Parry eens dat het Goody om *meer* gaat dan om de triviale vaststelling dat alfabetisering een noodzakelijke voorwaarde was voor de ontwikkeling van een theoretische attitude. De Neolithische Revolutie, zegt Parry gevat, was een noodzakelijke voorwaarde voor de Industriële Revolutie, maar een dergelijke vaststelling is niet erg informatief. Om een dergelijke stelling gaat het Goody dan ook niet. In feite wil hij toch beweren dat, *tenzij sterke sociaal-economische factoren dit verhinderen*, alfabetisering leidt tot een theoretische houding (Parry 1985: 202).

denken plotseling tot zichzelf op een aantal terreinen tegelijkertijd: filosofie, wiskunde, biologie en geografie, om er maar een paar te noemen. Vanaf die tijd vond er een gestage groei plaats van theoretische ontwikkeling (...). De cruciale ontdekking die de Grieken deden lijkt een combinatie-strategie te zijn, een specifieke benadering van het denken, die we de theoretische attitude kunnen noemen.⁴⁹ (cursivering toegevoegd)

In deze passage vat Donald de evolutie van de menselijke cognitie op als een cumulatieve ontwikkeling die in de alfabetische schriftcultuur en de daaruit voortkomende ‘theoretische cultuur’ haar (voorlopige?) hoogtepunt heeft bereikt. Het feit echter dat in het antieke Griekenland allerlei theoretische activiteiten ontstonden, wil nog niet zeggen:

1. dat hiermee een *theoretische beschaving* ontstond;
2. dat hiermee *het menselijk denken* tot zichzelf kwam. (Wij maken uit deze Hegeliaans aandoende uitdrukking op dat Donald in het theoretisch denken de ‘volwassen vorm’ van menselijk denken ziet.)

Voor wat betreft punt 1: de maatschappelijk gesproken vrij geïsoleerde theoretische activiteiten leidden in het antieke Griekenland niet tot het ontstaan van een cognitieve habitat waarvan de specifieke samenhang en dynamiek een voor die cultuur kenmerkende ‘theoretische attitude’ genereerde. Dat wil in het kader van de hier gehanteerde terminologie zeggen: ze leidden niet tot een theoretisch *cultuurtype*. (Dit argument worden verder uitgewerkt in Hoofdstuk 4, § 4.1 en § 4.2).

Met zijn opmerking dat met het ontstaan van een theoretisch cultuurtype *het menselijk denken* tot zichzelf kwam, geeft Donald een fraai voorbeeld van de door Sloterdijk gesignaleerde “hyperactiviteit”, waarmee interessant materiaal “haastig op met geweld getrokken lijnen (wordt) gemonteerd” (Hoofdstuk 1, § 1.1).ⁱ Donald haalt in zijn reconstructie twee zaken door elkaar:

i Donalds reconstructie moge van toepassing zijn op de ontwikkeling van een specifieke cognitieve habitat, zij is dat niet op de ontwikkeling van ‘het menselijk denken’; zij gaat bijvoorbeeld niet op voor het traditionele India (zie Parry 1985 voor een studie van Brahmaanse ritualisten in Benares). Daar ontstonden, zoals filosoof en sanskritist Frits Staal (1986) heeft laten zien, *geheel binnen de context van de orale traditie*, twee theoretische systemen: dat van het ritueel, en de grammatica van Pāṇini (plm. 560 - plm. 460 BCE). Een reconstructie die in de alfabetische schriftcul-

1. De samenhang en dynamiek van een *specifieke* cognitieve habitat (*in casu*: de monotheïstische).
2. De samenhang en dynamiek van *alle* cognitieve habitates waarbinnen de menselijke cognitieve ontwikkeling plaatsvindt.

Wij zullen in de komende hoofdstukken de stelling verdedigen dat de specifieke cognitieve habitat waarbinnen pogingen werden ondernomen om een menswetenschap tot stand te brengen *wel* als een ‘theoretisch cultuurtype’ kan worden gekarakteriseerd (al zullen wij niet spreken van een ‘theoretisch’ maar van een ‘exegetisch cultuurtype’). Binnen dit cultuurtype vervullen theoretische activiteiten een rol die specifiek is voor *dit* cultuurtype. Ook zullen wij laten zien dat, en waarom, dit exegetische cultuurtype zichzelf als *universele* cultuur beschouwt. (In Hoofdstuk 2, § 2.3 zullen wij dit de Universaliteitsclaim van dit cultuurtype noemen.) Donald valt ten prooi aan de door Sloterdijk gesignaleerde ‘hyperactiviteit’ wanneer hij impliciet een beroep doet op deze Universaliteitsclaim door voor ‘vanzelfsprekend’ te houden dat de specificerende rol die theoretische activiteiten binnen het exegetische cultuurtype spelen een kenmerk is van *alle* cultuurtypen. *Quid non*.

Het bestaan van theoretische activiteiten is geen *explanans* als we willen verklaren waarom er een theoretisch *cultuurtype* ontstond. De

tuur en de *daaruit voortkomende* ‘theoretische cultuur’ het hoogtepunt van ‘het menselijk denken’ ziet, moet fenomenen als door Staal aangewezen hetzij ontken-
nen – dat is wat de meeste westerse menswetenschappers, met uitzondering van de
Duitse oriëntalist Max Müller (1823-1900) hebben gedaan (Staal 1986: 34-35) –
hetzij als inferieur afdoen. Cultuurverschillen kunnen in het kader van een dergelijke
reconstructie in principe op twee manieren worden verklaard: (i) in termen
van verschillen in ontwikkelingsniveau of (ii) in termen van verschillen binnen één
ontwikkelingsniveau. In het eerste geval worden bijvoorbeeld schriftloze samenlevingen
als minder ontwikkeld gezien dan schriftbezittende, en binnen deze laatste
groep worden samenlevingen met hiërogliefenschrift dan weer als minder gesofisticeerd
gezien dan samenlevingen met alfabetisch schrift. In het tweede geval worden
verschillen binnen bijvoorbeeld schriftbezittende samenlevingen verklaard vanuit
sociaal-economische factoren. In beide gevallen worden verschillen benoemd vanuit
een schema dat de ontwikkeling van een *specifieke* cognitieve habitat opvat als de
ontwikkeling van ‘het menselijk denken’.

vraag onder welke omstandigheden het bestaan van theoretische activiteiten tot een theoretisch *cultuurtype* leidt, is een *empirisch* probleem.

Donald maakt aannemelijk dat de cognitieve evolutie van de hominiden samenhangt met de ontwikkeling van verschillende vormen van leren, kennisoverdracht (via gebaren, mime, taal, schrift) en kennisopslag (door middel van rituelen, gewoonten, mythes, externe symbolische systemen). Er bestaat echter geen goede reden om met Donald *a priori* aan te nemen dat, naarmate het aantal opslagsystemen en wijzen van leren toenam, de *combinatie* van die mogelijkheden overal ter wereld hetzelfde patroon is gaan vertonen. Het lijkt niet onredelijk om met de Franse cultureel-anthropoloog en filosoof Claude Lévi-Strauss te veronderstellen dat de specifieke combinatie van kennisoverdracht en leren per specifieke cognitieve habitat (dat wil zeggen per cultuurtype) zal verschillen.

Ieder pasgeboren kind draagt in embryonale vorm alle menselijke mogelijkheden in zich, maar iedere cultuur (...) ontwikkelt daar slechts enkele van. Ieder pasgeboren kind is voorzien (...) van alle middelen die de mens ter beschikking staan om zijn verhouding tot de wereld en tot zijn medemensen te bepalen. (...) (Iedere cultuur) vertegenwoordigt een keus, die de groep oplegt en voortzet.⁵⁰

Het cultuurcriterium waarnaar wij op zoek zijn, moet ons in staat stellen de verschillende specifieke cognitieve habitates van elkaar te onderscheiden. Lévi-Strauss' opmerking bevat de waardevolle suggestie dat dit mogelijk is op basis van de 'keus' die zij maken uit het 'algemeen fonds' van menselijke leermogelijkheden. Hoe kunnen wij een dergelijke keus toegankelijk maken voor empirisch onderzoek, dat niet op voorhand gedoemd is uit te lopen op voorbarige "montage" op "met geweld getrokken lijnen"? Een interessant voorstel vinden wij in het boek '*The Heathen in His Blindness...: Asia, the West & the Dynamic of Religion* (1994) van de filosoof S.N. Balagangadhara.⁵¹

2.6 Culturen als configuraties van leren

Evenals Tomasello⁵² benadrukt Balagangadhara dat het in processen van kennisoverdracht niet alleen gaat om *wat* wordt overgedragen. Wanneer kennis wordt overgedragen, wordt in dit leerproces ook –

impliciet of expliciet – een belangrijke meta-boodschap meegegeven, die vertelt *hoe* geleerd moet worden. Laten wij deze meta-boodschap ‘meta-leren’ noemen. De originaliteit van Balagangadhara’s voorstel bestaat erin dat de nadruk hierin niet – zoals in de literatuur gebruikelijk is – wordt gelegd op de *inhouden* die worden overgedragen, maar dat *meta-leren* de centrale parameter wordt voor het onderscheiden van cultuurverschillen. Dit levert een beter criterium op voor het onderscheiden van cultuurverschillen (b2) dan wanneer men zich op inhouden concentreert. Inhouds krijgen immers een geheel andere betekenis en functie, afhankelijk van de wijze waarop men er binnen een specifieke cognitieve habitat mee leert omgaan.

In Balagangadhara’s voorstel komt een cultuurtype tot stand wanneer een specifieke *configuratie van leren en meta-leren* ontstaat. Dat wil zeggen: een cultuurtype komt tot stand:

- wanneer uit het repertoire van vermogens om te leren waarover *homo sapiens* van nature beschikt, een enkele wijze van leren de *belangrijkste en meest gewaardeerde wijze* wordt;
- wanneer vervolgens deze belangrijkste en meest gewaardeerde wijze van leren de overige wijzen van leren gaat overheersen (waarbij die overige wijzen van leren in de configuratie in subdominante vorm aanwezig blijven, en zo veel mogelijk als *afgeleide van* of als *gemodelleerd naar* de dominante wijze van leren worden opgevat).

Ter verduidelijking van het begrip configuratie van leren een voorbeeld.

Stel er bestaat een cultuurtype waarin ‘theoretisch leren’ de belangrijkste en meest gewaardeerde wijze van leren is. Dit betekent *niet* dat er in dit veronderstelde cultuurtype geen andere vormen van leren (bijvoorbeeld praktisch leren, of nabootsing) zouden bestaan. Het betekent *wel* dat in dit cultuurtype praktisch leren zoveel mogelijk hetzij als afgeleide van theoretisch leren, hetzij als een ‘mindere’ vorm van leren zal worden beschouwd. Zo zal in dit denkbeeldige cultuurtype techniek in de eerste plaats worden gezien als een vorm van *toegepaste wetenschap* (waarbij het feit dat techniek honderdduizenden jaren ouder is dan wetenschap zal worden genegeerd). In het technisch onderwijs zal sterk de nadruk worden gelegd op de theorie ‘achter’ de techniek en zullen leerlingen die tekort schieten in theoretische be-

gaafdheid, ondanks het feit dat zij een technische beroepsopleiding volgen, snel ‘uit de boot vallen’. Er zal zich in dit cultuurtype een specifieke vorm van creativiteit ontwikkelen, waarin het door Tomasello beschreven vermogen van *homo sapiens* om de wereld in intentionele en causale termen te begrijpen, wordt uitgebouwd tot een cognitieve houding die erop gericht is dit begrip te systematiseren in verklarende theorieën over de krachten ‘achter’ de wereld.ⁱ In het algemeen zal men in dit veronderstelde cultuurtype kennis primair opvatten als kennis die kan worden geconceptualiseerd en geformaliseerd, en zal men cultuuroverdracht primair opvatten als het overdragen van dit type kennis, te weten propositionele kennis, weten-*dat*. Dit voorbeeld zou verder kunnen worden ontwikkeld, maar als eerste, vluchtige verduidelijking van het begrip ‘configuratie van leren’ moet het volstaan.

In Balagangadhara’s voorstel is het dus de aanwezigheid van een configuratie van leerprocessen en meta-leerprocessen die een cultuurtype constitueert. De producten van een dergelijke configuratie van leren zijn cultuurspecifieke kennis en een cultuurspecifieke wijze van kennisopslag. (Om misverstanden te voorkomen zij benadrukt dat hiermee *niet* gezegd is dat cultuurspecifieke kennis die in een bepaalde cultuur is *ontstaan* niet door andere culturen kan worden overgenomen. Mensen zijn immers in staat hun culturele hulpbronnen bijeen te voegen. Deze overname moet echter niet worden opgevat als een simpel kopieerproces. Een betere metafoor is wellicht het ‘enten’

- i Volgens Tomasello (1999: 19-25) begrijpen mensen de wereld in causale en intentionele termen en doen niet-menselijke primaten dit niet. Een dergelijk begrip vereist (a) begrip van *antecedens-consequens* relaties tussen gebeurtenissen waarin ‘ikzelf niet betrokken ben (dit begrip hebben niet-menselijke primaten ook) en (b) begrip van de veroorzakende kracht ‘achter’ de *antecedens-consequens* relatie (dit omvat begrip van het feit dat een andere *antecedens* dezelfde *consequens* kan oproepen; een dergelijk begrip missen niet-menselijke primaten). Tomasello zoekt het evolutionaire voordeel van het uniek-menselijke vermogen om gebeurtenissen te begrijpen in termen van veroorzakende, intentionele en causale krachten in het feit dat dit vermogen het individu in staat stelt het gedrag van soortgenoten te voorspellen en te verklaren. Dit vermogen heeft zich vervolgens ontwikkeld tot het vermogen om niet slechts het gedrag van soortgenoten maar ook dat van objecten te kunnen voorspellen en verklaren.

van een product uit de ene configuratie van leren op de andere. Hoe dit ‘entproces’ *in concreto* plaatsvindt is afhankelijk van de betrokken configuraties. Dit betreft een empirische vraag.)

2.6.1 Configuratie van leren als cultuurcriterium

In § 2.4 hebben wij vastgesteld dat de benadering van cultuur als cognitieve habitat de eerste stap betekent in de formulering van het door ons gezochte cultuurcriterium. Wij stelden ook vast dat dit criterium ons niet slechts in staat moet stellen om cultuur (b1) te herkennen; het moet ons ook in staat stellen culturen (b2) te onderscheiden. Balagangadhara’s voorstel om cultuur te benaderen als configuratie van leren voldoet aan beide eisen, en daarmee aan onze Eis 1.

Wanneer wij zijn voorstel hier overnemen, betekent dit dat wij er op methodische gronden voor kiezen om uiterst complexe verschijnselen als cultuur en cultuurverschillen vanuit een enkel perspectief te bekijken. Het spreekt vanzelf dat daardoor bepaalde aspecten sterk naar voren zullen komen en dat andere naar de achtergrond verdwijnen. Wanneer wij in de volgende hoofdstukken termen zullen gebruiken als ‘monotheïstisch cultuurtype’, of ‘christelijke cultuur’, zijn wij ons er van bewust dat wij met die termen verwijzen naar zeer complexe weefsels, waarvan wij in onze beschrijving slechts een beperkt aantal ‘draden’ zullen volgen. Het onvermijdelijke verlies van volledigheid dat het gevolg is van de keus van dit specifieke perspectief, moet worden gecompenseerd door de wijsheid van het panorama dat deze methodische keus oplevert, en de inzichten die het panorama ons biedt. De ‘draden’ waarop wij ons zullen concentreren door culturen te benaderen als configuraties van leren, zullen ons een blik gunnen op de dynamiek van een specifiek cultuurtype – het monotheïstische – die het ontstaan van een succesrijke natuurwetenschap mogelijk maakte, doch het ontstaan van een even succesrijke menswetenschap belemmerde. En zij zullen ons in staat stellen antwoord te geven op de drie ‘Sloterdijk-vragen’ die wij formuleerden in § 1.1 van dit hoofdstuk.

Nu zullen wij het concept ‘configuratie van leren’ nader beschouwen.

2.6.2 Configuratie van leren als bron van mogelijkheden en beperkingen

Zoals vermeld in het Voorwoord hebben psychologen van de Universiteit van Michigan onder leiding van Richard Nisbett recentelijk vastgesteld dat Oost-Aziaten letterlijk op een andere manier naar de wereld *kijken* dan Westerlingen.⁵³ De onderzoekers volgden de oogbewegingen van hun proefpersonen terwijl dezen naar foto's keken. Westerse studenten keken vooral naar het object dat centraal stond op de foto, terwijl de Oost-Aziaten veel meer oog bleken te hebben voor de relatie van objecten met hun achtergrond en zelfs moeite hadden om te zich te concentreren op afzonderlijke objecten, los van die achtergrond.⁵⁴ Dit soort verschillen komt volgens Nisbett in zijn boek *The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently... and Why?* (2004) ook tot uitdrukking in de taalkundige ontwikkeling. Westerse kinderen leren eerder zelfstandige naamwoorden te onthouden dan Oost-Aziatische kinderen, die veel eerder werkwoorden leren die gebruikt worden om verbanden tussen objecten of tussen subjecten en objecten aan te geven. In het algemeen, zegt Nisbett, hebben Westerlingen de neiging zaken te ontleden en te analyseren. Voor hen bestaat de wereld uit afzonderlijke, nauwelijks met elkaar verbonden objecten.⁵⁵ Hun doel is die afzonderlijke objecten in categorieën te plaatsen en regels vast te stellen op basis waarvan dat gedaan kan worden. Oost-Aziaten bezien objecten veel meer in relatie tot een omringend krachtenveld.ⁱ Voor hen bestaat de wereld uit 'vloeiende' componenten die met het hen omringende krachtenveld in een bepaalde relatie staan en met dat veld 'resoneren'.⁵⁶ Oost-Aziatische talen zijn sterk contextueel, in de zin dat woorden (of fonemen) vaak meerdere betekenissen hebben en uitsluitend vanuit hun context kunnen worden begrepen. Wanneer Oost-Aziatische kinderen hun taal leren, is de meta-boodschap die zij daarbij krijgen dat

i Kaiping Peng en Eric Knowles (2003) vonden deze verschillen in zienswijze terug in de manier waarop Amerikaanse en Chinese proefpersonen (zonder formele kennis van de natuurkunde) verschillende nadruk legden in hun verklaring van fysische gebeurtenissen, respectievelijk op eigenschappen van de objecten zelf (bijvoorbeeld gewicht) en op contextuele factoren (bijvoorbeeld aantrekkingskracht).

zaken altijd moeten worden begrepen vanuit een grotere samenhang waarmee zij zijn verweven en waarmee zij veranderen, en niet vanuit de vaststaande eigenschappen van afzonderlijke objecten.⁵⁷ Deze grotere samenhang, zegt Thomas Kasulis, wordt in Azië opgevat als “een organische realiteit die zichzelf transformeert volgens het ritme van zijn eigen noodzaak”.⁵⁸ Nisbett laat aan de hand van talrijke onderzoeksresultaten zien dat deze en soortgelijke elkaar versterkende verschillen doorwerken in de wijze waarop Westerlingen en Oost-Aziaten de wereld waarnemen, ervaren en zich in de wereld leren gedragen.⁵⁹

Kennelijk leren Westerlingen en Oost-Aziaten tijdens hun enculturatieⁱ tot competente leden van hun samenlevingen om hun evolutionair verworven vermogens tot leren *op een specifieke wijze* te organiseren. De psychologe Joan Miller onderzocht groepen Amerikaanse en Indiase kinderen van 8, 11 en 15 jaar oud en kwam tot de conclusie dat de verklaringen die jonge kinderen uit verschillende culturen van het gedrag van mensen geven veel minder van elkaar verschillen dan bij oudere kinderen het geval is.⁶⁰ Ook psychologe Angeline Lillard kwam op basis van het vergelijken van cultureel-antropologische onderzoeken tot de conclusie dat de sociale cognitie van kleine kinderen in uiteenlopende culturen sterk overeenkomt (zij zijn, bijvoorbeeld, allen goed in het begrijpen van een aantal voor de dagelijkse omgang fundamentele intenties en mentale toestanden van anderen).⁶¹ Pas in de loop van hun enculturatie gaan er grote verschillen optreden in de verklaringen die zij geven, doordat zij nu geleerd hebben welke verklaringen binnen het cultuurtype waarin zij opgroeien gangbaar zijn. Tomasello concludeert dat kinderen kennelijk eerst de cognitieve competenties ontwikkelen die alle mensen gemeenschappelijk hebben en dat zij deze competenties vervolgens gebruiken om zich de specifieke wijzen van leren en verklaren van hun cultuurtype eigen te maken.⁶² Westerse kinderen leren nu menselijk gedrag te verklaren in termen van de motieven van het individu, terwijl Aziatische kinderen leren gedrag vanuit een context te verklaren, waarin indivi-

i *Enculturatie*: het aanleren door kinderen van de cultuurkenmerken van samenleving waarin men geboren is. Te onderscheiden van *acculturatie*: het later aanleren (door migranten) van de cultuurkenmerken van de cultuur waartoe men oorspronkelijk niet behoort.

duale motieven geen doorslaggevende rol spelen.⁶³ Aziatische kinderen leren zich aan de situatie aan te passen, terwijl westerse kinderen leren dat zij situaties de baas moeten worden.⁶⁴ Lillard wijst er op dat het niet vanzelf spreekt dat aan kinderen geleerd wordt om menselijk gedrag te *verklaren*. Er bestaan talloze samenlevingen waarin dat niet het geval is. (Wij komen hierop terug in Hoofdstuk 2.) Ook de nadruk op verklaren is cultureel bepaald.

Naar aanleiding van het bovenstaande is het nuttig een onderscheid te maken tussen twee analyseniveaus:

- a. het *biologische analyseniveau*: hier beschrijft men de in de loop van de evolutie tot stand gekomen verzameling leervermogens waarover elk exemplaar van de soort *homo sapiens* beschikt;
- b. het *culturele analyseniveau*: hier beschrijft men de wijze waarop leden van bepaalde gemeenschappen tijdens hun enculturatie hun leervermogens leren structureren tot een bepaalde configuratie.

In wat volgt beperken wij ons tot het *culturele* analyseniveau. Wij veronderstellen de menselijke *biologische* erfenis gegeven, en trachten te achterhalen op welke wijze groepen mensen hun ontologische niche lerend structureren tot een specifieke cognitieve habitat. Zeer algemeen geformuleerd constitueert een configuratie van leren een specifieke cognitieve habitat, die het genereren en reproduceren van cultuurspecifieke kennis zowel mogelijk maakt als inperkt (in de zin waarin bijvoorbeeld een grammatica het spreken en denken in een bepaalde taal zowel mogelijk maakt als inperkt). Een configuratie van leren *schept en beperkt* de cognitieve habitat waarbinnen wij leren hoe wij onze fylogenetisch verkregen leercapaciteiten *op een specifieke wijze* kunnen ontwikkelen. Binnen deze habitat leren wij wat relevante kennis is en hoe deze te verwerven, leren wij hoe de wereld (inclusief onszelf) waar te nemen en te ervaren en leren wij binnen welke speelruimte wij ons in de wereld moeten gedragen.

Lévi-Strauss geeft een voorbeeld dat ons een eerste indruk verschafft van de manier waarop wij ons het verschil in *leren* leren kunnen voorstellen.

In het Navaho-gezin, wordt de kunst van het weven of het maken van sieraden geleerd via voorbeelden. (...) Vandaar de volledige afwezigheid van een wijze van doen die bij ons zo gewoon is, zelfs onder vol-

wassenen. (...) Ik bedoel *de gewoonte om vragen te stellen als “En waarom doe je dat?” Of “Als je dat gedaan hebt, wat moet je dan doen?”* Het is vooral deze gewoonte die de Indianen hun merkwaardige opvatting over de blanke heeft gegeven, want de Indiaan is er van overtuigd dat de blanke een dwaas is (cursivering toegevoegd).⁶⁵

Een tweede voorbeeld, uit de autobiografische roman *The Dark Child* van de Guinese schrijver Camara Laye (1928-1980), beschrijft de raad die een West-Afrikaanse vader aan zijn zoon geeft:

Er is een bepaalde manier van gedrag die je in acht moet nemen en er zijn bepaalde handelingen die je moet verrichten zodat de leidende geest van onze groep ook tot jou zal komen. (...) Als je wilt dat de leidende geest op zekere dag ook tot jou zal komen, als je wilt dat jij hem op jouw beurt ook zal erven, *dan moet jij je op precies dezelfde manier gedragen als ik*; van nu af aan zal het voor jou noodzakelijk zijn om meer en meer in mijn gezelschap te zijn (cursivering toegevoegd).⁶⁶

Een westerse vader zal zijn zoon niet zo snel leren zich op precies dezelfde wijze te gaan gedragen als hijzelf. Indien hij dit wel zou doen, zou zijn gedrag eerder als neurotisch dan als opvoedkundig verantwoord worden gekwalificeerd. “Jij moet leren je zoon los te laten”, zo zou hem te verstaan worden gegeven, “die jongen moet leren op eigen benen te staan.” Het gedrag van de dominante – of overbezorgde – vader zou in strijd zijn met het westerse opvoedingsideaal zoals dat vanaf de Verlichting in het Westen algemeen ingang heeft gevonden van de zelfstandig denkende, verantwoordelijke persoon, die zijn eigen talenten moet ontplooien. De zoon die zijn gedrag volledig zou laten bepalen door het optreden van zijn vader – dat op zich weer een voorbeeld is van gedrag zoals de traditie dat voorschrijft – zou hiermee in westerse ogen eerder een bewijs van onvolwassenheid dan van volwassenheid afgeven. Evenzo zou het *niet* stellen van vragen – het ideaal van volwassen leren bij de Navaho – binnen het westerse onderwijs worden opgevat als een teken van desinteresse of luiheid.ⁱ

i In het Zenboeddhisme wordt van leerlingen verwacht dat zij leren van hun eigen ervaringen met ascetische oefeningen van zitten en mediteren. Indien er al expli-

Een derde voorbeeld, ontleend aan Balagangadhara (1988). In India, zegt hij, spelen *verhalen* een cruciale rol in de bepaling wat, binnen een bepaalde context, gepast gedrag is. Behoren tot een bepaalde gemeenschap houdt onder meer in het delen van het repertoire van verhalen van die gemeenschap. “Verhalen vormen het primaire en overheersende onderwijs- en socialisatie-instrument.”

Als beschrijvingen van standen van zaken, gaan zij over werkelijke of fictieve (personen), die een grote verscheidenheid van handelingen uitvoeren. Deze verhalen tonen situaties en gebeurtenissen waarin morele handelingen plaatsvinden. Door de *geschiedenis* van een handeling te volgen, stellen die verhalen ons in staat om te zien hoe de ‘actor’ door die handelingen wordt geconstitueerd. (Een actor is niets anders dan zijn handelingen.) Door hetzelfde type handelingen in verschillende contexten te plaatsen, uitgevoerd door verschillende mensen, wordt getoond dat wat in een bepaalde context gepast (*appropriate*) is in een andere context ongepast is. Wat je leert als je *gesocialiseerd* wordt door middel van verhalen, zijn niet slechts die verhalen, maar ook de vaardigheid om tussen die verhalen te kunnen onderscheiden, dat wil zeggen, je leert op een bepaalde manier te leren.⁶⁷

Omdat er talloze verschillende verhalen zijn, geeft dit het individuele organisme mogelijkheden tot manoeuvreren binnen de ruimte die het verhalenrepertoire biedt. Ondervinden waar de grenzen van deze manoeuvreerruimte liggen, is eveneens iets wat tot het *leren* leren binnen deze cultuur behoort.

Deze voorbeelden hebben geen andere status dan die van illustratie

ciete instructies gegeven worden, vinden die plaats hetzij door middel van niet-logisch gearrangeerde zinnen, hetzij door middel van eenvoudige objecten of spaarzame gebaren. Deze specifieke wijze van onderwijzen in het Zenboeddhisme, zegt Nagashima (1973: 102), heeft grote invloed gehad op de Japanse cultuur. Nagashima (*ibid.*: 96) wijst er ook op dat het in Japanse ogen van minachting van de intelligentie van de gesprekspartner getuigt om *al* te duidelijke boodschappen af te geven. “Logisch consistent argumenteren wordt dus ontmoedigd en als men dit bij herhaling toch doet, wordt dit als een teken van onvolwassenheid beschouwd.” Nisbett (2003: 60-61) geeft gelijkaardige voorbeelden en wijst er op (*ibid.*: 73) dat een traditie van kritisch debat, die in het Westen zo’n cruciale rol speelt, in Azië grotendeels ontbreekt. Ook het concept ‘levendige discussie’ is er vreemd (cf. Pinxten en Balagangadhara 1990).

van enkele verschillende wijzen waarop aan kinderen kan worden geleerd op welke wijze zij moeten leren. Om die voorbeelden op hun waarde te kunnen schatten, zouden we moeten weten of zij representatief zijn voor een bepaalde configuratie van leren en zo ja, hoe deze configuratie er uit ziet. Daartoe zouden wij in staat moeten zijn om een dominant leerproces aan te wijzen dat de betreffende configuratie heeft doen ontstaan. Tevens zouden wij moeten kunnen aangeven waaruit de specifieke samenhang en dynamiek van die configuraties bestaat. (Wij introduceerden het begrip ‘configuratie van leren’ immers om cognitieve habitates toegankelijk te maken voor empirisch onderzoek.) Onvermijdelijk moeten wij daarvoor een beroep doen op de beschrijvingen van verschillende samenlevingen die de menswetenschappen ons leveren. Hier doet zich echter een probleem voor, dat er op zou kunnen wijzen dat wij ons inmiddels in een onmogelijke positie hebben gemanoeuvreerd. Indien de menswetenschappen terecht getypeerd kunnen worden als geseculariseerde theologie, hoe kunnen wij hun gegevens dan gebruiken in een onderzoek naar het herkennen van cultuurverschillen?

Misschien is dit probleem minder groot dan op het eerste gezicht lijkt – en draagt het zelfs de suggestie van een oplossing in zich – indien wij bereid zijn van de nood een deugd te maken.

2.7 Op het spoor van configuraties van leren

Laten wij beginnen met vast te stellen dat de huidige menswetenschappen zijn ontstaan in een bepaalde groep samenlevingen, die wij voorlopig losjes aanduiden als ‘westers’. (Wij hanteren deze term niet als geografische aanduiding, maar verwijzen ermee naar een specifiek cultuurtype (b2), dat in Hoofdstuk 2 nader zal worden bepaald.) In deze samenlevingen heeft zich – gedeeltelijk buiten en gedeeltelijk binnen de menswetenschappen een bloeiende traditie ontwikkeld om de eigen samenleving en andere samenlevingen uitvoerig en bij herhaling te beschrijven in termen van cultuurverschillen tussen Zelf en Ander. Indien onze veronderstelling juist is dat de kennis die deze wetenschappen opleveren voorbarig is, betekent dat niet dat die kennis naar de intellectuele vuilnisbelt kan worden verwezen.

Wij beschikken over een groot aantal westerse beschrijvingen – we-

tenschappelijke en niet-wetenschappelijke – van niet-westerse samenlevingen. Deze beogen kennis te verschaffen over die samenlevingen, maar onbedoeld doen zij ook iets anders. Zij leveren ook interessante informatie over de samenlevingen waaruit zij *afkomstig* zijn. Zo kunnen wij er onder andere uit afleiden welke verschillen tussen Zelf en Ander men *in het Westen* belangrijk vindt, hoe men Zelf definieert en hoe Ander, welke ‘vanzelfsprekende’ achtergrondkennis men over de mens veronderstelt en aan welke criteria kennis en kennisverwerving geacht worden te voldoen. Indien wij bereid zijn de enorme hoeveelheid materiaal over niet-westerse samenlevingen die het Westen heeft geproduceerd te gebruiken als rijke informatiebron voor kennis *over het Westen*, dan beschikken wij over een veelbelovend uitgangspunt voor onze speurtocht naar configuraties van leren, en voor de beantwoording van de vraag of het Westen een dergelijke configuratie vertegenwoordigt. Wij kunnen dit materiaal daartoe onderzoeken aan de hand van de volgende vragen:

1. Vertonen de beschrijvingen relevante gemeenschappelijke kenmerken? Zo ja welke?
2. Kunnen wij een relatie leggen tussen die gemeenschappelijke kenmerken en de dynamiek van een bepaald cultuurtype?
3. Vertegenwoordigt het Westen een dergelijk cultuurtype?

Verder kunnen wij iets afleiden uit het feit dat de menswetenschappen – en wellicht ook de bijna obsessieve behoefte om Zelf en Ander uitgebreid en bij herhaling te beschrijven – ontstaan zijn in westerse samenlevingen *en niet elders*, maar dat die tradities vanaf de laatste drie decennia van de negentiende eeuw door niet-westerse samenlevingen (het eerst in Japan) zijn *overgenomen*.

Op dit punt zou de vraag kunnen ontstaan hoe het feit dat menswetenschappelijke tradities in niet-westerse samenlevingen worden *overgenomen* zich verhoudt tot ons uitgangspunt dat de huidige menswetenschappen lokale *folk psychology* vertegenwoordigen met onterechte wetenschappelijke pretenties. Je zou immers verwachten dat, indien de menswetenschappen lokale *folk psychology* vertegenwoordigen, de kennis die deze *folk psychology* voortbrengt buiten de westerse samenlevingen niet serieus wordt genomen. Dat is echter niet zo. *Umso schlimmer für die Tatsachen?*

Eerste mogelijkheid: ons uitgangspunt is onjuist. De menswetenschappen vertegenwoordigen *geen* lokale *folk psychology* en dat is de reden dat de kennis die zij voortbrengen – evenals natuurwetenschappelijke kennis – ook buiten de samenlevingen waarbinnen zij ontstonden wordt overgenomen.

Tweede mogelijkheid: ons uitgangspunt is juist. De menswetenschappen vertegenwoordigen *wel* een lokale *folk psychology*, en zowel dit gegeven als het gegeven dat de kennis die zij voortbrengen in niet-westerse samenlevingen wordt overgenomen, bieden ons onbedoeld gelegenheid de werking van de dynamiek van bepaalde cultuurtypen en de daardoor geconstitueerde configuraties van leren te onderzoeken.

2.7.1 Ter verdediging van de tweede mogelijkheid:

de heuristiek van *his master's voice*

Het zal niet verbazen dat wij kiezen voor de tweede mogelijkheid. Laten wij, om te zien of die keus gerechtvaardigd kan worden, beginnen met vast te stellen dat het overnemen van de huidige menswetenschappen in niet-westerse samenlevingen bij sommige intellectuelen een gevoel van onbehagen heeft opgeroepen. Al in 1968 heeft de Indiase socioloog Jit Singh Uberoi in een onder niet-westerse antropologen invloedrijk manifest, *Science and Swaraj*, dit gevoel van onbehagen in verband gebracht met het besef dat men door westerse theorieën en methoden over te nemen, tegelijkertijd een aantal vooronderstellingen over mens en wereld overneemt die niet ‘passen’ op de eigen werkelijkheid.⁶⁸ⁱ “Voor ons”, zegt hij elders, “moeten de belangrijkste overwegingen zijn om onze eigen problemen te bepalen en *daarvoor* oplossingen zoeken”.⁶⁹ En socioloog Gary Hamilton, die in 1992 een vertaling publiceerde van *Xiangtu Zhongguo* (1947), de ‘klassieker’ van de Chinese socioloog Fei Xiaotong (1910–2005), schrijft dat Feis boek ons duidelijk confronteert met het feit dat veel van wat in het Westen doorgaat voor algemeen geldige sociale theorie in feite

i Uberois manifest heeft in de jaren 1970/1980 onder niet-westerse antropologen veel debat losgemaakt. Zie bijvoorbeeld Fahim 1976; Fahim en Helmer 1980; Fahim (ed.) 1982; Hsu en Textor 1978.

locale kennis is. “Feis sociologie vereist dat wij in het Westen ons op deze zaken gaan bezinnen”, zo luidt zijn conclusie.⁷⁰ Twee stemmen uit India formuleren het probleem op pregnante wijze:

Als onze cultuur van de westerse verschilt, en als onze achtergrondtheorieën en vooronderstellingen verschillen van de westerse, dan kunnen wij onmogelijk vragen over onszelf of over het Westen formuleren *op precies dezelfde manier* als het Westen dat doet. Toch doen wij dat voortdurend. Hoe *kunnen* wij betekenis hechten aan vragen die wij routinematig uit de westerse menswetenschappen overnemen (...)? Wanneer Aziatische antropologen, sociologen of culturologen hun antropologie, sociologie of culturologie bedrijven – *spreekt het Westen in feite tegen zichzelf* (laatste cursivering toegevoegd).⁷¹

Of we nu ons sociale systeem nemen of onze culturele praktijken, alle beschrijvingen die wij daarvan hebben, komen voort uit westerse pogingen om datgene te beschrijven en te verklaren wat het Westen als anders zag. En wij hebben die theorieën gebruikt om onszelf te beschrijven, niet zonder – dat moet gezegd worden – groot intellectueel ongemak en ervaringen van ongenoegen. Het resultaat kan dan ook geen verbazing wekken: *op een fundamenteel niveau verschillen wat wij zeggen en wat wij ervaren radicaal van elkaar*, of staan met elkaar op zeer gespannen voet (cursivering toegevoegd).⁷²

Het probleem dat in deze voorbeelden aan de orde wordt gesteld bestaat uit twee elementen:

1. Wij, Aziatische intellectuelen, gebruiken westerse theorieën om onze ervaringen te beschrijven.
2. Wij doen dat met een gevoel van ongemak en ongenoegen.

Gewoonlijk wordt dit probleem opgevat als een *historisch-politiek* vraagstuk. Er bestaat op dit terrein een ware academische, journalistieke en literaire industrie van ‘subalterne’ of ‘oriëntalistische’ kritieken waarin het (neo) kolonialistische en (neo) imperialistische Westen verweten wordt de Ander vanuit zijn machtspositie niet alleen politiek, militair en economisch doch ook cultureel gekoloniseerd te hebben. Het Westen, zo zegt men dan, is er op succesrijke wijze in geslaagd ook de

geest van de ‘Verworpenen der Aarde’⁷¹ te koloniseren en daarom zien dezen zichzelf altijd in de spiegel van het Westen. Dat spiegelbeeld toont steevast iemand die tekortschiet, die iets *niet* heeft en die daarom voortdurend probeert dit tekort op te vullen volgens de maatstaven van de mentale kolonisator. Wanneer in de samenleving van deze laatste, bijvoorbeeld, menswetenschappen werden ontwikkeld, dan zal het spiegelbeeld deze vanzelfsprekend als standaard overnemen. Vaak monden dergelijke analyses uit in een politiek correcte benadrukking van het belang om ‘de onbegrepen Ander recht te doen’ of ‘een stem te geven’.

Wij ontkennen allerminst de negatieve mentale gevolgen van kolonisatie en imperialismisme, wij ontkennen wel dat de geciteerde passages neerkomen op het inmiddels afgezaagde klaaglied dat niet-westerse intellectuelen vaak met *his master's voice* spreken. Dat moge al of niet het geval zijn, dat is niet de belangrijkste strekking van de geciteerde opmerkingen. Die betreft niet een historisch-politiek probleem (kolonialisme, imperialismisme), maar een probleem op het niveau van configuraties van leren. Dat maakt de geciteerde opmerkingen voor ons doel interessant. Daarvoor moeten ze echter wel goed worden gelezen. De opmerking dat Aziatische intellectuelen westerse theorieën gebruiken om hun ervaringen te beschrijven, en dat zij dit doen met een gevoel van ongemak en ongenoegen, kan op twee manieren worden gelezen:

1. ‘Iets’ *in de ervaring van het Aziatische publiek* belet Aziaten over hun ervaring te spreken in termen van westerse menswetenschappelijke theorieën.
2. ‘Iets’ *in de aard van westerse menswetenschappelijke theorieën* belet Aziaten om in deze termen over hun ervaring te spreken.⁷³

Als we lezing (1) volgen, dan is de kwestie onoplosbaar en voor ons doel niet interessant. Waarom immers dat ‘iets’ proberen te beschrijven in termen die niet begrijpelijk zijn voor het publiek waarvoor die beschrijving bedoeld is? Lezing (2) is voor ons doel *wel* van belang. Indien er immers ‘iets’ is in de aard van menswetenschappelijke theo-

i Op klassieke wijze verwoord door Franz Fanon in *Les Damnés de la Terre* (1961).

rieën dat ze voor Aziaten (en wellicht ook voor andere niet-Westerlingen) onbegrijpelijk maakt, dan loont het de moeite te onderzoeken wat dit ‘iets’ is en of dit ‘iets’ in verband kan worden gebracht met *cultuurverschillen* tussen het Westen en Azië.ⁱ

Tot zover onze verdediging van de aan het eind van § 2.7 geoperde ‘tweede mogelijkheid’ (te weten: de menswetenschappen vertegenwoordigen lokale *folk psychology*, en zowel dit gegeven als het gegeven dat de kennis die zij voortbrengen in niet-westerse samenlevingen wordt overgenomen, bieden ons onbedoeld gelegenheid de werking van configuraties van leren te onderzoeken). Terug nu naar de stelling dat wij iets kunnen afleiden uit het feit dat menswetenschappen – en wellicht ook de bijna obsessieve behoefte Zelf en Ander uitgebreid en bij herhaling te beschrijven – ontstaan zijn in westerse samenlevingen *en niet elders*, en dat die tradities vanaf de laatste drie decennia van de negentiende eeuw door niet-westerse samenlevingen (het eerst in Japan) zijn *overgenomen*. Wat kunnen wij afleiden uit de gecursiveerde woorden: (A) ‘en niet elders’ en (B) ‘overgenomen’?

2.7.2 Waarom is het Needham-Probleem een *probleem*?

(A) Laten wij beginnen met het ‘en niet elders’. Indien wij, *for argument’s sake*, bereid zijn hier met de veronderstelling mee te gaan dat wetenschappen in het Westen zijn ontstaan, is dan de vraag waarom zij *elders niet* zijn ontstaan wel zo vanzelfsprekend als hij lijkt? Of is deze vraag alleen vanzelfsprekend in een bepaald cultuurtype, een cultuurtype waarin ook wetenschap is ontstaan? Anders gezegd: Komt de ‘waarom’-vraag wellicht voort uit een specifieke cognitieve habitus, waaruit ook wetenschap kon ontstaan?

In de wetenschapsgeschiedenis en wetenschapssociologie bestaat

i Het zou, om het mild uit te drukken, niet erg geloofwaardig zijn om dit ‘iets’ op te hangen aan twee geïsoleerde citaten. Eén van de conclusies die in Deel II op basis van vele voorbeelden zal worden getrokken, is echter dat het hier niet om geïsoleerde geluiden van twee Aziatische auteurs gaat maar om een regelmatig terugkerende klacht in situaties waarin niet-Westerlingen geconfronteerd worden met westerse beschrijvingen van zichzelf.

over het onderhavige probleem – bekend als het *Needham Probleem*ⁱ – een uitgebreide literatuur. Verwante vragen waarover uitvoerige discussies werden en worden gevoerd zijn “Bestaat er Afrikaanse filosofie?”, “Is ‘primitieve kunst’ *echte* kunst?” en “Bestaan er mensenrechten in het boeddhisme?” Het merkwaardige is dat dergelijke vragen niet alleen in het Westen maar ook daarbuiten sedert de twintigste eeuw zeer serieus genomen worden. Het merkwaardige zit hem in het feit dat vragen naar het omgekeerde (“Waarom ontstonden X, Y, Z in Afrika, en niet in het Westen?”) *niet* vanzelfsprekend worden gevonden en nooit het onderwerp zijn geworden van een Brandend Probleem met bijbehorende onderzoekstraditie, noch in het Westen, noch daarbuiten. Niet alleen komen dergelijke vragen niet serieus aan bod, zij wekken zelfs bevreemding of verlegenheid – zowel in het Westen als daarbuiten – omdat onduidelijk is wat er op de plaats van X, Y of Z zou kunnen worden ingevuld.⁷⁴ Het is natuurlijk mogelijk dat er buiten het Westen nooit specifieke kennis van belang is voortgebracht, maar erg waarschijnlijk is dat niet. Het ligt meer voor de hand dat samenlevingen die lange tijd hebben voortbestaan hun ervaringen hebben opgeslagen in vormen van kennis die de neerslag vormen van hun specifieke ervaringen. Waarom kost het ons dan moeite om voorbeelden te noemen van dergelijke kennis?

Voordat wij ingaan op de vraag wat precies uit deze merkwaardige gegevens kan worden afgeleid, betrekken wij de kwestie waarom men in niet-westerse samenlevingen westerse kennis en westerse probleemstellingen – ook wanneer die leiden tot een gevoel van ongemak en ongenoegen – *overneemt* bij de bespreking.

(B) In 1976 verklaarde een groep wetenschappers uit Afrika, Azië,

i Genoemd naar Joseph Needham (1900-1995), Brits biochemicus, die vooral bekend werd door zijn omvangrijke project *Science and Civilization in China*. Hoewel Needham het Probleem op verschillende plaatsen in zijn monumentale werk op verschillende wijze formuleerde (Restivo 1979; zie ook Nelson 1974), kan het volgende citaat als typerend gelden voor wat bekend is geworden als ‘het Needham-Probleem’: “Waarom ontstond de moderne wetenschap, de traditie van Galileo, Harvey, Vesalius, Gesner, Newton, die overal verifieerbaar is en die overal instemming afdwingt ... alleen aan de kusten van de Middellandse Zee en de Atlantische Oceaan en niet in China of een ander deel van Azië” (Needham 1954: 9).

Latijns-Amerika en Europa, die elkaar ontmoetten onder auspiciën van de Unesco:

Er heeft lange tijd een ongelijke verhouding bestaan tussen intellectuele 'import' en 'export' tussen de landen van de Derde Wereld en de ontwikkelde landen van het Westen. Er is sprake van een constante stroom van kant en klare conceptuele modellen, theoretische kaders, onderzoekstechnieken, enzovoorts, naar de ontwikkelingslanden, terwijl de stroom in omgekeerde richting bestond uit data die verzameld werden door hetzij vreemdelingen, hetzij door 'inheemse' geleerden.⁷⁵

De verzamelde geleerden zochten de verklaring van dit verschijnsel in de *captive mind* van niet-westerse intellectuelen (in § 2.7.1 aangeduid als het probleem van *his master's voice*): gegeven de dominante positie van het Westen in de internationale machtsverhoudingen, zijn niet-westerse intellectuelen wel *gedwongen* om naar het Westen te luisteren. Ongetwijfeld is dit argument in zeker opzicht steekhoudend. De ongelijke machtsverhouding die tot voor kort de verhouding tussen 'West' en 'de Rest' kenmerkte zal met grote waarschijnlijkheid een component zijn in de verklaring van het *captive mind* verschijnsel. Het is echter de vraag of dit verschijnsel *uitsluitend* vanuit internationale dominantieverhoudingen kan worden verklaard, of dat het wellicht ook de uitdrukking is van een bepaalde configuratie van leren. Laten wij de *captive mind* daarom eens van nabij bekijken.

Evenals de bovengeciteerde wetenschappers, betoogde de Sri Lankaanse socioloog Susantha Goonatilake in zijn boek *Aborted Discovery: Science and Creativity in the Third World* (1984) dat, ondanks de schijnbaar triomfantelijke opmars van wetenschap in de Derde Wereld, creatieve bijdragen op *fundamenteel theoretisch* terrein nog altijd hoofdzakelijk uit het Westen komen.

De verbreiding van de wetenschappelijke onderneming in de Derde Wereld heeft belangrijke en positieve resultaten opgeleverd. (...) (L)anden zoals India hebben het vermogen om raketten te lanceren en nucleaire apparaten tot ontploffing te brengen. Echter, bijna al deze vermogens zijn van een wezenlijk toegepaste aard. *Want de belangrijkste theoretische ontwikkelingen in de wetenschap werden in het Westen ontwikkeld en dat is vandaag nog het geval.* (cursivering toegevoegd)⁷⁶

Ook hebben niet-westerse wetenschappers de specifieke intellectuele problemen onder woorden gebracht die zij in hun eigen cultuur ondervinden wanneer zij *creatief fundamenteel theoretisch* onderzoek willen doen. Zo heeft bijvoorbeeld de Indiase fysicus Arnab Rai Choudhuri het verschil beschreven tussen zijn ervaringen als fysicus in India en in de Verenigde Staten. Naast geld en communicatiekanalen, zegt hij, is voor het creatief bedrijven van theoretisch onderzoek een bepaalde psychologische *Gestalt* noodzakelijk en deze *Gestalt* lijkt *typerend te zijn voor Westerlingen en in Azië in de gewenste mate niet aanwezig te zijn*.⁷⁷ Voorts merkt hij op dat, hoewel Japan op veel gebieden concurreert met de meest geavanceerde westerse landen, dit land er nog steeds niet in geslaagd is om een traditie op het gebied van fundamenteel theoretisch onderzoek van de grond te tillen.⁷⁸ Ook Kishore Mahbubani, ambassadeur van Singapore bij de Verenigde Naties, concludeert in zijn boek *Can Asians Think? Understanding the Divide between East and West* (2002) dat wij in “een onevenwichtige wereld” leven. “De stroom van ideeën loopt, ten gevolge van de vijfhonderd jaar lange westerse beheersing van de globe, nog steeds van West naar Oost.”⁷⁹ En Lee Hsien Loong, de huidige premier van Singapore, zegt in het speciale nummer dat *Newsweek* eind 2005/begin 2006 wijdde aan ‘De Kennisrevolutie’ dat de Singaporezen moeten uitstijgen boven het verzamelen en bewerken van kennis uit het Westen en zelf *creatief* worden.

Het gaat daarbij overigens niet alleen om *theoretische* creativiteit. Ook op artistiek gebied klaagt men in China zelf over het eigen gebrek aan creativiteit. Naar aanleiding van de film *Kung Fu Panda* (2008) schreef John Pomfret, voormalig bureauchef van de *Washington Post* in Beijing:

De recente Hollywood-topper, over de hoog van zich af trappende panda die oude Chinese wijsheden gebruikt om zichzelf te veranderen in een kungfustrijder, heeft veel kasrecords verbroken in China – en tot veel handenwringen geleid onder de *beau monde* van het land. Zoals Wu Jiang, president van de Nationale Opera, tegen het officiële persbureau New China News zei: “De hoofdrolspeler in de film is de nationale schat van China, en alle elementen erin zijn Chinees, *maar waarom hebben wij zo’n film niet gemaakt?*” De inhoud van de film mag dan wel

Chinees zijn, maar zijn *speelse oneerbiedigheid en creativiteit* zijn honderd procent Amerikaans. China blijft een autoritaire staat die wordt geleid door een partij die de vrije stroom van informatie beperkt, *vindingrijkheid verstikt* en niet begrijpt hoe het zichzelf moet corrigeren (cursivering toegevoegd)⁸⁰

Vanaf de zeventiende eeuw zijn ‘gebrek aan originaliteit’ en ‘neiging tot imitatie’ vaste thema’s geweest in de westerse beschrijvingen van de Oriënt. “Geen enkele Indiase filosoof”, schreef een negentiende-eeuwse geleerde, “kan iets anders zijn dan een plagiator”.

Geef hem een prikkelende gedachte, waarop hij zijn talenten voor talloze, *nutteloze variaties* kan uitleven, en hij kan inderdaad tot in het oneindige doorgaan met een afschuwelijke keten van vernuftig vakmanschap. *Maar hij kan niet oorspronkelijk zijn.* Hij zal *doorgaan* tot in het oneindige, maar *beginnen* kan hij niet (eerste twee cursivering toegevoegd).⁸¹

Een andere constante in de westerse beschrijvingen is dat mensen in de Oriënt wel kunnen denken, maar niet weten hoe zij dit vermogen moeten gebruiken. Een voorbeeld vinden wij in een uitspraak van het Nederlandse hoofd van het Centrum voor Fabricagetechniek van Philips in Singapore, die opmerkte dat Aziaten “heel oplossingsgericht” zijn.

Je legt ze een probleem voor en ze bedenken een oplossing. Dan is het klaar. Een Europeaan blijft doordenken. Ik probeer nu met de expatriots de mentaliteit hier te veranderen.⁸²

Aan het eind van de zeventiende eeuw vinden wij een vrijwel gelijklopende beschrijving, ditmaal van de Siamezen. Dezen hebben, zo meldt de schrijver, “een vlugge en heldere verbeelding, die *zeer geschikt is voor wiskundige studie*” (cursivering toegevoegd).

Maar zij zijn niet in staat een lange redenering te volgen, waarvan zij noch het einde, noch het nut inzien.⁸³

Ook bij Voltaire vinden wij eenzelfde opmerking. In Hoofdstuk 1 van zijn *Essai sur les mœurs* prijst hij China vanwege de ouderdom van

zijn beschaving, de omvang van zijn steden en de beschaafdheid van zijn zeden. De Chinezen hebben belangrijke uitvindingen op hun naam staan, zoals die van het buskruit, het kompas, het papier, de drukkunst. Maar er is in de Chinese ontwikkeling een stagnatie opgetreden, die Voltaire verklaart in termen die ons inmiddels bekend voorkomen:

Het schijnt dat de natuur aan deze mensensoort, zo verschillend van de onze, de organen heeft gegeven om alles in één keer alles uit te vinden wat ze nodig hebben, maar niet het vermogen om verder te gaan.⁸⁴

De lijst met citaten kan naar willekeur worden aangevuld; de teneur is duidelijk. De Aziaat is goed in ‘nutteloze variaties’, in concrete vormen van wiskunde en in praktische zaken, maar hij ontbeert theoretische creativiteit. *Daarom* is en blijft hij een nabootser.

Over deze kwestie, die in de jaren '80 van de vorige eeuw bekend stond als het Japan-Probleem – doch die in onze tijd even goed het China-Probleem genoemd kan worden – zijn veel discussies gevoerd, vooral in de Verenigde Staten na de publicatie in 1983 van *The Japanese Technology Evaluation Program* door het *Department of Commerce*. In deze discussies werd Japan – evenals nu vaak China – het maken van een *free ride* verweten op het gebied van theoretisch onderzoek. Japan (China) zou een onevenredig klein aandeel leveren op het terrein van fundamenteel onderzoek, en op technologisch en economisch gebied profiteren van onderzoek dat in het Westen wordt verricht. Ook hier het bekende verhaal: Japanners en Chinezen zijn handige *copycats*, maar wat hen ontbreekt is *originaliteit*. Op een moment dat de wereld wordt geconfronteerd met de economische opkomst van Oost-Azië, zijn wij – Westerlingen zo goed als Aziaten – niet in staat de vraag naar de kennisbijdrage van de betreffende landen anders te beantwoorden dan in termen waarin deze landen worden beschreven als handige imitatoren van het Westen.

Wat kunnen wij concluderen naar aanleiding van de ‘en niet elders’-vraag en het *copycat*-verwijf? De constatering dat theoretisch vernieuwende ideeën van oudsher uit het Westen kwamen en dat dit nog altijd het geval is, lijkt terecht. Ook de constatering dat men deze ideeën elders op de wereld overneemt is juist. Zoals gezegd, wordt de

verklaring van deze gegevens gewoonlijk primair gezocht in historische en geopolitieke factoren. Maar wat gebeurt er wanneer wij die gegevens opvatten als *culturele* feiten, dat wil zeggen: als feiten die worden voortgebracht door verschillende configuraties van leren?

- Theoretische creativiteit verschijnt dan als het product van een specifieke leerconfiguratie. Tegen die achtergrond is de vraag niet langer relevant waarom bijvoorbeeld Oost-Aziaten *niet* uitblinken in het cultuurspecifieke type creativiteit dat wordt geproduceerd binnen het cultuurtype waarin *Westerlingen* opgroeien. De relevante vraag wordt nu welke cultuurspecifieke kennis wordt geproduceerd in de cultuurtypes waarin *zij* opgroeien en welk type creativiteit *daarbij* hoort (een creativiteit die bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in het vermogen tot *reverse engineering*).ⁱ Ook dringt zich nu de vraag op waarom wij de specifieke kennis die door de ene configuratie van leren wordt voorgebracht, zoveel gemakkelijker herkennen dan die uit andere configuraties?
- Het ‘waarom niet elders’-probleem toont zich nu als een uitdrukking van de verwarring van de kenmerken van een *specifieke* configuratie van leren met de kenmerken die *alle* leerconfiguraties zouden moeten hebben. De kennis die wordt gegenereerd door een enkele configuratie wordt hier als standaard genomen voor de kennis die een configuratie *behoort* voort te brengen.
- Het *copycat*-verwijt verdwijnt zodra wij in staat zijn aannemelijk te maken dat er – naast allerlei historisch bepaalde factoren – *ook* een cultuurspecifieke wijze van kennisverwerving ten grondslag ligt aan de overname van westerse kennis in niet-westerse samenlevingen – een overname die men in het Westen afwisselend vanuit een negatieve invalshoek beschrijft als ‘imitatie’ of vanuit een positief bedoeld perspectief als ‘verwestersing’ of ‘modernisering’. De vraag die zich hier opdringt, is wat er gebeurt wanneer een kennispro-

i Reverse engineering (RE) is het onderzoeken van een technisch artefact of software programma om daaruit af te leiden wat de eisen zijn waaraan het product probeert te voldoen, of om gedetailleerd de interne werking ervan te achterhalen. Mogelijk (maar zeker niet uitsluitend) met het doel een concurrerend product te ontwerpen zonder het origineel te kopiëren.

duct dat ontstond in de ene configuratie van leren wordt ‘geënt’ op een andere?

Op een moment dat men zich in het Westen ernstige zorgen maakt over de wereldwijde hervorkaveling van arbeid en economische macht, is het voor Westerlingen wellicht een geruststellende gedachte dat het cultuurtype waarbinnen zij opgroeien een specifiek type theoretische creativiteit heeft voortgebracht – en nog steeds voortbrengt – dat elders niet zo gemakkelijk in deze vorm valt aan te leren. Minder geruststellend is het vermoeden dat ‘iets’ in ditzelfde cultuurtype Westerlingen verhindert om de specifieke creativiteit die voortgebracht wordt door andere configuraties van leren te herkennen. Bestaat er verband tussen dit ‘iets’ en het feit dat de creativiteit die door die andere configuraties van leren wordt voortgebracht kennelijk ook niet herkend wordt in de betreffende cultuur zelf (getuige de oproep van leiders als Lee Hsien Loong aan de Singaporezen om zelf creatief te worden *in de betekenis die het Westen aan term geeft*)?

2.7.3 Nogmaals: van de nood een deugd maken

Opnieuw lijkt zich hier een probleem voor te doen voor onze poging om configuraties van leren op het spoor te komen. Om een leerconfiguratie te kunnen identificeren, zo schreven wij aan het eind van § 2.6, moeten wij in staat zijn een dominant leerproces aan te wijzen dat de betreffende configuratie heeft doen ontstaan. Tevens zouden wij moeten kunnen aangeven waaruit de specifieke samenhang en dynamiek van die configuratie bestaat. Dat lijkt erg moeilijk – zo niet onmogelijk – te worden indien de specifieke creativiteit van niet-westerse configuraties en de kennis die daardoor wordt voortgebracht niet herkend worden.

Ook hier doen wij een oproep om van de nood een deugd te maken. We beschikken over een grote hoeveelheid materiaal afkomstig uit samenlevingen die wij eerder ‘losjes’ aanduiden als ‘westers’. Omdat wij *ergens* moeten beginnen, kunnen wij dit materiaal onderzoeken vanuit de vraag of zich daarin een dominant leerproces, een specifieke vorm van creativiteit en een specifieke vorm van kennisopslag, laten ontdekken. Van speciaal belang daarbij is onderzoek van het

materiaal dat betrekking heeft op de contacten tussen westerse samenlevingen en niet-westerse samenlevingen, omdat wij dit (zoals in Deel II zal worden getoond) kunnen onderzoeken op indirect bewijsmateriaal voor het bestaan van andere configuraties van leren. (Wij kunnen bijvoorbeeld de opmerkingen over de aanleg van Aziaten voor concrete vormen van wiskunde, voor ‘nutteloze variaties’, voor *minèsis* en voor *reverse engineering* opvatten als verwijzingen naar een configuratie van leren.)ⁱ

Vragen die in dit kader aan de orde moeten komen zijn, onder meer:

1. Waarom heeft zich in het Westen een bijna obsessieve behoefte ontwikkeld Zelf en Ander te *beschrijven*?
2. Waarom verhoudt het Westen zich tot de wereld als tot een tekenstelsel dat gelezen en geïnterpreteerd moet worden?
3. Wat zegt het over Azië dat het de westerse beschrijvingen ‘overneemt’?
4. Hoe verhouden Aziaten zich tot de wereld en welke rol spelen beschrijvingen van de wereld daarbij?

Gegeven de situatie zoals deze nu is, lijken de vragen 1 en 2 – die over het Westen – voorlopig beter te beantwoorden dan 3 en 4, omdat we op dit moment beschikken over een ontzagwekkende hoeveelheid beschrijvingen van de wereld en haar bewoners tegen de achtergrond van een specifieke, ‘westerse’ configuratie van leren (nader te identificeren als *exegetische* configuratie van leren). Daartegenover staan slechts fragmenten en aanzetten tot beschrijvingen tegen andere achtergronden; verspreide brokstukken die tot nu toe hooguit hebben geleid tot vage vermoedens van verschillen.

Het feit dat de vragen over het Westen op dit moment beter te beantwoorden zijn dan die over andere culturen, wil niet zeggen dat zij *gemakkelijk* te beantwoorden zijn; integendeel. Het eerste probleem dat hier opdoemt is dat de bestaande beschrijvingen van cultuurverschillen gebaseerd zijn op *die* verschillen die in het Westen

i Het grootste wiskundige genie uit India, Ramanujan (1887-1920), heeft veel ontdekt, maar vrijwel alles behoort tot de *getaltheorie*. Alle meer abstracte ontwikkelingen, waar hij mee in aanraking kwam te Cambridge, onder G.H. Hardy (1877-1942), die toen in volle bloei waren (en zijn), gleden van hem af als water van een eend.

significant werden – en worden – gevonden. Maar het is allerm minst zeker dat aan de verschillen die het Westen significant vindt elders dezelfde betekenis wordt toegekend. Het is mogelijk dat opvattingen over wat verschillen zijn per cultuurtype *verschillend zijn*. Wellicht *creëert* het Westen in zijn beschrijvingen van verschillen zelfs verschijnselen – zoals ‘heidense godsdienst’ of ‘boeddhisme’ – die in de beschreven samenlevingen als zodanig niet bestonden, zoals Philip Almond in *The British Discovery of Buddhism* (1988) voor wat betreft het boeddhisme gedetailleerd heeft laten zien.

Almond beschrijft hoe in Groot-Brittannië in de periode 1800-1840 heterogene *praktijken* die werden waargenomen in verschillende delen van Zuidoost-Azië onder een enkele noemer werden gebracht als ‘de religie van Boeddha’ of ‘boeddhisme’. In de daarop volgende periode (1840-1860) kreeg dit ‘boeddhisme’ verder gestalte *in het Westen*, op basis van een steeds groeiende collectie ‘heilige teksten’ die uit Azië naar Europa werden gebracht, daar werden vertaald, geannoteerd en becommentarieerd en die vervolgens aan de wereld als de kern van een ‘wereldreligie’ werden gepresenteerd. Dit *tekstuele* boeddhisme, dat zijn zetel in het *Westen* had – in westerse bibliotheken, universiteiten en geleerde genootschappen – werd, aldus Almond, nu de sleutel tot het interpreteren van eigentijdse boeddhistische bewegingen in Azië.

Het is, zoals boeken als dat van Almond duidelijk maken, niet onwaarschijnlijk dat westerse beschrijvingen van cultuurverschillen meer over het Westen zeggen dan over andere culturen. Een probleem bij deze veronderstelling is echter dat we op dit gebied weliswaar allerlei vage vermoedens kunnen hebben, maar dat we er pas iets wetenschappelijk zinnigs over kunnen zeggen wanneer we beschikken over alternatieve beschrijvingen door mensen uit andere culturen van zowel het Westen als van die andere culturen en – het kan niet vaak genoeg herhaald worden – dit soort alternatieve beschrijvingen zijn er op dit moment niet of nauwelijks.

Uit het voorgaande volgt in ieder geval dat het ontwerpen van een wetenschap van de mens geen exclusief westerse onderneming kan zijn, omdat een dergelijke mono-culturele onderneming een onvoldoende empirische basis levert voor het formuleren van toetsbare theorieën over de mens. Niet-westerse intellectuelen staan voor de

taak om het min of meer vage besef – voor zover dat bij hen aanwezig is – dat het overnemen van westerse beschrijvingen bij hen een spanning oproept tussen wat zij *zeggen* en wat zij *ervaren* (zie § 2.7.1) om te zetten in concrete beschrijvingen en analyses. Op welke punten laten westerse theorieën hen niet toe onder woorden te brengen wat zij ervaren? En hoe zouden beschrijvingen van de wereld er uitzien wanneer zij tot stand komen tegen de achtergrond van een niet-exegetische configuratie van leren? Pas als niet-westerse intellectuelen beginnen deze problemen aan te vatten en wij in staat zijn om hun beschrijvingen naast de westerse beschrijvingen te leggen, kunnen we met kans op succes vragen en hypothesen formuleren over verschillen tussen het monotheïstische cultuurtype en andere cultuurtypen en – uiteindelijk – vragen en hypothesen formuleren over de mens zelf, het wezen dat al die verschillen constitueert, reproduceert en dat daardoor zelf geconstitueerd wordt.

2.7.4 Hoe komt een configuratie van leren tot stand?

Als cultuurtypen worden geconstitueerd door een specifieke configuratie van leren, dringt zich de vraag op hoe een dergelijke configuratie tot stand komt. Het antwoord luidt: dat verschilt per configuratie. Empirisch onderzoek moet hier voor vlees op de theoretische botten zorgen. Voor het cultuurtype waartoe het Westen behoort, laat deze configuratie en het proces waarin het tot stand kwam, zich op dit moment vrij nauwkeurig beschrijven (in deel II zullen wij dat op hoofdlijnen doen). Kort gezegd geldt dat deze configuratie tot stand is gekomen door wat wij, in gedeeltelijke navolging van S.N. Balagangadhara, de dynamiek van het monotheïsmeⁱ zullen noemen.⁸⁵ Wij zul-

i In feite spreekt Balagangadhara van ‘de dynamiek van *religie*’. Religie beschrijft hij (1994: 350) als “een beschrijving die de kosmos – en zichzelf – zowel verklaart als begrijpelijk maakt”. Religie vat de kosmos op als uitdrukking van de wil van God. Omdat bij God intentie en handeling samenvallen, kan religie de kosmos – en zichzelf – zowel *verklaren* (door ieder fenomeen in verband te brengen met één handeling van God) als *begrijpelijk* maken (door ieder fenomeen in verband te brengen met één intentie van God). (Zie Balagangadhara 1994: hoofdstuk 9.) In zijn 1994 beargumenteert Balagangadhara uitvoerig dat alleen jodendom, christendom en is-

len dit cultuurtype daarom aanduiden als ‘monotheïstisch’. Let wel: het gaat hier *niet* om ‘monotheïstisch’ in de zin van ‘een verzameling theologische opvattingen’, maar om *een specifieke configuratie van leren die door de dynamiek van het monotheïsme tot stand is gebracht*.ⁱ

Het monotheïstische cultuurtype ontstond in een cumulatief proces waarin een specifieke configuratie van leren tot stand kwam, die wordt gedomineerd door *exegetisch leren* (‘exegese’ wordt hier in de meest ruime zin gebruikt: duiding, uitleg, verklaring, interpretatie). Alle andere vormen van leren – nabootsing, praktisch leren, leren in verband met sociale en emotionele intelligentie, *etc.*– leiden in deze configuratie een ondergewaardeerd bestaan; de waardering voor deze vormen van leren is hoger in de mate dat zij kunnen worden opgevat als *afgeleid* van de dominante wijze van leren. Deze configuratie is ontstaan in een proces dat we kunnen aanduiden als ‘de dynamiek van het monotheïsme’.

lam versies van *religie* zijn en dat alle overige zogeheten ‘religies’ verschijnselen zijn die door de dynamiek van jodendom, christendom en islam tot stand zijn gebracht; constructies die vaak, om diverse redenen, door andere culturen zijn geaccepteerd en overgenomen. (Voor het boeddhisme, zie Almond 1988; voor het hindoeïsme, zie Balagangadhara 1994.) Om specialistische discussies op dit punt te vermijden, nemen wij Balagangadhara’s sterke claim hier niet over en vervangen hem door een zwakkere claim waarin het begrip religie is vervangen door het begrip monotheïsme.

- i Joodse, christelijke en moslimsamenlevingen worden hier opgevat als drie versies van het monotheïstische cultuurtype. De problemen die West-Europese samenlevingen met hun nieuwe moslimburgers hebben, verschijnen in dit licht niet als problemen van een multiculturele samenleving, maar als problemen die zich noodzakelijk *binnen* dit cultuurtype voordoen. Ook de felheid van de confrontaties tussen gesecculariseerd-christelijke en moslimsamenlevingen kan worden begrepen vanuit de dynamiek van dit cultuurtype. De door Huntington (1996) voorspelde botsing tussen westerse en islamitische beschavingen komt vanuit dit perspectief in een ander licht te staan.

3. SAMENVATTING VAN HOOFDSTUK 1

In dit hoofdstuk hebben wij de centrale stellingen van dit boek naar voren gebracht:

1. In de menswetenschappen bestaan geen algemeen aanvaarde theorieën met een verklarend vermogen, probleemoplossend vermogen, voorspellend vermogen, of een combinatie daarvan, vergelijkbaar met die in de natuurwetenschappen.
2. Enkele belangrijke oorzaken van dit verschil zijn van *culturele* aard.
3. Inzicht in deze culturele oorzaken is een noodzakelijke voorwaarde voor het opheffen ervan, en om de ontwikkeling van betere theorieën in de menswetenschappen mogelijk te maken.

Dit roept de vraag op wat een oorzaak tot een *culturele* oorzaak maakt? Ter beantwoording van deze vraag hebben wij een criterium gepresenteerd, op basis waarvan we kunnen besluiten of een verzameling gedragingen van levende wezens een *cultuurtype* vormt: precies wanneer die verzameling gedragingen een bepaalde configuratie van leren en meta-leren is. Dit criterium voldoet aan drie eisen die wij aan een cultuurcriterium hebben gesteld:

1. Het moet ons in staat stellen het feit *dat* mensen cultuur scheppen en het feit dat zij *verschillende* culturen tot stand brengen, te verklaren vanuit dezelfde *explanans*, omdat zowel cultuur als culturen voortbrengsels zijn van hetzelfde door natuurlijke selectie begünstigde vermogen van organismen om zich aan te passen aan hun locale natuurlijke en sociale omgeving door middel van het leren van en aan groepsgenoten.
2. Antropocentrisme moet worden vermeden.
3. Het moet aansluiten bij relevante takken van wetenschappelijk onderzoek.

Op basis van dit criterium kunnen wij tal van culturele and antropologische verschijnselen begrijpen, zoals: problemen die zich voordoen bij de beschrijving van Ander en Zelf (Hoofdstuk 3), het ontstaan van een succesrijke natuurwetenschap (hoofdstuk 4), en het niet-ontstaan van een even succesrijke menswetenschap (Hoofdstuk 5-8).

Omdat de activiteiten die in de categorie ‘menswetenschap’ wor-

den verricht, ontstaan zijn in een enkel cultuurtype – in Hoofdstuk 2 nader te bepalen als het *monotheïstische cultuurtype* – is het voor ons onderzoek van centraal belang het antwoord te vinden op de volgende vragen:

1. Waaruit bestaat de dynamiek van dit cultuurtype?
2. Op welke wijze constitueert deze dynamiek een specifieke configuratie van leren?
3. Op welke wijze staat de dynamiek van dit cultuurtype het ontstaan van een wetenschap van de mens in de weg?

In Hoofdstuk 2, dat samen met Hoofdstuk 1 het theoretische Deel I van dit boek vormt, zullen deze drie vragen worden beantwoord.

HOOFDSTUK 2

IN DE KRABBENMAND

‘Wie was er trouwens *voor* mij onder de filosofen *psycholoog* (...)? Er bestond *voor* mij helemaal geen psychologie.’

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 133

‘Het is een mogelijke suggestie dat wij misschien Denken, Voelen en Willen omdat wij zo lang in die termen gesproken hebben en dat als in onze taal en traditie psychische functies anders waren geconceptualiseerd, wij onze geest anders zouden gebruiken.’

I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition*, 82.

1. INLEIDING

In Hoofdstuk 1 hebben wij de stelling naar voren gebracht dat het monotheïstische (exegetische) cultuurtype als configuratie van leren is ontstaan in een proces dat wij ‘de dynamiek van het monotheïsme’ hebben genoemd. In Sectie 2 van het voorliggende hoofdstuk zetten wij uiteen waaruit deze dynamiek bestaat, waarbij wij een onderscheid zullen maken tussen de *interne dynamiek* en de *externe dynamiek* van het monotheïsme. Ook beargumenteren wij op welke wijze de interne dynamiek van het monotheïsme een exegetische configuratie van leren tot stand brengt.

Omdat ons thema ‘de menswetenschappen’ is en deze wetenschappen ontstaan zijn binnen een specifieke versie van het monotheïsti-

sche cultuurtype (het christendom), zullen wij ons na deze algemene uiteenzetting concentreren op de christelijke versie van het monotheïsme, met name op de *westerse* variant daarvan (die zich na het Grote Schisma in 1054 in een aantal opzichten ging onderscheiden van het oosterse of oosters-orthodoxe christendom). Ter voorkoming van eventuele misverstanden zij benadrukt dat de term ‘westers’ hier niet wordt gebruikt als geografische aanduiding, maar als afkorting van de uitdrukking ‘westerse versie van het christendom’, en de term ‘Westerling’ als aanduiding van hen wier ontogenese zich voltrok binnen de cognitieve habitat die wordt geconstitueerd door deze versie. Welke geografische regio’s onder deze aanduiding vallen is een empirische zaak.

Wij zullen laten zien dat in de dynamiek van het christendom specifieke *topoi* een rol spelen (deze term wordt uitgelegd in § 2.2 en § 2.5), waardoor bepaalde beelden van de mens kunnen ontstaan (en andere niet), bepaalde vraagstellingen relevant zijn (en andere niet), aan bepaalde begrippen de voorkeur wordt gegeven, en christelijk gefundeerde vooronderstellingen over de mens in de loop van de tijd de status kunnen krijgen van onweerlegbare *feiten*, die gaan functioneren als ‘vanzelfsprekende’ achtergrondkennis bij het denken over wat men ‘de mens’ noemt.

In Sectie 3 komt de kernvraag van dit boek aan de orde: *op welke wijze staat de dynamiek van het christendom het ontstaan van een menswetenschap in de weg?* Deze vraag, die centraal zal staan in het empirische Deel II, maakt het noodzakelijk duidelijk aan te geven welke elementen in de dynamiek van het christendom de voornaamste obstakels zijn die het ontstaan van een wetenschap van de mens blokkeren. In Sectie 3 behandelen we twee typen obstakels: (a) een formeel obstakel en (b) materiële obstakels. Wij zullen een aantal materiële obstakels in beeld brengen, en ons vervolgens concentreren op die obstakels welke samenhangen met de *topoi* van ‘de mens als beelddrager Gods’ en ‘de mens als schepsel Gods’. Binnen de ‘werkingssfeer’ van deze *topoi* ontstaat het beeld van ‘de mens’ als zelfbewuste, moreel autonome individuele persoonlijkheid. Wij zullen de verschillende componenten van dit mensbeeld onderzoeken, en beargumenteren dat met name dit mensbeeld een belangrijke blokkade vormt voor een wetenschappelijk begrip van de Ander.

In Sectie 4 beargumenteren wij dat dezelfde typen obstakels ook een wetenschappelijk begrip van *onszelf* in de weg staan. Het beeld van de mens als zelfbewuste, moreel autonome individuele persoonlijkheid domineert nog steeds de westerse *folk psychology* en cruciale westerse instituties zoals rechtspraak en onderwijs, ondanks alle kritiek die daarop vanaf de achttiende eeuw is uitgeoefend (door onder meer Hume, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Freud, Mead).

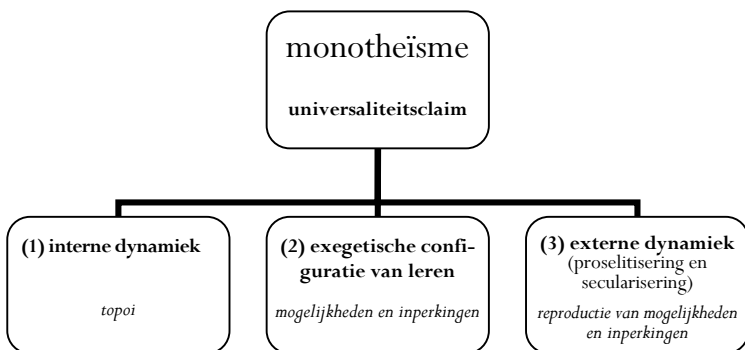
Beide Secties (3 en 4) roepen de vraag op *of* en indien ja *hoe* genoemde obstakels, die het ontstaan van een menswetenschap blokkeren, uit de weg kunnen worden geruimd. Met een eerste, programmatistische verkenning van de mogelijkheden om deze vraag te beantwoorden besluiten wij het voorliggende hoofdstuk, en daarmee het theoretische Deel I van dit boek.

2. DE DYNAMIEK VAN HET MONOTHEÏSME

2.1 Het monotheïsme als dynamisch systeem

Met de term ‘monotheïsme’ verwijzen wij naar het *openbaringsmonotheïsme*, het monotheïsme-van-het-Boek, waarvan jodendom, christendom, islam en – als meest recente loot aan de stam – het mormonisme verschillende versies zijn. Het openbaringsmonotheïsme moet onderscheiden worden van vormen van monotheïsme zoals die hebben bestaan in Egypte onder Amenhotep IV (Echnaton), of in de klassieke Oudheid bij onder meer Aristoteles (de Onbewogen Beweger) en Plotinus (het Ene). In het openbaringsmonotheïsme staat de openbaring door de ene godheid aan de mens centraal. Er bestaan twee typen openbaringen: (a) zelfmanifestaties van de godheid; (b) propositionele openbaringen. In het openbaringsmonotheïsme (vanaf hier afgekort tot ‘monotheïsme’) komen beide typen voor, maar de propositionele openbaring heeft het primaat. Men moet immers eerst op de hoogte worden gebracht van het feit *dat* er één God bestaat, voordat men een zelfmanifestatie van God als zodanig kan herkennen. De propositionele openbaringen die in het monotheïsme centraal staan, zijn neergelegd in teksten, die zijn gebundeld in een als heilig beschouwd boek (Torah, Bijbel, Koran, Book of Mormon).

Het gaat ons om de dynamiek van *het* monotheïsme. Dat wil zeggen: wij nemen hier het monotheïsme als onze analyse-eenheid, en vatten dit op als een ‘systeem’ dat dynamische kenmerken heeft. Deze kenmerken zijn herkenbaar in *alle* vormen van monotheïsme. Wij zullen deze kenmerken bespreken aan de hand van het volgende organogram.



Wanneer wij het monotheïsme hier opvatten als een *systeem* met dynamische kenmerken, bedoelen wij daar niet een strikt logisch samenhangend systeem mee, zoals bijvoorbeeld de Euclidische meetkunde en de rekenkunde dat zijn. Zijn systematische karakter ontleent het monotheïsme aan twee sterk met elkaar vervlochten componenten:

1. een verzameling naar elkaar verwijzende *topoi*;
2. een specifieke configuratie van leerprocessen en metalearprocessen (die wij zullen aanduiden als ‘exegetische configuratie van leren’).

Deze twee componenten verlenen enerzijds aan het monotheïsme zijn dynamiek; anderzijds leggen zij aan het monotheïsme specifieke beperkingen op.

2.2 *Topoi* en de interne dynamiek van het monotheïsme

De eerste component waaraan het monotheïsme zijn systematische karakter ontleent, is een verzameling naar elkaar verwijzende (maar niet logisch uit elkaar volgende) *topoi*. De term ‘*topos*’ ontleen wij aan Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (1953). De term is afkomstig uit de retorica en verwijst daar naar standaardredeneringen, die door de redenaar aan de situatie konden wor-

den aangepast. Curtius duidt er intellectuele thema's mee aan die in de Latijnse middeleeuwse literatuur een vergelijkbare functie hadden, zoals 'de omgekeerde wereld' en 'de *puer senex*', die schoonheid en wijsheid combineert.¹ Wanneer wij hier spreken over het monotheïsme als een verzameling *topoi*, dan verwijzen wij daarmee naar thema's als 'God de Schepper van hemel en aarde', 'God de Almachtige', 'de hand van God', 'Gods plan met de wereld', 'Gods goedheid', 'Gods wijsheid', 'de toorn van God', 'hemel', 'hel', 'Laatste Oordeel', *etc.* Deze *topoi* zijn afkomstig uit verschillende bronnen en hun samenhang is vaak onduidelijk. Laten wij om dit te illustreren een specifieke versie van het monotheïsme nader beschouwen: het christendom.

Evenmin als 'het monotheïsme' vormt 'het christendom' een monolithische eenheid. De geloofsopvattingen van de eerste christenen stamden uit heterogene bronnen: de joodse erfenis, de leer van Jezus, oosterse mysterieculen (cultus van de Grote Moeder, Isiscultus, Mithrascultus), filosofische invloeden (stoïcisme, neoplatonisme). Het kan dan ook geen verwondering wekken dat er in de eerste eeuwen van het christendom vinnige twisten plaatsvonden om orthodoxie vast te stellen en ketterij uit te bannen. Apologie en gevecht om orthodoxie gingen in de *Gründerzeit* van het christendom hand in hand.

Deze voor alle vormen van monotheïsme kenmerkende strijd om orthodoxie komt voort uit de plicht die de mens volgens de monotheïstische opvatting heeft om Gods openbaring te duiden, teneinde zijn leven te kunnen inrichten volgens de in die openbaring uitgedrukte wil van God. Deze plicht tot exegese levert twee typen problemen op:

1. Exegetische problemen met betrekking tot Gods propositionele openbaringen die in de Heilige Schrift zijn vastgelegd.
2. Problemen voortkomend uit het feit dat het openbaringsmonotheïsme de mogelijkheid biedt om, met inachtneming van het primaat van de openbaringstheologie, ook een rationele theologie te ontwikkelen waarin de monotheïstische waarheden met behulp van het verstand uit de schepping (waarin God zich immers eveneens openbaart) kunnen worden afgeleid en bewezen.

Concentreren wij ons eerst op het tweede type. Voor wat betreft het christendom werd de mogelijkheid tot rationele 'lezing' van christe-

lijke waarheden uit Gods werken al benadrukt door Paulus in zijn brief aan de Romeinen (1: 20), waar hij uitlegt dat de ongelovigen op de Dag des Oordeels geen excuus zullen hebben voor hun ongelof.

Want wat een mens over God kan weten is hun bekend omdat God het aan hen kenbaar heeft gemaakt. Zijn onzichtbare eigenschappen zijn vanaf de schepping van de wereld zichtbaar in zijn werken, zijn eeuwige kracht en goddelijkheid zijn voor het verstand waarneembaar. Er is niets waardoor zij te verontschuldigen zijn.ⁱ

Benadrukt moet worden dat de uitdrukking ‘zichtbaar in zijn werken’ hier verwijst naar ‘zichtbaarheid’ voor het *verstand* en niet naar zichtbaarheid voor de zintuigen; die laatste betekenis werd pas na de introductie van het empirisme in de zeventiende eeuw gebruikelijk. Het feit dat God niet *empirisch* waarneembaar is, werd tot aan de periode van de Wetenschappelijke Revolutie niet als een probleem gezien. Van meer betekenis was het om religieuze leerstellingen, bijvoorbeeld het bestaan van God, met rationele argumenten te bewijzen.ⁱⁱ

Het probleem hoe openbaringskennis ook *rationeel* kan worden gerechtvaardigd, werd voor het christendom urgent toen het zich binnen een laat-Romeins-Hellenistische context tot een maatschappelijke en politieke macht van belang begon te ontwikkelen. Christelijke denkers stonden nu voor de taak om, ten overstaan van een publiek van Romeins-Hellenistische intellectuelen, ‘Jeruzalem’ met ‘Rome/Athene’

i Paulus gaat daarbij voorbij aan het probleem hoe de ongelovigen kunnen weten dat het *God* is die zich in wat-dan-ook openbaart, als zij niet eerst via zijn Woord op dit ‘feit’ zijn geweest. Misschien geeft dit de ongelovigen op de Dag des Oordeels toch een klein excuus?

ii De rationele theologie had in het oude christendom, evenals in de christelijke middeleeuwen, een dienende functie; zij was *ancilla theologiae*: dienstmaagd van de openbaringstheologie. Haar taak was het om aan *fides quaerens intellectum*, het geloof dat begrip van zichzelf zoekt, argumenten te verschaffen om dat geloof te vervolmaken en op die manier dichter tot God te komen (dat element stond centraal in de middeleeuwse filosofie), maar ook om ongelovigen te kunnen overtuigen (dat element stond centraal in de patristiek). Het primaat en de onaantastbaarheid van het openbaringsgeloof bleven echter tot aan de Nieuwe Tijd centraal staan.

te verzoenen; dat wil zeggen: openbaringstheologie te expliciteren en te verdedigen in termen van een rationele theologie, die sterke Romeins-Hellenistisch filosofische invloeden vertoonde.

Nadat het christendom in de vierde eeuw tot staatsgodsdienst was verheven, werden op een aantal oecumenische concilies – op aandringen van de wereldlijke machthebbers – pogingen ondernomen de officiële leer van de kerk in filosofisch consistente formuleringen neer te leggen.ⁱ Dat laat onverlet dat ook in de officiële leer vaak grote spanningen bleven bestaan tussen wat wij globaal kunnen aanduiden als de Hebreeuwse en de Griekse wortels van het christendom. Hiervan een voorbeeld dat in de komende hoofdstukken een belangrijke rol zal spelen: de spanning tussen de Hebreeuwse *topos* van Gods vrije wil en de Griekse *topos* van God als rationeel wezen.

In het *Hebreeuwse* scheppingsverhaal wordt benadrukt dat God het universum uit vrije wil *ex nihilo* heeft geschapen. In deze benadering valt de nadruk op Gods vrije wil als bron van zijn scheppingsmacht. Via de *Griekse* traditie wordt sterk de nadruk gelegd op God als *redelijk* wezen, die het universum volgens redelijke principes heeft ingericht. De vraag die nu kan opkomen uit de spanning tussen beide *topoi* is of God aan de redelijke principes van zijn eigen schepping gebonden is, of dat hij daar in een vrije wilsbeslissing van kan afwijken, bijvoorbeeld door een wonder te verrichten. Beide standpunten kunnen op goede gronden worden verdedigd, en dit is in de loop van de geschiedenis dan ook herhaaldelijk gebeurd.

Nog complexer wordt de zaak wanneer beide *topoi* worden verbonden met de joods-christelijke *topos* van de mens als beelddrager Gods. De vraag die zich nu opdringt is of de mens in zijn ratio dan wel in zijn vrije wil beelddrager is van God. Of, indien beide elementen een rol spelen in zijn beelddragerschap, hoe de verhouding tussen beide ligt. Sinds de middeleeuwen kunnen onder christelijke denkers rondom deze *topoi* ruwweg twee benaderingen onderscheiden worden: (a) de thomistische, die Gods rationaliteit benadrukt en

i De dogma's die werden geformuleerd op de eerste zeven oecumenische concilies werden zowel door de katholieke als de latere Oosters-orthodoxe kerk voor onfeilbaar gehouden.

de menselijke ratio opvat als een afspiegeling van de goddelijke, en (b) de door bijvoorbeeld Duns Scotus (1266-1308) vertegenwoordigde opvatting dat niet Gods ratio, maar zijn *wil* primair is. Gods wil is in deze visie *ultimo ratio* en door de mens niet voor of na te rekenen.² (In Hoofdstuk 4 zullen wij zien dat het onder meer de dialectiek tussen beide opvattingen is die het ontstaan van natuurwetenschap zal mogelijk maken.)

Door een verzameling naar elkaar verwijzende maar niet logisch uit elkaar volgende *topoi* op te vatten als constituerende component van het monotheïsme, willen wij benadrukken dat het monotheïsme een open systeem is dat noodzakelijk een *interne dynamiek* kent. Immers, juist omdat deze *topoi* niet logisch samenhangen, vragen zij om een ‘theo-logica’ die eigen verbanden legt en verzoent wat tegenstrijdig lijkt. (Bijvoorbeeld: hoe verhoudt de *topos* ‘God de Schepper van hemel en aarde’ zich tot het bestaan van het kwaad?) Het is deze noodzaak van theo-logica die aan het systeem dat zij zelf schept een principieel onafgesloten karakter verleent. De noodzaak van een theo-logica komt immers voortdurend in botsing met het probleem dat het logisch niet mogelijk is om aan God – de volmaakte en onbepaalde – op zinvolle wijze *enige* eigenschap toe te schrijven, omdat deze God op een bepaalde wijze beperkt.³ Menselijke kennis van God vindt zijn belichaming dan ook niet primair in ondubbelzinnige uitspraken, maar in *topoi* die een onophoudelijke stroom van interpretaties oproepen, juist omdat iedere interpretatie *noodzakelijk* onvolledig is. Die noodzaak kan worden weergegeven met Spinoza’s woorden *omnis determinatio est negatio*. Wanneer wij van God zeggen dat Hij X is, roepen wij daarmee tevens de gedachte op aan datgene wat Hij niet is, waardoor wij Hem – de volmaakte en onbepaalde – beperken. De vroeg-middeleeuwse christelijke filosoof Johannes Scottus Eriugena (c. 810 – c. 877) probeerde dit probleem op te lossen door iedere positieve omschrijving van God (bijvoorbeeld “God is goed”) te kwalificeren door middel van een negatieve (“God is niet *alleen* goed” of “God is *meer* dan goed”), wat dan uitmondde in de enigmatische omschrijving “God is boven-goed”.⁴ Het monotheïsme als verzameling *topoi* is dus *noodzakelijk* een dynamisch systeem, dat voortdurend nieuwe interpretaties, tegeninterpretaties, meningsverschillen en verkettingen oproept. Deze

dynamische kenmerken vloeien direct voort uit de boven genoemde twee probleemgebieden die samenhangen met de plicht die de mens volgens de monotheïstische opvatting heeft om Gods openbaring te duiden: (1) de exegese van Gods propositionele openbaring en (2) de verhouding tussen openbaringstheologie en rationale theologie.

De interne dynamiek van het monotheïsme wordt nog versterkt door een probleem dat niet specifiek uit het monotheïsme voortkomt, en dat al door Socrates aan de orde werd gesteld in Plato's *Phaedrus*. Socrates stelt hier de geschreven tekst als 'bastaard' achter bij het gesproken woord, omdat die niet in staat is zichzelf te verduidelijken en te verdedigen in afwezigheid van de schepper van de tekst.

Wanneer iets op schrift is gesteld, gaat het gelijkelijk rond onder hen die begrijpen waar het over gaat en hen die dat niet begrijpen; een geschrift kan geen onderscheid maken tussen geschikte en ongeschikte lezers. En wanneer het onterecht behandeld wordt, heeft het altijd zijn schepper nodig om het te hulp te schieten.⁵

Aangezien het God heeft behaagd zich *in geschrifte* aan de mens te openbaren, is het door Socrates aan de orde gestelde probleem binnen het monotheïsme eveneens een bron van interne dynamiek. De Afzender kan immers bij klachten over onterechte behandeling van zijn tekst alleen indirect te hulp schieten, via personen en instituties die beweren namens Hem te spreken. Doch de echtheid van de geloofsbrief van deze intermediairs kan altijd worden betwist door andere personen of instituties die eveneens beweren Zijn woordvoerder te zijn. In het vroege christendom werden dergelijke twisten soms beslecht door het bijeenroepen van een oecumenisch concilie dat, gesteund door de krachtige arm van de wereldlijke overheid, de officiële lezing van Gods boodschap kon vastleggen en zo nodig afdwingen. De Inquisitie uit een latere periode van de geschiedenis van het christendom kan eveneens worden gezien als een dwingende poging om van gelovigen geschikte lezers te maken. De geschiedenis van het christendom kan als voorbeeld dienen van de vergeefsheid van al deze pogingen om de interne dynamiek van het monotheïsme in te dammen.

2.3 De Universaliteitsclaim en de externe dynamiek van het monotheïsme

Centraal in het monotheïstische systeem staat de Openbaring die leert dat *het gehele universum verklaarbaar en begrijpelijk* te maken is door elk verschijnsel, elke gebeurtenis en elk proces daarin op te vatten als uitdrukking van de wil van een persoonlijke God.⁶ Wij zullen deze Centrale Openbaring aanduiden als CO. Een toelichting van de gebruikte termen:

- *Universum*: alles wat is, was en zal zijn (de Schepping).
- *Verklaarbaar* omdat de wil van God de noodzakelijke en voldoende voorwaarde is voor het optreden van ieder verschijnsel, het plaatsgrijpen van iedere gebeurtenis en het zich voltrekken van ieder proces in het universum.
- *Begrijpelijk* omdat elk verschijnsel, elke gebeurtenis en elk proces uitdrukking is van een wilsact van de alwetende en almachtige God.
- *Het gehele universum*, d.w.z. (i) er is niets wat buiten de reikwijdte van CO valt en (ii) er is voor CO geen alternatief mogelijk.

Uit CO kan een verder dynamisch kenmerk van het monotheïsme worden afgeleid, dat wij de *Universaliteitsclaim* zullen noemen. De Universaliteitsclaim staat aan de basis van de *externe dynamiek* van het monotheïsme. Deze externe dynamiek omvat twee bewegingen:

1. *Proselitisme*. Door middel van het maken van bekeerlingen verspreidt het monotheïsme zich in specifieke versies (bijvoorbeeld als katholicisme, calvinisme, shi'ïsme, soefisme, etc.) In het proselitiseringsproces staan de interne en externe dynamiek van het systeem in een dialectische relatie tot elkaar. Dat wil zeggen: de verbreiding van het monotheïsme in *specifieke* versies verhoogt de interne dynamiek, doordat zij confrontaties stimuleert tussen deze verschillende versies en de voor die versies typerende verhouding tussen *topoi*. Deze verhoogde interne dynamiek stimuleert op haar beurt de wil van de gelovigen om gehoor te geven aan de in de Universaliteitsclaim vervatte opdracht om *deze* specifieke versie van het monotheïsme als de enig juiste te verbreiden en andere versies te bestrijden. Dit thema wordt uitgewerkt en geïllustreerd in Hoofdstuk 3.
2. *Secularisering*. Monotheïstische *topoi* verspreiden zich in gedaanten

die niet langer herkenbaar monotheïstisch zijn. Door de werking van de Universaliteitsclaim krijgen deze van oorsprong monotheïstische *topoi* geleidelijk de status van *in de natuur* gegeven randvoorwaarden waarbinnen de ontogenese van ‘de’ mens zich noodzakelijk voltrekt. (Zo vormt zich bijvoorbeeld rond de monotheïstische *topos* van religie als geschenk van God aan de mens geleidelijk de opvatting dat ‘de’ mens *van nature* een religieus besef bezit.) Het thema van de secularisering wordt uitvoerig uitgewerkt en geïllustreerd in de hoofdstukken 4-8.

Nu wij hebben uiteengezet wat wij verstaan onder de dynamiek van het monotheïsme (1 en 3 in het organogram), komen wij toe aan de vraag op welke wijze deze dynamiek een exegetische configuratie van leren tot stand brengt (2 in het organogram).

2.4 Monotheïsme en exegetische configuratie van leren

De interne dynamiek van het openbaringsmonotheïsme genereert een constante stroom van geloofsopvattingen, waarin monotheïstische *topoi* met elkaar in verband worden gebracht. Deze opvattingen vormen het primaire criterium op basis waarvan de talrijke joodse, christelijke en islamitische denominaties ten opzichte van elkaar hun identiteit bepalen. De monotheïstische nadruk op opvattingen (*beliefs*) vloeit rechtstreeks voort uit de relatie tussen God, de mens en CO. God, de Schepper van het universum, heeft zichzelf en CO in propositionele vorm aan de mens geopenbaard door middel van zijn Woord. Daarin is bepaald dat de relatie tussen God en mens die is tussen Gods wil en vrijwillige menselijke gehoorzaamheid. Abraham, die op bevel van God bereid was zijn zoon te offeren zonder zelfs maar vragen te stellen, wordt binnen het monotheïsme vaak als het treffendste voorbeeld van een dergelijke gehoorzame houding – het prototype van een morele houding – opgevoerd.⁷¹

i Om deze gehoorzaamheid te gedenken, bestaat er in de islam een feestdag (*Id ul-Adha*: letterlijk het Grote Feest; in Nederland beter bekend als het Slachtfest), waarop moslims symbolisch een schaap offeren. Moderne christenen wensen op Abrahams vrome bereidheid tot kindermoord minder nadruk te leggen. Hoewel

Om de wereld te kunnen zien als uitdrukking van de wil van God, is het noodzakelijk om te weten *dat* er een God is. Op welke wijze kan de mens dit cruciale inzicht verwerven? Via de in propositionele vorm gegeven openbaring van God (die Gods geschenk is aan de mens). Het Woord van God zoals geopenbaard in een Heilig Geschrift is voor de mens de primaire bron om tot kennis van God te komen. Kennis van Gods Woord en Zijn Wil gaat logisch aan alle overige *typisch menselijke*, dat wil zeggen *morele* kennis vooraf; zij vormt er de voorwaarde voor. Pas nadat de mens via het Woord van God tot God is gekomen, is hij in staat om de wereld te herkennen als de uitdrukking van Zijn wil en overeenkomstig die wil te handelen. Daarom is het Woord van God binnen het monotheïsme niet slechts de paradigmatische bron van morele kennis, maar ook het prototype van *alle specifiek menselijke kennis*. Het is immers het vermogen om dit specifieke type *morele* kennis te verwerven dat de mens – die voor de rest ook veel leervermogens met de dieren deelt – tot *mens* maakt. (In de joods-christelijke traditie wordt dit uitgedrukt in Gods reactie nadat de eerste mensen van de vrucht van de Boom der Kennis van Goed en Kwaad hadden gegeten (Genesis 3: 22): “Nu is de mens aan ons gelijk geworden, nu heeft hij kennis van goed en kwaad”).

Hoe kan de gelovige nu *in concrete situaties* weten wat Gods wil is? Gods boodschap levert hem op dat punt geen pasklare antwoorden. In het jodendom bestonden weliswaar uitgebreide rituele verplichtingen en reinheidsvoorschriften waaraan de gelovige zich dient te houden, maar vanaf de achtste eeuw BCE was er sprake van een anti-lega-

binnen het christendom de situatie veranderde toen na de dood van Jezus de kleine Jezus-sekte tot een bredere beweging uitgroeide, waarvan de leden vooral door toedoen van Paulus niet langer geacht werden gebonden te zijn aan allerlei traditionele joodse wetten, bleef de verplichting om in alle opzichten gehoorzaam te zijn aan Gods wil de basis van een moreel leven. Jezus zelf werd nu het treffendste voorbeeld van gehoorzaamheid: “Want ik ben niet uit de hemel neergedaald om te doen wat ik wil, maar om te doen wat Hij wil die mij gezonden heeft”, zegt Jezus in Johannes 6: 38 (zie o.a. ook Joh. 4: 34 en 5: 30; Markus 14: 36; Math. 26: 39-42; Hebr. 10: 5-9). En Paulus benadrukte zijn autoriteit vaak door te beklemtonen dat hij geroepen was door de wil van God (b.v. 1 Kor. 1: 1; 2 Kor. 1: 1; Gal. 1: 4), een formulering die standaard werd bij hen die zijn briefstijl overnamen (Meeks 1993: 153).

listische reactie en kwam in brede kring meer nadruk te liggen op innerlijke houding dan op uiterlijk vertoon.ⁱ “Ik schep geen behagen in de brand- en graanoffers die jullie mij brengen”, deelt God zijn volk via de profeet Amos (5: 21–24) mee. “Bespaar mij het geluid van jullie liederen. (...) Laat liever het recht stromen als water, en de gerechtigheid als een altijd voortvloeiende beek”. En in Hosea 6: 6 heet het: “Want liefde wil ik, geen offers; met God vertrouwd zijn is meer waard dan enig offer”.ⁱⁱ

Het moge duidelijk zijn dat morele directieven als “laat het recht stromen als water” en “liefde wil ik” aanzienlijk meer onzekerheid voor de gelovige meebrengen over de vraag hoe in concrete situaties te handelen dan een opsomming van rituele verplichtingen en reinheidsgeboden. Anti-legalisme, met zijn nadruk op *innerlijke houding* en *motieven* deed dus een groter beroep op het exegetisch vermogen van de gelovige en schiep daardoor tevens een grotere ruimte voor interpretatieverschillen en conflicten.

Binnen het christendom wordt op het exegetisch vermogen van de gelovige een nog groter beroep gedaan dan in de joodse versie van het monotheïsme. Enerzijds doordat christenen het moeten doen met twee zeer algemene geboden die “de Wet samenvatten”: heb God lief met heel je hart en heb je naaste lief als jezelf (...).ⁱⁱⁱ Anderzijds door-

i Er bleef in het jodendom een voortdurende spanning bestaan tussen legalisme en anti-legalisme. Jezus behoorde tot het laatste ‘kamp’. Evenals zijn oudere tijdgenoot Rabbi Hillel, leerde hij dat de strikte naleving van de wet moet worden getemperd door zachtmoedigheid en mededogen met anderen (Jones 1969: 26, noot 12). Voor een fraai voorbeeld van Jezus’ houding, zie Marcus 7: 1–23.

ii Zie ook Micha 6: 6–8. “Wat kan ik de Heer aanbieden, waarmee hulde brengen aan de verheven God? (...) Er is jou, mens, gezegd wat goed is, je weet wat de Heer van je wil; niets anders dan recht te doen, trouw te betrachten en nederig de weg te gaan van je God.”

iii Zie Mattheus 22: 37–40, Marcus 12: 29–31 en Lucas 10: 27–28. De inhoud van de samenvatting is genomen uit Deuteronomium 6:5 (“Heb daarom de Heer lief met hart en ziel en met inzet van al uw krachten”) en Leviticus 19:18 (“Heb je naaste lief als jezelf”). De inhoud is dus niet door Jezus (en andere tijdgenoten) zelf bedacht. Iedere wetgetrouwe Jood kende deze woorden. Het nieuwe is dat deze twee teksten zijn samengevoegd en in nauwe betrekking tot elkaar zijn gebracht. Bij vergelijking van de drie genoemde passages uit het Nieuwe Testament valt op dat

dat Jezus nooit een systematisch uitgewerkte leer heeft verkondigd, maar altijd sprak in gelijkenissen, aforismen en paradoxen, die vaak door zijn leerlingen al nauwelijks begrepen werden. (“Begrijpen ook jullie het dan nog niet?”, vraagt Jezus zijn leerlingen in Marcus 7: 18. Zie ook de opluchting die blijkt uit de woorden in Johannes 16: 29: “Ja, nu spreekt u rechtstreeks en niet in beelden”.)

Het gaat ons hier nu niet om de specifieke problemen die samenhangen met het duiden van Gods boodschap, maar om het feit dat de grondstructuur van de relatie tussen God en mens zoals het monotheïsme die ziet, aan de mens de verplichting oplegt in de wereld naar die boodschap te zoeken. Zoals Paulus de Atheners voorhoudt (Handelingen 17: 27): “Het was Gods bedoeling dat (de mensen) hem zouden zoeken en hem al zoekend en tastend zouden kunnen vinden”.

In de grondstructuur van de relatie tussen God en mens zoals het monotheïsme die ziet is dus een bepaald leerproces geïmpliceerd, waarin kennis van de wil van God voorwaarde is voor moreel handelen in de wereld.

Geloofsopvattingen zijn de exegetische invullingen van de goddelijke boodschap. De interne dynamiek van het monotheïsme bestaat in essentie uit het genereren van steeds ‘getrouwere’ exegetische invullingen van die boodschap; met andere woorden: zij brengt een proliferatie van geloofsopvattingen tot stand, die alle een claim doen gelden op waarheid (in de zin van ‘asymptotische benadering van de Waarheid-die-alleen-bij-God-bekend-is’). Specifiek menselijke (morele) kennis heeft daardoor prototypisch het karakter van *opvattingen*.

Vatten wij het bovenstaande samen:

1. God, de schepper van het universum, heeft zich primair in propositionele vorm geopenbaard door middel van zijn Woord.
2. Gods boodschap aan de mens, zijn Woord, heeft het karakter van een tekst. De tekst is daarmee het prototype van (morele) kennis.

Mattheüs en Marcus de samenvatting van wet en profeten doorgeven als woorden van Jezus, maar dat Lukas dezelfde samenvatting laat komen uit de mond van een wetgeleerde. Blijkbaar is het bij elkaar plaatsen van deze twee geboden niet een gedachte van Jezus alleen geweest. Het is niet onaannemelijk dat in die tijd de gegeven samenvatting algemeen bekend was.

3. Menselijke (morele) kennisverwerving heeft daarmee prototypisch een hermeneutisch, tekstinterpreterend karakter.
4. Om in de wereld volgens Gods wil te kunnen handelen, is het noodzakelijk Gods wil te kennen. Dit veronderstelt een conditionele relatie tussen propositionele kennis en handelingen.
5. Exegese van een tekst is noodzakelijk om juist te kunnen handelen.

Door de nadruk op tekst, exegese en opvattingen genereert de interne dynamiek van het monotheïsme een specifieke configuratie van leren, waarbinnen propositionele kennis, neergelegd in teksten fungeert als prototypische kennisbron, exegese als prototypische wijze van leren en (morele) opvattingen als prototypische vorm van menselijke kennis. Schematisch samengevat:

kennisbron	kennisverwerving	kennis
prototype: tekst	prototype: exegese	prototype: (morele) opvattingen

Het ontwikkelingsproces waarin deze configuratie van leren tot stand komt, houdt onder andere in dat alle leervermogens waarover de mens fylogenetisch beschikt, ondergeschikt worden gemaakt aan het exegetisch leervermogen, en zoveel mogelijk worden opgevat als daarvan afgeleid. Het is die onderschikking die deze andere leervermogens in deze visie ‘vermenselijkt’. Wanneer een leervermogen – bijvoorbeeld nabootsing – niet of moeilijk kan worden opgevat als afgeleid van exegetisch leren, staat dit leervermogen laag in de waarde-ringshiërarchie (wordt het opgevat als ‘kinderlijk’, of als ‘dierlijk napaen’). Evenzo worden alle relevante vormen van kennis (dat is: kennis waarvan men meent dat die door de mens *wel* en door het dier niet kan worden verworven) opgevat als afgeleiden van propositionele kennis.

Binnen de configuratie van leren die door de dynamiek van het monotheïsme wordt geconstitueerd, leert men het universum als in principe verklaarbaar en begrijpelijk te ervaren, en een cognitieve houding te ontwikkelen die gericht

is op exegese van de betekenis die verschijnselen, gebeurtenissen en processen in het universum uitdrukken.

2.5. Het monotheïsme als bron van mogelijkheden en beperkingen

In Hoofdstuk 1, § 2.6.2 hebben wij betoogd dat een configuratie van leren een specifieke cognitieve habitat constitueert, die het genereren en reproduceren van cultuurspecifieke kennis zowel mogelijk maakt als inperkt (in de zin waarin bijvoorbeeld een grammatica het spreken en denken in een bepaalde taal zowel mogelijk maakt als inperkt). Ook voor de interne dynamiek van het monotheïsme geldt dat deze zowel mogelijkheden als inperkingen schept. Deze zijn echter van een andere aard dan die welke samenhangen met een leerconfiguratie. Deze laatste bepalen *hoe* wij leren, de eerste *wat* wij leren. Juist omdat *hoe* wij leren tot een *habitus* wordt waarvan wij ons niet of nauwelijks bewust zijn, krijgt dit *hoe* een vanzelfsprekend, ‘natuurlijk’ karakter, dat niet ter discussie staat. Dat ligt anders bij *wat* wij leren. De interne dynamiek van het monotheïsme staat al garant voor een bonte verscheidenheid aan meningen, interpretaties en perspectieven. Toch is ook hier sprake van inperkingen. Daarbij doelen wij niet op de officiële inperkingen die worden opgelegd door wereldlijke of geestelijke instanties. Dat zijn slechts bekrachtigingen van interpretaties die tot stand kwamen onder de inperkingen waarop wij hier doelen: inperkingen die in de loop van de tijd zijn ontstaan rond bepaalde *topoi*. De Romeinse leraar in de retorica Quintilianus (±35 - ±100) noemde *topoi* ‘zetels van redeneringen’ (*argumentorum sedes*).⁸ Het zijn min of meer vaste ‘loopjes’ die het denken op een bepaald spoor zetten. Vanuit dit spoor kan het denken nieuwe ideeën voortbrengen, doch het wordt daarin ingeperkt *en* uitgedaagd door de bestaande ideeënclusters die zich in de loop van de tijd rond deze *topoi* hebben ‘afgezet’. De interne dynamiek van het monotheïsme bestaat grotendeels uit de denkbewegingen die zich binnen de werkingssfeer van deze “zetels van redeneringen” voltrokken en voltrekken.

In de externe dynamiek van het monotheïsme worden zowel de mogelijkheden en inperkingen van de exegetische configuratie van leren als die van de monotheïstische *topoi* gereproduceerd. In het ge-

val van proselitiseren vindt deze reproductie expliciet plaats (Hoofdstuk 3); in het geval van secularisering impliciet (Hoofdstuk 4-8).

Nu wij in Sectie 2 achtereenvolgens hebben uiteengezet waaruit de dynamiek van het monotheïsme bestaat en op welke wijze deze een exegetische configuratie van leren tot stand brengt, moet in Sectie 3 de vraag aan de orde komen op welke wijze de dynamiek van deze christelijke versie het ontstaan van een wetenschap van de mens in de weg staat. In de Inleiding tot dit hoofdstuk hebben wij betoogd dat hierbij twee typen obstakels een grote rol spelen: (a) een *formeel* obstakel en (b) *materiële* obstakels. Daaronder verstaan wij het volgende:

1. Een *formeel* obstakel. Dit is de aan het monotheïsme inherente Universaliteitsclaim, die de overtuiging voortbrengt dat de lokale *folk psychology* van een enkel cultuurtype beschrijvingen van de mens genereert die *universele* geldigheid bezitten. Wij noemen deze claim formeel omdat zij niet verwijst naar specifieke inhoudelijke bepalingen, doch slechts de eis formuleert dat welke inhoudelijke bepalingen het monotheïsme ook naar voren brengt, deze altijd universele geldigheid hebben. De Universaliteitsclaim heeft tenminste twee negatieve effecten.
 - a. Zij veroorzaakt een blinde vlek die aanzienlijke delen van de empirie systematisch buiten het waarnemings- en verklaringsdomein van de menswetenschappen houdt.
 - b. Zij creëert een artefact ('de mens') aan wie allerlei eigenschappen worden toegeschreven die noch de Ander noch Zelf – waarnaar dit artefact geacht wordt te verwijzen – bezitten.Zolang de Universaliteitsclaim door middel van (a) deze blinde vlek en (b) dit artefact object, vraagstelling en fundamentele concepten van het onderzoek naar de mens blijven beperken, kan er van een productieve *wetenschap* van de mens, die het niveau van de lokale *folk psychology* overstijgt, geen sprake zijn.
2. *Materiële* obstakels. Binnen het christendom is sprake van twee conflicterende *topoi* ('de mens als beelddrager Gods' en 'de mens als schepsel Gods'), die beide aan de basis staan van een serie activiteiten, die beide het predicaat 'menswetenschappelijk' opeisen, en die elkaars

bevindingen gewoonlijk als ‘onwetenschappelijk’ afwijzen. De consequenties van deze patstelling zijn:

- De discussies over de grondslagen van de menswetenschap blijven gevangen binnen de interne dynamiek van de christelijke cognitieve habitat.
- De vraag hoe een wetenschap van de mens tot stand gebracht kan worden, wordt onlosmakelijk verbonden met de keus tussen twee alternatieve mensbeelden, die echter *beide* deel uitmaken van de locale *folk psychology* van de christelijke habitat. Beide conflicterende *topoi* werden zowel mogelijk gemaakt als beperkt door de christelijke versie van het cultuurtype waarbinnen zij zijn ontstaan, en daarom betekent een keus tussen beide slechts het kiezen van een positie *binnen* de invloedssfeer van die beperkingen.

Omdat de Universaliteitsclaim zelf geen inhoudelijke bepalingen kent, doch uitsluitend iedere materiële claim van het monotheïsme van de aanspraak op universele geldigheid voorziet, onderzoeken wij in Sectie 3 de materiële obstakels, *in casu* de conflicterende *topoi* met betrekking tot de mens. De Universaliteitsclaim is de formele component die in elk van deze materiële obstakels binnen de monotheïstische theologia ‘vanzelfsprekend’ wordt meegedacht.

3. BEELDDRAGER GODS EN SCHEPSEL GODS

3.1 Idologiekritiek

De stelling dat één van de genoemde *topoi* – die van de mens als Gods beelddrager – het ontstaan van menswetenschap in de weg heeft gestaan, is al te vinden in *Idolen van de Psycholoog* (1964), het nog altijd lezenswaardige boek van de jong gestorven Utrechtse hoogleraar psychologie Jan Linschoten. Het westerse beeld van de mens, zegt Linschoten, “is gebouwd op het beeld Gods – een operationeel gesproken ledige term die met kracht en verve als grondslag van mensbeschouwing en menswetenschappen verdedigd wordt.”⁹ “In de psychologie”, zo voegt hij daar aan toe, “fungeert het beeld Gods als het meest schadelijke van alle idolen.”¹⁰

Linschoten formuleerde zijn stelling om daarmee een in zijn ogen wetenschappelijke psychologie bij te vallen, als alternatief voor de ‘onwetenschappelijke’ fenomenologische psychologie die hij kort daarvoor de rug had toegekeerd. Zijn eigen ontwikkelingsgang van een interpreterende, *verstehende*, naar een verklarende psychologie illustreert op interessante wijze zowel de juistheid als de beperking van zijn stelling.

De tegenstelling tussen een interpreterende en een verklarende variant, waarbinnen dan weer verschillende scholen en afsplitsingen van scholen tegenover of naast elkaar staan, vinden we niet alleen in de psychologie; zij is kenmerkend voor alle wetenschappen van de mens.¹¹ Soms gaan representanten van de diverse denominaties met elkaar in discussie en worden de inmiddels overbekende standpunten weer eens uitgewisseld, of in een wat modieuzer jasje gestoken. Meestal echter negeert men elkaar en werkt men nijver voort binnen de eigen academische niche. In de zeldzame gevallen dat vertegenwoordigers van beide varianten het *wel* de moeite waard vinden om met elkaar in discussie gaan (men spreekt dan van een ‘grondslagendebat’), gebeurt dat gewoonlijk naar aanleiding van de vraag of de menswetenschappen, gegeven de bijzondere ontologische status van hun onderzoeksobject, een op de aard van dat subject afgestemde specifieke methodologie behoeven.

De Britse filosofe Susan James heeft er op gewezen dat dit soort debatten vooral daarom zo vruchteloos blijft, doordat er achter de methodologische controversen twee clusters van onverenigbare mensbeelden schuilgaan.¹² Dat lijkt ook de strekking van Linschotens opmerking te zijn, wanneer wij even voorbijgaan aan de overdrijving waaraan hij zich schuldig maakt. Linschoten heeft gelijk wanneer hij de opvatting van de mens als beelddrager Gods schadelijk noemt voor het ontstaan van een wetenschappelijke psychologie. Maar hij overdrijft wanneer hij suggereert dat *het* westerse mensbeeld op deze opvatting is gebaseerd. Het lijkt onmogelijk om in de grote verzameling mensbeelden die binnen westerse samenlevingen in de loop van de geschiedenis naar voren zijn gebracht een enkel ‘oerbeeld’ aan te wijzen, dat zou kunnen doorgaan voor *het* westerse mensbeeld. Maar het is wel mogelijk om te laten zien dat er binnen de christelijke cogni-

tieve habitat centrale *topoi* bestaan – waaronder die van de mens als beelddrager Gods en die van de mens als schepsel Gods – die specifieke inperkingen opleggen aan de wijze waarop mensbeelden, probleemstellingen en fundamentele concepten van de menswetenschappen worden ontwikkeld. Dat is de weg die wij hier zullen bewandelen. Wij zullen beargumenteren dat de onverenigbare mensbeelden waar Susan James het over heeft, voortkomen uit de twee genoemde *topoi*. Beide staan aan de basis van een serie activiteiten die het predicaat ‘menswetenschappelijk’ opeisen, en die elkaars bevindingen gewoonlijk als ‘onwetenschappelijk’ afwijzen.

Linschoten valt ten prooi aan de door Sloterdijk gesignaleerde “hyperactiviteit” (Hoofdstuk 1, § 1.1) die uitmondt in voorbarige conclusies, wanneer hij in zijn kritiek op de *topos* van de mens als beelddrager Gods opteert voor de andere *topos*, die echter evenzeer onderhevig is aan de inperkingen die de christelijke cognitieve habitat aan het denken oplegt. Hij illustreert daarmee hoezeer de huidige menswetenschappen zich in een situatie van uitzichtloze *crab antics* bevinden. Deze term, geïntroduceerd door de antropoloog Peter Wilson (1972), verwijst naar de toestand van krabben in een mand, die elkaar omlaag trekken telkens wanneer één van hen omhoog tracht te kruipen.¹³

Wij stellen vast dat binnen de christelijke versie van het monotheïstische cultuurtype twee clusters van onverenigbare mensbeelden zijn ontstaan, die beide aan de basis staan van een type ‘menswetenschap’. Beide clusters kwamen voort uit de dynamiek van het christendom, en daarom betekent een keus tussen beide slechts het kiezen van een positie *binnen* de invloedssfeer van die dynamiek met zijn specifieke beperkingen.

Om te bepalen of het mogelijk is aan die invloedssfeer te ontkomen, is het noodzakelijk te weten op welke wijze die beperkingen hun invloed uitoefenen. Om dit te onderzoeken, zullen wij gebruik maken van een contrastfiguur, aan de hand van gegevens over mensbeelden uit niet-monotheïstische cultuurtypen. Wij gaan daarbij uit van de stelling dat een *conditio sine qua non* voor een wetenschap van de mens is: het beschikbaar zijn van een verzameling beschrijvingen van Zelf en Ander *uit verschillende cultuurtypen* (die elk hun eigen specifieke beperkingen aan die beschrijvingen opleggen). Pas wanneer

aan deze voorwaarde is voldaan, beschikken we over empirisch materiaal op basis waarvan we de eigen beperkingen kunnen leren kennen.

Op dit moment lijdt de menswetenschap aan feitenarmoede. Haar 'feiten' zijn de 'evidenties' van een christelijk geïnspireerde *folk psychology*. Linschotens keus voor een alternatief mensbeeld, dat niet binnen de 'werkingsfeer' valt van de *topos* van de mens als beelddrager Gods, lost zijn probleem niet op omdat ook dit alternatief gevangen blijft binnen de beperkingen van de christelijke cognitieve habitat (*in casu* van de 'werkingsfeer' van de *topos* van de mens als schepsel Gods). Een wetenschap van de mens kan niet van de grond komen zolang zij een 'feitenarmoedige' monoculturele onderneming blijft.

3.2 Schepper-God en schepper-mens

Om de vraag te kunnen beantwoorden in welke zin de *topoi* van de mens als beelddrager Gods en van de mens als schepsel Gods – beide steeds voorzien van aanspraak op universele geldigheid – een menswetenschap in de weg staan, is het noodzakelijk wat dieper in te gaan op een paar elementaire punten uit de monotheïstische openbarings-theologie, en op de wijze waarop zij doorwerken in mensbeeld, vraagstelling en concepten van de menswetenschap.

Het meest fundamentele dogma van de monotheïstische openbarings-theologie is dat God de schepper is van hemel en aarde *uit het niets*.ⁱ God de schepper staat als transcendent soeverein boven en tegenover zijn schepping. Hij is absoluut onderscheiden van en anders dan de wereld die hij geschapen heeft. God is autonoom (in de letterlijke betekenis van het woord: Gods wil is wet) en Hij is dus volstrekt vrij om in zijn schepping te handelen zoals Hem goedgebeurt. In tegenstelling

i Hoewel ook een alternatieve vertaling van het Genesisverhaal mogelijk is: "In het begin van Gods scheppen van hemel en aarde, toen de aarde woest en ongeordend was, duisternis over het oppervlak van de wereldzee, Gods adem zwevend over het oppervlak van de wateren, zei God: Laat er licht zijn!" Volgens deze vertaling schiep God de aarde niet uit het niets, omdat de ongeordende chaos en de oerzee al bestonden en God volstond met het ordenen daarvan. De *ex nihilo* vertaling is echter binnen het monotheïsme de breedst geaccepteerde (Armstrong 1996: 23). Het logische probleem dat, indien God er was 'in het begin' er toch niet niets was, laten wij in goed vertrouwen over aan de theologen.

tot de goden uit het Hellenistisch-Romeinse Pantheon of de ontelbare *devata* van het hindoeïsme, is God *almachtig*. Er bestaan geen tegenkrachten die niet – uiteindelijk – zijn onderworpen aan zijn macht.ⁱ

Wanneer dit beeld van de transcendente Schepper-God verbonden wordt met de *topos* van de mens als Gods beeldrager, dan ontstaan er binnen de ‘werkingsfeer’ van deze *topos* opvattingen over de mens als een scheppend wezen dat de natuur transcendeert. Laten wij dit type opvattingen eens nader beschouwen en ons daarbij concentreren op het hoofdpunt van de ‘transcenderende schepper-mens’, met voorbijgaan aan de vele nuances die hier aan te brengen zijn.

Een passage uit Wilhelm Weischedels (1905–1975) *Wirklichkeit und Wirklichkeiten* (1960) samenvattend, omschrijft Linschoten deze positie als volgt:

God, de werkzame van de werkelijkheid, is in de wereld niet onmiddellijk aanwezig: de schepper transcendeert zijn schepping. De mens, het evenbeeld, ziet zijn eigen wezen evenzeer in de transcendentie.¹⁴

Of, in de woorden van filosoof en cultuurhistoricus Bernard Groethuyzen (1880–1946):

(De mens is) subject tegenover de objectief gegeven wereld, het beschouwende wezen tegenover al dat andere wat tot voorwerp van zijn blik wordt. (...) Deze bijzondere waardebeoordeling van de mens laat zich uiteindelijk slechts door God zelf bepalen. God is niet alleen de meest volmaakte waarde; Hij behoort niet tot de geschapen wereld. Hij is buiten, boven deze wereld. Zo staat ook de mens op een bijzondere wijze buiten de samenhang van de schepping. Hij staat tegenover de wereld. Hij is de geestelijke beschouwer van deze wereld. Boven alle onderscheidende waardenhiërarchieën (*trennenden Wertstufen*) uit vindt de mens zichzelf in een waardenanalogie met God.¹⁵

Daarom moet men de mens volgens deze visie niet, zoals het dier, een gesloten *Umwelt* maar een open *Welt* toeschrijven. Het dier, zegt Martin Heidegger (1879–1976), is *weltarm*.¹⁶ De mens daarentegen is niet

i Dit levert het probleem op of God ook vrij is om van zijn eigen wetten af te wijken. Deze kwestie komt aan de orde in Hoofdstuk 4, § 4.5.

aan zijn leefmilieu gebonden, maar staat daar (relatief) vrij tegenover en schept zich creatief een eigen wereld, die vanaf eind achttiende eeuw met de term ‘cultuur’ wordt aangeduid.ⁱ

In de menswetenschappen – evenals in de westerse *folk psychology* – vinden wij het beeld van de transcenderende schepper-mens terug in het model van de zelfbewuste, moreel verantwoordelijke, individuele persoonlijkheid. In dit model kan een aantal aspecten worden onderscheiden:

- Datgene wat de mens tot *mens* maakt is zijn zelfbewustzijn. (De mens is in staat zijn individuele *zelf* tot object van reflectie te maken).
- Het individuele zelf beschikt over een effectieve vrije wil en kan daarom moreel verantwoordelijk voor zijn daden worden gehouden.
- Het individuele zelf is uniek en als zodanig waardevol op zich. Op grond hiervan bezit het inherente waardigheid en kan het aanspraak maken op bepaalde rechten die hem als beelddrager en schepsel Gods toekomen.
- Het individuele zelf is niet afhankelijk van een ander zelf voor de bepaling van zijn identiteit. (Het ontleent zijn identiteit niet *uitsluitend* aan bepaalde relaties, zoals bijvoorbeeld in Azië het geval is; zie § 4.5. Die identiteit bestaat ook *buiten* die relaties.)
- Het individuele zelf is het centrum van bewustzijn, emoties en handelen.

Dit zelfbewuste, moreel verantwoordelijke, centrale zelf fungeert als *explanans* bij het beschrijven, verklaren en rechtvaardigen van menselijk gedrag.

Hoe vanzelfsprekend dit model voor Westerlingen wellicht ook moge zijn, in werkelijkheid gaat het hier om een uitzonderlijke visie, zoals antropoloog Clifford Geertz (1926–2006) vaststelt.

(De westerse conceptie van) de persoon als een begrens, uniek, meer of minder geïntegreerd motivationeel en cognitief centrum, een dynamisch

i Wij kwamen dit beeld al tegen in de in Hoofdstuk 1, § 2.7.2 besproken eis tot *originaliteit* – tot het scheppen van *iets nieuws* dus – die zich binnen de christelijke versie van het monotheïsme in de loop van de tijd als standaard voor het beoordelen van creativiteit heeft ontwikkeld.

middelpunt van bewustzijn, emotie en handelen, georganiseerd in een geheel dat zich duidelijk onderscheidt van andere dergelijke gehelen en van zijn sociale en natuurlijke achtergrond is, hoe vanzelfsprekend deze ons ook lijkt, een tamelijk merkwaardig idee binnen de context van de culturen van de wereld.¹⁷

In het Westen, zegt indoloog Louis Dumont (1911-1998), wordt de individuele persoon opgevat als “een bijzondere incarnatie van de mensheid als abstractie”. Die bijzondere incarnatie wordt geacht een waarde op zich te vertegenwoordigen en wordt daardoor het onderwerp van belangstelling, uitgedrukt in (auto)biografieën, dagboeken, brieven en portretten. De rechten van deze incarnatie – dit “dynamisch middelpunt van bewustzijn, emotie en handelen” – zijn vastgelegd in *universele* mensenrechten (hij is immers, in de woorden van Dumont, een “monadische replica van *de mens*”).¹⁸

Geertz heeft gelijk. Het mensbeeld dat zich geleidelijk heeft ‘afgezet’ rond de *topos* van de mens als beelddrager Gods, is vanuit mondiaal perspectief gezien een lokaal en historisch bepaald beeld.¹⁹ Dat zou geen probleem hoeven op te leveren – hetzelfde geldt immers voor alle mensbeelden uit alle culturen – ware het niet dat nu juist *dit* beeld voorzien is van de monotheïstische Universaliteitsclaim, die andere cultuurtypen wezensvreemd is. Het heeft derhalve de pretentie universeel geldig te zijn, en is nog steeds diep verankerd in de huidige menswetenschap en in het westerse denken over ethiek, recht en mensenrechten evenals in de daarop gebaseerde instituties, ongeacht alle kritiek die er vanaf Arthur Schopenhauer (1788-1860), Karl Marx (1818-1883) en Friedrich Nietzsche (1844-1900) over is uitgestort. Foucault moge dan geprofeteerd hebben dat het beeld van deze mens zal verdwijnen “zoals een gelaat van zand bij de grens van de zee”, de schaduw van de verdwijnende beelddrager Gods hangt nog even zwaar over het westers denken als die van de dode Boeddha in de grot waarvan Nietzsche sprak in het citaat dat wij gebruikten als één van de motto’s van deel I.²⁰ Charles Taylor benadrukt dan ook dat een menigte historici, antropologen en filosofen ons bij herhaling heeft voorggehouden dat dit mensbeeld – en vooral het daarin vervatte *zelfbesef* van het zelfbewuste individu, de moreel verantwoordelijke individuele persoonlijkheid – op wereldschaal bijna een curiositeit mag

worden genoemd, maar dat deze conclusie, die wij op intellectueel niveau misschien wel aanvaarden, niettemin onaanvaardbaar blijft voor de zelfervaring en de intuïtie van *the ordinary layperson that lives in all of us* – dat wil zeggen: *in ons Westerlingen*.²¹ Diep verschanst in deze *ordinary western layperson* werkt het ideeëncluster rond de *topos* van de mens als beelddrager Gods nog altijd als beperking op alle verwoede pogingen om ervan los te komen.

Tot dit cluster behoort de opvatting dat de transcenderende scheper-mens, evenals God, beschikt over een vrije wil en in vrijheid morele keuzen kan maken, waarvoor hij als persoon verantwoordelijk gehouden kan worden. Deze opvatting, zo fulmineerde Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* (1886), blijkt in de westerse cultuur waarbinnen de christelijke moraal “de Circe van alle denkers is”²² vrijwel onuitroeibaar.

Van een theorie is het waarachtig niet de geringste charme dat zij weerlegbaar is: juist daardoor trekt zij subtiele geesten aan. Het schijnt dat de honderdvoudig weerlegde theorie van de ‘vrije wil’ haar voortbestaan alleen nog aan deze charme te danken heeft – : steeds komt er weer iemand die zich sterk genoeg voelt om haar te weerleggen.²²

De cruciale vraag is echter hoe een dergelijk diep in het westers zelf-besef verankerd begrip ooit *weerlegd* kan worden.ⁱⁱ De opvattingen rond de *topos* van de mens als beelddrager Gods maken deel uit van

i De opmerking “De christelijke moraal was tot nu toe de Circe van alle denkers” is afkomstig uit *Ecce homo*, p. 133.

ii In de geschiedenis zijn twee vrije wil problemen ontstaan: (a) het probleem *vrijheid versus predestinatie* en (b) het probleem *vrijheid versus determinisme*. Het eerste is een probleem dat uitsluitend kon ontstaan binnen het monotheïsme; het tweede ontstond in de klassieke Oudheid en werd waarschijnlijk het eerst geformuleerd door Epicurus (341-270 BEC) (Huby 1966). Bij probleem (a) gaat het over de verhouding tussen menselijke verantwoordelijkheid en goddelijke uitverkiezing; deze kwestie werd vooral benadrukt in de theologie van Calvijn (1509-1564). Bij probleem (b) gaat het om de vraag hoe menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid zich verhouden tot het geloof dat iedere gebeurtenis volledig wordt bepaald door er aan voorafgaande fysische oorzaken. Wanneer wij het hier over probleem van de vrije wil hebben, bedoelen wij daarmee probleem (b).

de beperkingen die de christelijke cognitieve habitat aan de ontogenese oplegt. Deterministen kunnen zich voegen bij hen die de theorie van de vrije wil “honderdvoudig” hebben weerlegd, zij kunnen de vrije wil afschaffen zoals Einstein de ether afschafte, doch zij zullen steeds weer *met* Nietzsche moeten constateren dat de vrije wil zich binnen de beperkingen van de christelijke cognitieve habitat niet *laat* afschaffen.

Het zal één van de belangrijke taken van een wetenschap van de mens zijn om andere mensbeelden, afkomstig uit cultuurtypen waar het begrip ‘vrije wil’ geen prominente rol speelt, te onderzoeken. Hoe ziet een psychologie er uit waar het begrip ‘wil’ als aparte psychische functie ontbreekt, zoals bijvoorbeeld het geval was in de ‘psychologie’ van de Oudheid vóór Augustinus (354-430)? Hoe zien ethiek en rechtspraak er uit in een cultuur waarin het begrip ‘vrije wil’ ontbreekt? Zo lang een wetenschap van de mens dergelijke vragen niet beantwoordt, kunnen filosofen en wetenschappers het concept ‘vrije wil’ blijven ‘weerleggen’; zij zullen tegelijkertijd tot de conclusie komen dat het in de huidige situatie in de westerse cultuur niet gemist kan worden.ⁱ In de woorden van de Amerikaanse filosoof Thomas Nagel:

(W)anneer de bepalende factoren van wat iemand heeft gedaan geleidelijk worden blootgelegd, met hun effect op gevolgen, karakter en de keus zelf, dan wordt geleidelijk duidelijk dat handelingen gebeurtenis-

i In september 2000 betoogde Lex Cools, hoogleraar psycho-neurofarmacologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen, op een symposium over de implicaties van de neurowetenschappen voor het mensbeeld, dat de huidige ontwikkelingen in de neurowetenschappen aanleiding geven tot de conclusie dat ‘wij’ geen invloed hebben op ‘onze’ hersenen en dus ook niet op ons gedrag. Victor Lamme, hoogleraar cognitieve neurowetenschap aan de Universiteit van Amsterdam, beargumenteerde in een rede ter gelegenheid van de 374ste verjaardag van de Universiteit dat de traditionele onderbouwing van het idee dat mensen persoonlijk verantwoordelijk zijn voor hun gedrag niet te handhaven is in het licht van de neurowetenschappen. Everal Riley (zie p. 100) erkent Lamme echter dat het begrip ‘persoonlijke verantwoordelijkheid’ in een samenleving – wij voegen toe: in een *westerse* samenleving – niet kan worden gemist als noodzakelijk ingrediënt van sociale orde en juridische ordehandhaving.

sen zijn en mensen dingen. Uiteindelijk blijft er niets over om aan het verantwoordelijke zelf toe te schrijven, en moeten we het doen met een gedeelte uit een grotere reeks gebeurtenissen, waarover we bedroefd of blij kunnen zijn, maar dat we niet kunnen misprijzen of prijzen.²³

Niettemin, zo gaat Nagel verder, “beschouwen wij onze daden en ons karakter niet slechts als gunstige of minder gunstige episodes, al kunnen ze dat ook zijn. (...) Die daden blijven onze daden en wij blijven onszelf, ondanks alle overtuigende redenen die lijken te bewijzen dat wij helemaal niet bestaan”.²⁴ De naar het beeld Gods gemodelleerde moreel verantwoordelijke individuele persoonlijkheid blijkt steeds meer een fictie te zijn, maar een ‘nuttige fictie’, die in het Westen niet kan worden gemist.¹ De filosoof Patrick Riley schrijft:

Zelfs Kant, die het concept ‘wil’ tot fundament van zijn morele theorie maakte en op zeker moment zegt dat een goede wil het enige onvoorwaardelijk goede ding op aarde is, durfde de wil nooit *meer* te noemen dan een ‘noodzakelijke hypothese’, een soort hypothetische morele causaliteit waarzonder concepten als verantwoordelijkheid, keus, lof, blaam, *etc.* ondenkbaar zouden zijn.²⁵

Riley concludeert dat het concept van de vrije wil, ondanks zijn problematische wetenschappelijke en filosofische status, als ‘noodzakelijke hypothese’ in het Westen niet gemist kan worden omdat het fundamenteel is voor de wijze waarop ‘de westerse mens’ zichzelf als morele persoon ervaart en voor de op die ervaring gebaseerde opvattingen over ethiek en recht.²⁶ⁱⁱ

- i De psycholoog Daniel M. Wegner, hoogleraar te Harvard, vatte onlangs het empirisch-psychologisch en neurowetenschappelijk onderzoek naar wilshandelingen van de laatste decennia samen in een boek met de veelzeggende titel *The Illusion of Conscious Will* (2002) en presenteerde een psychologische verklaring waarom wij geloven in het bestaan van een vrij, autonoom individu. Op de vraag waarom wij, Westelingen, dit geloof koesteren terwijl elders in de wereld dit geloof vrijwel overal afwezig is, gaat Wegner niet in, hetgeen zijn *psychologische* verklaring er niet sterker op maakt. Misschien ontbreekt er een *niet-psychologische* component aan Wegners verklaring, die best eens van culturele aard zou kunnen zijn.
- ii Veelzeggend is dat ook Wegner (2002, Hoofdstuk 9) het probleem van onze *persoonlijke morele verantwoordelijkheid* in het licht van de afwezigheid van ‘een vrije wil’

Om de problemen te vermijden waarin je belandt zodra je over *de* westerse mens gaat spreken, is het beter om Riley op dit punt niet te volgen, maar om te wijzen op de beperkingen die de *topos* van de mens als Gods beelddrager oplegt aan de zelfverving en de opvattingen over recht en ethiek die binnen de christelijke cognitieve habitus werden (en worden) ontwikkeld. “Het wegnemen van God, al was het alleen maar in het denken, zet alles op losse schroeven”, schreef John Locke (1632-1704) in *A letter concerning toleration* (1689).²⁷ Deze beroemd geworden zin parafraserend, kunnen we zeggen dat het ‘wegnemen’ van de vrije wil uit de westerse moraal en het westerse juridische systeem niet slechts deze moraal en dit rechtsdenken, maar ook de specifieke cognitieve habitus waarbinnen zij ontstonden “op losse schroeven zou zetten”.ⁱ (Rechtshistoricus Harold Berman had gelijk: de westerse rechtswetenschap is in veel opzichten gesecculariseerde theologie; Hoofdstuk 1, § 1.2.)²⁸ Bovendien zou, zoals wij zagen, het wegnemen van de vrije wil in flagrante tegenspraak zijn met de westerse *folk psychology* – ook het product van die specifieke cognitieve habitus – die zich aan neurofysiologie en filosofie over het algemeen slechts weinig gelegen laat liggen. Binnen dit *folk*-psychologische model van

als prangend ervaart en oplost door de mens op te vatten als ‘de auteur van zijn handelingen’, zoals een literator het *copyright* heeft op zijn literaire creaties, met de gebruikelijke rechterlijke bescherming en strikt persoonlijke aansprakelijkheid. Ook Wegner blijft geheel binnen de beperkingen van de westerse cognitieve habitus.

- i Dit roept de vraag op hoe niet-westerse vormen van rechtspraak georganiseerd zijn, indien die niet gebaseerd zijn op de verantwoordelijkheid van de individuele persoon met zijn vrije wil. Hoe bepaalt men, bijvoorbeeld, verantwoordelijkheid in Japan, waar de persoon niet wordt aangeduid als *individuele* bron van actie, maar als “locatie waar de handeling plaatsvindt” (Ikegami 1991) en waar zelfs kleuters gemeenschappelijk verantwoordelijk worden gehouden voor het gedrag van de groep waarvan zij deel uitmaken (Nisbett 2004)? In Japan ligt in de rechtspraak de nadruk op de *gevolgen* van een handeling voor de gemeenschap, en spelen intenties of de emoties van het *individu* geen rol (Hamilton en Sanders 1992). Paul (1995) wijst er op dat het er ook bij Sherpa rechtbanken om gaat een acceptabel verhaal te vertellen, waarin de *gevolgen* van de handeling voor de gemeenschap en niet de intenties van het individu centraal staan. Selby zegt in zijn boek over *Zapotec Deviance* (1974) dat de Zapotec zelfs bij grove inbreuken op de goede orde, bijvoorbeeld in het geval van moord, geen verklaringen geven die een beroep doen op het karakter of de bedoelingen van de moordenaar.

de mens is nauwelijks plaats voor causale verklaringen van morele beslissingen: de mens van de westerse *folk psychology* bevindt zich als moreel vrije actor binnen een handelingscontext die normatief gestructureerd is en de beredeneerde keuzen die hij binnen deze context uit vrije wil maakt, ervaart hij als 'niet-veroorzaakte' keuzen.²⁹

Twee opmerkingen om eventuele misverstanden te voorkomen:

1. Wij spreken hier niet over specifieke opvattingen van individuele westerse mensen, maar over een bepaald type *folk psychology* dat, zoals cognitief antropologen als Roy D'Andrade (1987) en Paul Kay (1987) hebben laten zien, zeer goed als een *stysteem* kan worden bestudeerd. De vraag in welke mate mensen wier ontogenese plaatsvond binnen het monotheïstische cultuurtype deze *folk psychology* hebben 'geabsorbeerd' is een empirische kwestie.
2. Het feit dat binnen het huidige westerse rechtssysteem bij het bepalen van de strafmaat rekening kan worden gehouden met 'verzachtende omstandigheden' zoals milieu, opvoeding of medische aandoeningen van het individu, is niet in tegenspraak met het geschetste model van de transcenderende schepper-mens. Het gaat hier immers om bepaling van de mate waarin iemand als verminderd toerekeningsvatbaar kan worden beschouwd – dat is precies in die mate waarin zijn gedrag vanuit allerlei oorzaken kan worden verklaard. Centraal staat daarbij de vraag naar de omvang van de 'ruimte' waarbinnen deze mens nog een moreel vrije actor kan worden genoemd, omdat hij alleen moreel beoordeeld kan worden *binnen* deze ruimte. Dat betekent dat het westerse rechtssysteem problemen heeft met de vraag hoe mensen moreel te beoordelen waarvan het gedrag *niet* volledig kan worden begrepen vanuit deze ruimte.ⁱ

i Deze problemen komen zeer fraai naar voren in *L'Étranger* (1942) van Albert Camus, waarin de hoofdpersoon Meursault er, onder invloed van een samenloop van omstandigheden, toe komt een Arabier te doden. Omdat Meursault tijdens zijn proces geen redenen voor zijn daad opgeeft, maar slechts naar omstandigheden verwijst – onder andere de grote hitte – verwijt de openbare aanklager hem “in werkelijkheid geen ziel” te hebben en niet ontvankelijk te zijn “voor ook maar één van de zedelijke beginselen die het hart der mensen bewaken” (116–117 in de Nederlandse vertaling).

3.3 De twee gedaanten van een onrustige geest

Omdat hij als beelddrager van God “op een bijzondere wijze buiten de samenhang van de schepping” staat, kan de schepper-mens als moreel vrije actor, volgens deze visie niet op dezelfde wijze het object van wetenschap zijn als al datgene wat *wel* binnen die samenhang valt. Bestudering van de mens vereist in deze visie een specifieke methodologie, die gericht is op het interpreteren van menselijk handelen vanuit de beredeneerde keuzen die eraan ten grondslag liggen.

Naast de *topos* van de mens als beelddrager Gods is er binnen het christendom echter sprake van een tweede *topos* met betrekking tot de status van de mens: die van de mens als schepsel Gods. Beide *topoi* genereren opvattingen over de mens die niet met elkaar te verenigen zijn, zoals Susan James vaststelde. Als beelddrager Gods staat de mens in zekere zin *tegenover* de schepping, als schepsel Gods is hij *deel* van die schepping, en deelt hij zoals de Prediker (3: 19) zegt “dezelfde adem” met alle andere schepselen. Evenals al het overige geschapene, is ook de mens onderworpen aan de door de schepper ingestelde wetten. Die wetten bevinden zich niet alleen buiten hem, zij werken ook in hem en zij beïnvloeden (of bepalen) zijn handelen, dat daarom nooit (of in ieder geval nooit volledig) vanuit zijn bewuste wil begrepen kan worden.

Ecce homo occidentalis: beelddrager Gods en schepsel Gods. *A part of nature, yet apart from it.*³⁰ Bewustzijn van de wereld en tegelijkertijd "ding, bekneld onder het doffe gewicht der andere dingen".³¹ Heer en ondergeschikte. Geest en stof.

De tweeslachtigheid van de mens zoals het christendom hem ziet, waart – hoe kan het ook anders – als een rusteloze geest door de menswetenschappen. Alan Dawe (1970) heeft laten zien hoe die tweeslachtigheid binnen de sociologie uitkristalliseert in twee diametraal tegenover elkaar staande ‘doctrines’ⁱ, elk met een eigen opvatting over de

i Dawe ontleent deze term aan Raymond Aron: “Een doctrine is meer dan of verschillend van een *theorie*. Het woord doctrine suggereert een complex geheel van oordelen over feiten en waarden, een sociale filosofie als ook een systeem van concepten of van algemene proposities” (geciteerd in Dawe 1970: 208). Sociologische

mens, de samenleving en de relatie tussen beide.³² Elk definieert zijn eigen betekenisuniversum voor sociologische concepten en theorieën en ontwerpt van daaruit een eigen sociologie, zowel op metatheoretisch niveau als op objectniveau.³³ De ene – deterministische – ‘doctrine’ krijgt gestalte binnen de werkingsfeer van de *topos* van de mens als schepself Gods. Binnen die werkingsfeer wordt een betekenisuniversum tot stand gebracht waarin de sociologie van sociale systemen gedijt, en waarin het menselijk handelen wordt opgevat als gebeurtenis, te verklaren vanuit sociale determinanten. Sociale systemen hebben hier het ontologisch en methodologisch primaat. De andere – voluntaristische – ‘doctrine’ krijgt gestalte binnen de werkingsfeer van de *topos* van de mens als beelddrager Gods. Binnen die werkingsfeer wordt een betekenisuniversum gegenereerd waarin een sociologie gedijt die het betekenis-scheppende individu centraal stelt, en die menselijk handelen begrijpt als uitdrukking van een moreel vrije actor.³⁴ De samenleving is hier de schepping van zijn leden, “het product van hun betekenis-scheppende activiteit en van de handelingen en relaties door middel waarvan zij die betekenissen op historische situaties drukken”.³⁵ Beide ‘doctrines’ hebben consequenties voor de eisen die men aan wetenschap stelt: de beelddrager Gods dient in laatste instantie begrepen te worden vanuit zijn bewuste vrije wil; het schepself Gods kan uiteindelijk worden verklaard vanuit de krachten waaraan hij onderworpen is.³⁶ (In Hoofdstuk 5, Sectie 1 zullen wij dit beeld nuanceren door de twee hier kort aangeduide mensvisies in verband te brengen met twee visies op de natuur.)

Dawe merkt op dat het beeld dat hij voor de sociologie schetst zonder veel moeite ook in de andere menswetenschappen kan worden herkend: psychologie, literatuurtheorie, politieke theorie. “Zij stammen alle uit dezelfde context en delen dezelfde problemen.”³⁷ Ook voor de culturele antropologie en de geschiedbeoefening, die merkwaardig genoeg in Dawes lijstje ontbreken, gaat zijn stelling op.ⁱ “Van-

scholen onderscheiden zich door de plaats die zij tussen beide ‘doctrines’ – opgevat als extremen op een continuüm – innemen.

i Vergelijk bijvoorbeeld de verschillende opvattingen die Radcliffe-Brown en diens opvolger in Oxford, Evans-Pritchard, hadden over de taak van de antropologie.

daag”, constateerde cultureel-antropoloog Dan Sperber in 1982, “verwijst de naam ‘antropologie’ naar twee verschillende disciplines die nooit bestemd waren voor een monogame verbintenis.”³⁸ Dat monogame huwelijk is er in de antropologie dan ook nooit gekomen, evenmin als binnen de twee sociologieën, de twee psychologieën of de twee geschiedwetenschappen. Het *zal* er ook nooit komen zo lang deze wetenschappen gevangen blijven binnen de beperkingen die christelijke *topoi* aan het denken over de mens opleggen. Een ontologische en methodologische keus tussen beide clusters van onverenigbare mensbeelden lost het probleem niet op, omdat de beelden in *beide* clusters het product zijn van veronderstellingen en vraagstellingen die binnen die beperkingen zijn ontstaan, waaraan zij *beide* niet kunnen ontsnappen.

3.4 Een impliciete voorkeur

Susan James heeft er op gewezen dat er in de westerse *folk psychology* een impliciete voorkeur bestaat voor één van bovenbeschreven ‘doctrines’, omdat beide voor de westerse intuïtie niet ethisch equivalent zijn.³⁹ De volutarist heeft in dat opzicht de beste papieren. Niet vanwege zijn eis dat in verklaringen van menselijk gedrag een beroep moet worden gedaan op eigenschappen van individuen (dat doet de behaviourist ook), maar vanwege de beslissing zijn analyses te concentreren “op een bijzondere verzameling individuele eigenschappen, die wensen, beslissingen en intenties omvat”.⁴⁰ⁱ De volutarist wijst

Volgens Radcliffe-Brown (1958: 128) moest de antropologie zich ontwikkelen tot een natuurwetenschap van de samenleving, die de taak heeft “uitspraken te formuleren en te onderbouwen over de bestaansvoorwaarden van sociale systemen (wetten van sociale statica) en over de waarneembare regelmatigigheden in sociale veranderingsprocessen (wetten van sociale dynamica)”. Evans-Pritchard (1962: 26) daarentegen was van mening dat de antropologie “samenlevingen bestudeert als morele systemen en niet als natuurlijke systemen (...); zij zoekt daarom naar patronen en niet naar wetmatigheden en zij interpreteert eerder dan dat zij verklaart”.

- i Susan James (1984: 69) merkt ironisch op dat het beroep op de menselijke morele autonomie in de praktijk vaak neerkomt op de eis dat “een *ceteris paribus* clause aan alle verklaringen van sociale verschijnselen moet worden toegevoegd, een gepreveld loyaliteitsverklaring aan de vrije wil volgens de formule ‘... en de betrokken individuen hadden ook anders kunnen handelen’”. Jorge Larrain (1979: 99) heeft er op gewezen dat ook wanneer men in zijn verklaring een beroep doet op

causale verklaringen van menselijk gedrag af, omdat deze botsen met het in de westerse ethiek, rechtstheorie en *folk psychology* sterk verankerde besef van de mens als moreel verantwoordelijk individu.⁴¹ Dit suggereert ook de behaviourist B.F. Skinner, waar hij zegt:

(Iedere aanwijzing dat het gedrag van een persoon kan worden toegeschreven aan externe omstandigheden lijkt diens waardigheid te bedreigen. (...) De hoeveelheid krediet die een persoon krijgt is op een merkwaardige manier verbonden met de zichtbaarheid van de oorzaken van zijn gedrag. Wij geven hem geen krediet wanneer die oorzaken overduidelijk zijn”.⁴²

Laten wij, omdat van beide genoemde *topoi* die van de mens als beelddrager Gods in de westerse *folk psychology* de krachtigste werkingsfeer heeft, deze *topos* wat nader onder de loep nemen en onderzoeken welke beperkingen deze aan het denken over de mens oplegt.

3.4.1 Het beeld Gods nader beschouwd

De stelling dat de mens is geschapen naar Gods evenbeeld, is een centraal dogma in de christelijke theologie. Het feit dat de mens Gods beelddrager is, wordt in de bijbel een aantal malen benadrukt, maar merkwaardig genoeg geeft de Heilige Schrift geen uitsluitsel over de vraag waaruit dat beelddragerschap nu precies bestaat.ⁱⁱ Edward Craig

sociale determinanten men het risico loopt te vervallen in het prevelen van een loyaliteitsverklaring. “Wil sociale determinatie werkelijk betekenis hebben, dan dient zij specifiek te zijn; anders wordt het een lege vorm die niet goed kan worden onderscheiden van zijn individuele manifestaties.” James (1984: 155) zelf probeert een brug te slaan tussen beide clusters door middel van *concessief holisme*: een verklaringsstrategie waarin het handelen van het individu *zo veel mogelijk* vanuit sociale determinanten wordt verklaard, maar waarin voor verschijnselen waarin dat (nog) niet mogelijk is een beroep wordt gedaan op intentionele ‘verklaringen’.

- i Die impliciete voorkeur spreekt ook uit de opmerking van Alan Ryan (1970: 102) dat “het programma voor de causale verklaring van (menselijk) gedrag (...) de westerse geest gedurende vierhonderd jaar zowel heeft aangetrokken *als diepgaand beangstigd*” (cursivering toegevoegd).
- ii Genesis 1:26-27; 5:1; 9: 6. Psalm 8:6. 1 Korintiërs 11:7. Verwijzingen en toespelingen in Romeinen 8: 29; 2 Korintiërs 3: 18; Kolossenzen 3: 10; Jakobus 3:9. In Genesis 9: 6 wordt duidelijk dat het beelddragerschap Gods een rol blijft spelen in de

heeft opgemerkt dat, welke emotionele snaren deze *topos* ook mag be-roeren, de conceptuele inhoud ervan nauwelijks onbepaald kan zijn.

Zeggen dat de mens op God lijkt impliceert, los van het bestaan van bei-den, bijna niets; elk besef dat de slogan inhoud heeft, komt voort uit een bepaalde theologie of filosofie die de dimensies overeenkomst verschaft.⁴³

Linschoten had dus een punt toen hij het beeld Gods karakteriseerde als “een operationeel gesproken ledige term”. Toch kunnen bepaalde aspecten van dit beeld wel worden ‘geoperationaliseerd’, in de zin dat zij met een zekere mate van nauwkeurigheid kunnen worden gespecificeerd en kunnen worden waargenomen in bepaalde theologische of filosofische uitwerkingen en in beschrijvingen van en theorieën over de mens. Om die aspecten goed te kunnen plaatsen, moeten wij eerst een opmerking maken over de context waarbinnen het beeld Gods in het vroege en middeleeuwse christendom werd ‘geoperationaliseerd’.

De vraag waaruit de gelijkenis tussen God en mens bestaat, lezen we bij Augustinus, confronteerde de vroege christenen al met olijke vragen naar de fysieke kenmerken van God (“Heeft God haren en nagels?”), een intellectueel tijdverdrijf waaraan de kerkvader in zijn jonge jaren, zo herinnert hij zich later deemoedig, met genoeg had mee-gedaan.⁴⁴ Eenmaal tot inkeer gekomen zou de berouwvolle filosoof bij de formulering van een antwoord op deze prangende vraag een belangrijke rol gaan spelen. De gelijkenis tussen mens en God moet vanzelfsprekend niet op fysiek gebied worden gezocht, maar in bepaalde geestelijke eigenschappen van de mens, die goddelijke eigen-schappen weerspiegelen. Augustinus:

God schiep de mens naar zijn beeld. Want hij schiep hem met een ziel, begiftigd met rede en intelligentie, zodat hij alle schepselen der aarde, lucht, en zee zou overtreffen.⁴⁵ⁱ

periode na de zondeval. “Wie bloed van mensen vergiet, diens bloed wordt door mensen vergoten, want God heeft de mens als zijn evenbeeld gemaakt.”

- i Voor Augustinus is de menselijke rede echter altijd besmet door de erfzonde en zij moet daarom, wil zij op de juiste wijze bruikbaar zijn, altijd eerst gezuiverd worden door het geloof (*De Stad van God* XI, ii).

Het behoort tot het menselijk vermogen om alle dingen te beoordelen (en daarom heerst hij over de dieren). Hij heerst over hen door zijn rede, die hem in staat stelt de gedachten van Gods Geest op te nemen. Indien dit niet zo zou zijn, dan zou de mens, ondanks zijn ereplaats in de schepping gelijk zijn aan de redeloze dieren en niet beter zijn dan zij.⁴⁶

Maar wij zijn mensen, geschapen naar het beeld van onze schepper (...); en daarom kunnen wij, wanneer wij de werken die hij tot stand heeft gebracht nagaan, als het ware zijn voetstappen ontdekken, die soms meer, soms minder duidelijk zijn, zelfs in die dingen die beneden ons zijn, omdat zij niet eens zouden kunnen bestaan, of een bepaalde vorm zouden kunnen aannemen of aan wetten gehoorzamen als zij niet door hem waren gemaakt, die soeverein is en volmaakt goed en volmaakt wijs.⁴⁷

Bij Thomas van Aquino (1224-1274), die het tot zijn levenswerk rekkende christelijke dogma's met Aristoteles te verzoenen, heet het:

De mens is geschapen naar het beeld van God niet wat betreft zijn lichaam, maar wat betreft datgene waarin hij de dieren overtreft. (...) De mens overtreft de dieren door zijn rede en intelligentie. Dus is het naar zijn rede en intelligentie, die onstoffelijk zijn, dat de mens beelddrager Gods is.⁴⁸

In de op Thomas teruggaande christelijk-aristotelische traditie, wordt de 'natuurlijke rede' opgevat als het belangrijkste criterium om de mens van het dier te onderscheiden; zij is hem ingeplant bij de conceptie (hoewel zij pas zichtbaar wordt als hij een zekere leeftijd heeft bereikt).⁴⁹ De rede, zegt Anthony Pagden, gebruik makend van een door Augustinus geïnspireerde lichtmetafoor, is:

(...) een vorm van verlichting (*illumination*), die aan alle mensen is verleend, of zij nu christenen zijn of heidenen, *als een instrument om tot kennis te komen, die de mens in staat stelt de wereld te 'zien' zoals deze is en om te onderscheiden tussen goed en kwaad en op basis daarvan te handelen.* (...) Het kan goed worden beargumenteerd dat ieder schepsel dat hiervan geen besef heeft geen mens is. Want de constitutie van de menselijke geest zit zo in elkaar dat de mens, anders dan de dieren, door zijn

‘natuurlijke rede’ ‘weet’ wat de natuurwet verbiedt. (cursivering toegevoegd)⁵⁰

Met behulp van zijn natuurlijke rede – die binnen de thomistische traditie wordt opgevat als een afspiegeling van de goddelijke rede – is de mens volgens de christelijk-aristotelische traditie in staat de wetten die God in de natuur heeft gelegd te ‘lezen’. Zijn natuurlijke rede volgend, is de mens in staat onderscheid te maken tussen goed (de wetten van God) en kwaad, en op deze basis kan hij vrijwillig morele keuzen maken.⁵¹

Dit vermogen om morele kennis te verwerven is, zoals wij hebben betoogd (§ 2.4), de kern van het menselijke beelddragerschap Gods. Nadat Adam en Eva, verleid door de slang, van de verboden vrucht hadden gegeten, bracht dit God immers tot de erkenning: “Nu is de mens aan ons gelijk geworden, nu heeft hij kennis van goed en kwaad”.⁵² Sinds die gebeurtenis – geboortemoment van zijn zedelijk vermogen – beschikt de mens over een instrument dat hem in staat stelt uit de natuurwet “de gedachten van Gods Geest op te nemen”.ⁱⁱ Dit instru-

- i Volgens de middeleeuwse opvatting heeft de mens een grotere vrijheid dan het dier om morele keuzen te maken omdat hij een grotere redelijkheid bezit, maar is het dier in dat opzicht niet volstrekt onvrij (Westerman 1991). Er werden in de middeleeuwen dieren voor de rechtbank gebracht – bijvoorbeeld een haan die eieren zou hebben gelegd – ter dood veroordeeld en vervolgens verbrand op beschuldiging van het overtreden van de natuurwetten, die gelijk werden gesteld aan de wetten van God (Needham 1969: 329-330). Een andere visie op het ‘overtreden’ van natuurwetten is dat hier sprake is van een *wonder*. De vraag of een wonderdoener straf verdient kan alleen beantwoord worden als bekend is van wie hij de kracht ontving om het wonder te verrichten: God of de duivel. Tot de laatste categorie behoorden bijvoorbeeld bedrivers van ‘zwarte magie’ zoals heksen en tovenaars, maar in de zeventiende eeuw ook bedrivers van ‘witte magie’ (dat wil zeggen: magie die ten gunste van iemand wordt aangewend, bijvoorbeeld om iemand te genezen) (Thomas 1971).
- ii Daarom bestond er volgens de visie van de rationele theologie voor heidenen geen excuus voor immoreel gedrag. Hun natuurlijke rede had hen immers kunnen leren wat goed is en wat kwaad. Er bestond op dit punt echter onduidelijkheid. Thomas erkende namelijk de mogelijkheid dat soms een heel volk er niet in slaagt om de principes van de natuurwet met het verstand af te leiden. Hij wees hierbij op de Germanen, waarvan beweerd werd dat zij diefstal goedkeurden (Tierney 1991: 314).

ment is de basis van de specifiek menselijke *waardigheid*, die alle mensen, als dragers van dit vermogen, toekomt. Aan deze waardigheid kunnen mensen bepaalde rechten ontleen. In dit opzicht – drager te zijn van een zedelijk vermogen, van menselijke waardigheid en daarop stoelende rechten – zijn alle mensen, als zijn beelddragere, voor het aangezicht van God gelijk. Omdat de mens beschikt over een zedelijk vermogen, kan hij voor zijn handelen *individueel* verantwoordelijk worden gehouden en op zijn daden worden afgerekend (in laatste instantie op de Dag des Oordeels).ⁱ

De gerichtheid op de waarde en de waardigheid van de individuele mens is impliciet in het geloof in een God die ieder mens ten diepste kent en die hem zoekt zoals een herder zijn verloren schaap (Lukas 15: 4-7). “Heer, u kent mij, u doorgrondt mij”, heet het in Psalm 139: 1-6, “u weet het als ik zit of sta, u doorziet van verre mijn gedachten; ga ik op weg of rust ik uit, u merkt het op, met al mijn wegen bent u vertrouwd. (...) Wonderbaarlijk zoals u mij kent, het gaat mijn begrip te boven”. Het is bovendien een centraal dogma van het christendom dat God zijn zoon uit liefde voor de mens naar de aarde heeft gezonden “opdat iedereen die gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft”.⁵³ In de hemel, zo verzekert de zoon in kwestie ons in Lukas 15: 7, zal “meer vreugde zijn over één zondaar die tot inkeer komt dan over negenennegentig rechtvaardigen die geen inkeer nodig hebben”.ⁱⁱ

i Een contrastfiguur kan duidelijk maken dat dit geen *evidente* opvatting is. Over de Gahuku-Gama van Nieuw-Guinea merkt Kenneth Read (1955: 250) op dat zij mensen niet beschouwen als “gelijken in morele zin; hun waarde ligt niet in henzelf als individuen of personen, maar is afhankelijk van de positie die zij innemen binnen een systeem van inter-persoonlijke en inter-groep relaties”. Het deel uitmaken van ‘de mensheid’ “schept niet noodzakelijk een morele band tussen mensen, noch verschaft dit een abstracte standaard aan de hand waarvan alle handelingen kunnen worden beoordeeld”. Het morele gehalte van een handeling wordt bepaald door wie wat waar doet (ibid.: 260).

ii In het Nieuwe Testament evenals in het vroege christendom, wordt deze nadruk op de individuele mens in belangrijke mate gemodificeerd door een aantal belangrijke corporatieve elementen toe te voegen (Morris 1972: 11). “U allen die door de doop één met Christus bent geworden, hebt u met Christus omkleed. (...) U bent allen één in Christus Jezus”, schrijft Paulus in zijn brief aan de Galaten (3: 27-28).

3.4.2 Psychologie van de beelddrager Gods

In § 3.2 hebben wij het beeld geschetst van de ‘transcenderende schepper-mens’ als dat van de zelfbewuste, moreel verantwoordelijke, individuele persoonlijkheid. Laten wij aan dit beeld nu, op grond van bovenstaande analyse van het beeld Gods, de volgende kenmerken toevoegen.

(a) *De individuele mens word geconstitueerd door zijn opvattingen.*

In Hoofdstuk 1 (§ 3.2) hebben wij betoogd dat volgens het monotheïsme het cruciale onderscheid tussen de mens en ‘het’ dier ligt in het vermogen van de mens om *morele* kennis te verwerven en op basis van deze kennis bewust juiste morele keuzen te kunnen maken.ⁱ Morele kennis wordt uitgedrukt in opvattingen (Hoofdstuk 1, § 3.2). Daarom worden mensen in het monotheïstische cultuurtype prototypisch beschouwd als *draggers van opvattingen* en vormen opvattingen het primaire criterium om individuen van elkaar te onderscheiden (gelovige/ongelovige; christen/moslim; rooms-katholiek/protestant; liberaal/socialist *etc.*). Het zijn deze opvattingen die ten grondslag liggen aan zijn handelen. Omgekeerd: handelingen van het individu kunnen worden opgevat als uitdrukkingen van diens opvattingen.

De gemeenschap der gelovigen vormt *tesamen* ‘het lichaam van Christus’. Deze nadruk op de gelovige-in-gemeenschap was in het vroege christendom sterk verbonden met de sociale context waarin de eerste christengemeenten leefden, maar ging vrijwel verloren met de verspreiding van de beweging, vooral na de ontwikkeling van het christendom tot staatsgodsdienst van het Romeinse keizerrijk in de vierde eeuw. De nadruk op gemeenschapsleven bleef voornamelijk bestaan in de diverse kloostertradities, maar kreeg in de ontwikkeling van het christendom verder betrekkelijk weinig aandacht. Met name niet in het sterk individualistisch gerichte protestantisme (Morris 1972: 12).

- i Tegen deze achtergrond kan Danto (1972: 44) schrijven: “Wij hebben een andere ethiek voor de omgang met dieren dan voor de omgang met elkaar. (...) Wij tolereren de verschillen tussen dieren en mensen omdat wij dieren als onverbetterlijk beschouwen”. Eén van de redenen waarom er volgens Danto in India geen sprake is van een basis “voor welke morele discussie dan ook” is het feit dat een dergelijke tolerantie – of wellicht beter: onverschilligheid – die Westerlingen ten opzichte van het gedrag van dieren hebben, in India alomtegenwoordig is, “waar verschillende kasten als afzonderlijke ontologische categorieën gelden (en dieren en goden in dezelfde stratificatie zijn opgenomen)”.

(b) *De individuele mens wordt gekenmerkt door een onveranderlijke kern: zijn 'zelf'.*

Deze nadruk op opvattingen van de individuele mens, roept de vraag op naar de *locus* van die opvattingen. Deze bevindt zich *in* de individuele mens, meer specifiek: in de menselijke geest. De geest wordt in dit model een vergaarbak van opvattingen die, om weloverwogen morele keuzen te kunnen maken, vanuit één vast punt moeten kunnen worden overzien. Dit 'vaste punt' wordt opgevat als een functionele eenheid; het blijft zichzelf gelijk onder wisselende omstandigheden en kan *daardoor* voor eenmaal gemaakte keuzen verantwoordelijk worden gehouden. Dit morele ankerpunt, dat de zetel is van onze morele verantwoordelijkheid, wordt geacht de kern van het intieme, individuele *zelf* te zijn. Het is – *idealiter* – dit 'zelf' dat zich in de gedragingen van het individu 'uitdrukt'.

(c) *De individuele mens verhoudt zich door middel van een specifiek leerproces tot de wereld.*

In § 2.4 hebben wij de relatie onderzocht tussen het menselijke zedelijk vermogen en een exegetische configuratie van leren. Wij voegen daar nu een aspect aan toe. Laten wij daarvoor even terugkeren naar de bovengeciteerde passage van Anthony Pagden en de laatst geciteerde passage van Augustinus.

Belangrijk in Pagdens formulering is:

1. dat wordt benadrukt dat de natuurlijke rede een alle mensen ingeschapen instrument is om tot (morele) kennis te komen;
2. dat wordt aangegeven op welke wijze dit leren dient plaats te vinden: kennis van de wereld 'zoals deze is' is noodzakelijk om moreel juist te kunnen handelen.

Wanneer wij willen weten hoe wij kennis kunnen krijgen van de wereld 'zoals deze is', kunnen wij het antwoord vinden bij Augustinus. Het leren zien van de wereld 'zoals deze is' betekent dat wij de wereld leren zien als uitdrukking van de bedoelingen van God. In deze bedoeling ligt de *betekenis* van de verschijnselen, toestanden en processen in de wereld.

Uit deze passages wordt duidelijk dat de these van de mens als beelddrager Gods een bepaald *leerproces* impliceert. Het verwerven van ken-

nis van de wereld wil zeggen dat de mens leert vragen naar de *beteke-
nis* van de verschijnselen, toestanden en processen in de wereld. Deze
betekenis ligt altijd ‘achter’ de verschijnselen, toestanden en processen,
die deze betekenis *uitdrukken* (zoals de wereld Gods bedoelingen uit-
drukt). Het leren zien van de wereld ‘zoals deze is’ bestaat in essentie
uit een leerproces, waarin men verschijnselen, toestanden en processen
leert zien als dragers van een ‘boodschap’ die moet worden ‘gelezen’.ⁱ

Hiermee hebben wij enige obstakels in beeld gebracht, die samen-
hangen met de *topos* van de mens als beelddrager Gods. Het is onze
stelling dat het – onder andere – deze obstakels zijn die niet alleen
wetenschappelijk begrip van de Ander in de weg staan, doch ook van
onzelf. In de volgende twee paragrafen zullen wij deze stelling bear-
gumenteren. Die met betrekking tot de Ander in § 3.5; die met be-
trekking tot onszelf in § 3.6. Deze argumenten zullen in Deel II nader
aan de orde komen en uitvoerig worden geïllustreerd.

3.5. Een morele ring van Möbius

Waarom staan de hierboven genoemde kenmerken van de mens als
beelddrager Gods een wetenschappelijk begrip van de Ander in de
weg? Om deze vraag te beantwoorden maken wij gebruik van een
contrastfiguur, die wij op ‘indirecte wijze’ afleiden uit een westerse
beschrijving van een Indiaas mensbeeld.

In 1972 publiceerde de Amerikaanse filosoof Arthur Danto een
kleine studie, *Mysticism and Morality*, waarin hij een hoofdstuk wijdde
aan het morele handelen van figuren uit de *Bhagavad Gita*, ‘Het Lied
van de Heer’, een ‘lied’ dat overigens niet op zichzelf staat maar deel
uitmaakt van een veel omvangrijker verzameling epische overleverin-
gen, de *Mahabharata*. In de *Mahabharata*, zegt Danto, treffen wij een
schatkamer aan van morele voorbeelden en eeuwenlang hebben deze
verhalen een belangrijke rol gespeeld in de morele opvoeding in In-
dia.⁵⁴ Het treft Danto dat de morele voorbeelden in de *Gita* vertellen

i Het object van kennis krijgt daardoor de structuur van een tekst (of een code). Het
verwerven van kennis van dit object is te vergelijken met het lezen van een tekst
(of het ontcijferen van een code).

over gedragingen waarvoor de verhaalfiguren geen persoonlijke motieven aanvoeren.⁵⁵ In de *Gita*, zegt hij:

(...) is het correcte of aanvaardbare antwoord op de vraag "Waarom doe je dat?" min of meer dit: "Ik ben een C en dit is wat C's doen". Indien ik een C ben dan is het mijn plicht om te handelen als een C, *maar daar bovenuit heb ik geen motieven voor wat ik doe.*⁵⁶

De passage doet sterk denken aan de in Hoofdstuk 1, § 2.6 geciteerde beschrijving die Lévi-Strauss gaf van het type waarom-vragen dat door de Navaho als dwaas werd ervaren. Ook bestaat er sterke overeenkomst met de beschrijving die Clifford Geertz geeft van het Indonesische eiland Bali. Op Bali, zegt Geertz, is sprake van:

een hardnekkige en systematische poging om alle aspecten van persoonlijke expressie te stileren, tot op het punt waar al het idiosyncratische, alles wat kenmerkend is voor het individu (...) tot zwijgen wordt gebracht, ten gunste van de plaats die men inneemt in het voortdurende, en naar men denkt, nooit veranderende schouwspel dat het Balinese leven is. Het zijn de *dramatis personae* van dit schouwspel, niet de acteurs die blijvend zijn; het zijn de *dramatis personae*, niet de acteurs die in eigenlijke zin werkelijk bestaan.⁵⁷

Ook bestaat er overeenkomst tussen Danto's opmerking en de beschrijving die Henry Selby geeft van de Mexicaanse Zapotec. "Wij zien het gezicht, maar weten niet wat in het hart is", luidt een Zapotec uitdrukking. De Zapotec voelen ook niet de *behoefte* om 'in het hart te kijken', licht Selby toe. Dit wordt niet als interessant gezien omdat het niets met menselijke relaties te maken heeft.⁵⁸

In plaats van nu de wetenschappelijk relevante vraag te stellen hoe de specifieke cognitieve habitat er uitziet waarbinnen het type waarom-vragen dat hij (Danto) als *evident* vooronderstelt als zinvol en interessant wordt beoordeeld, en hoe een specifieke cognitieve habitat er uit moet zien waarbinnen dit type vragen als dwaas worden ervaren, vervolgt Danto met een passage waarin de beperkingen die de *topos* van de mens als beeldrager Gods oplegt aan het denken over de mens duidelijk naar voren komen. (Danto leert ons minder over India dan over zijn eigen cultuur.)

Het is *natuurlijk (sic!)* buitengewoon moeilijk om je voor te stellen voortdurend op deze onpersoonlijke manier te handelen, om samen te vallen met je rol. Wij beoordelen het negatief als mensen volstrekt onpersoonlijk handelen, als zij zich met hun functie identificeren: *wij zeggen dat zij niet menselijk zijn, of dat zij geen hart hebben*. Men ziet dit type mens voortdurend terug bij de Indiërs: helden en heldinnen uit de grote epen bijvoorbeeld, *lijken geen binnenkant te hebben*; zij zijn volledig buitenkant, als een morele ring van Möbius. Men vindt niets van de complexe motieven en gevoelens die wij in onze eigen literatuur zo veelvuldig aantreffen. Westerse helden hebben ‘persoonlijkheid’, de Indiase niet. (cursivering toegevoegd)⁵⁹

Wij kunnen daar aan toevoegen dat, vanuit dit perspectief bekeken, de Balinezen en de Zapotec evenmin een dergelijke individuele persoonlijkheid hebben. Moeten wij nu, Danto volgend, concluderen dat ook zij ‘geen hart’ hebben of ‘onmenselijk’ zijn? Mogelijk vinden wij op deze wijze zoveel ‘onmenselijke’ volken, dat wij uiteindelijk niet onder de gevolgtrekking uitkomen dat alle leden van de *homo sapiens* soort in wie wij niet het beeld Gods herkennen, niet menselijk zijn. Ook deze gevolgtrekking zou ons weinig leren over de betreffende volken, maar des te meer over de blinde vlek die de *topos* van de mens als beelddrager Gods en de in die *topos* vervatte Universaliteitsclaim creëren – de blinde vlek die aanzienlijke delen van de empirie systematisch buiten het waarnemings- en verklaringsdomein van de menswetenschappen houdt.

Interessanter en wetenschappelijk productiever zou het zijn om Danto’s conclusie niet te volgen, maar zijn opmerking dat Indiërs ‘geen hart’ hebben te contrasteren met Selby’s verklaring dat de Zapotec datgene wat zich ‘in het hart’ bevindt niet *belangrijk* vinden wanneer er over menselijk gedrag wordt gesproken en dat dit in hun samenleving eenvoudigweg geen onderwerp van discussie is.⁶⁰ Gelijksortige beschrijvingen zijn ons bekend over de Baining op Papoea Nieuw-Guinea (over wie Jane Fajans opmerkt dat zij zelden of nooit spreken over redenen voor handelingen, inclusief die van henzelf)⁶¹, over de Himalaya Sherpa’s (“Een onderzoek naar het toeschrijven van intenties zou weinig resultaten opleveren.”)⁶², over de door Robert Levine (1984) beschreven Gusii in Zuidwest Kenia (die nooit naar individu-

ele wensen of opvattingen verwijzen als zij gedrag bespreken dat men in het openbaar vertoont), over de door Renato Rosaldo (1980) beschreven Ilongots op het Filippijnse eiland Luzon (die bij het begripen van hun gedrag niet geïnteresseerd zijn in wat zich in de *rinawa* afspeelt, wat zoiets als ‘onzichtbare levenskracht’ betekent, doch uitsluitend in de eisen die relaties tussen mensen met zich meebrengen), en over vele andere volken (waarvan er een aantal wordt opgesomd in Lillard 1998). Lillard trekt op basis van dit materiaal de conclusie dat in bepaalde culturen kennelijk een grotere behoefte bestaat om gedrag in termen van individuele psychologie te verklaren dan in andere. In een cultuur waarin men individuele motieven als belangrijkste drijfveren beschouwt voor gedragingen, wordt het belangrijk om te weten wat zich ‘in het hart’ bevindt. Van jongs af aan wordt kinderen geleerd *redenen* voor hun gedrag op te geven, in termen van hun individuele wensen en opvattingen. In een cultuur waarin een verwijzing naar traditie verdere motivering van gedrag overbodig maakt, is dit niet het geval.⁶³ In een dergelijke cultuur is “Ik ben een C en dit is wat C’s doen” een aanvaardbaar antwoord en worden vragen naar individuele motieven die ik “daar bovenuit heb” als dwaas of als irrelevant beschouwd.⁶⁴ Er bestaat in een dergelijke cultuur ook geen uitgebreide vocabulaire aan de hand waarvan kinderen kunnen leren dit soort individuele motieven te conceptualiseren.

3.5.1 Negatief en positief

In de boven geciteerde passage schetst Danto een contrastfiguur van de individuele persoonlijkheid zoals die in de westerse *folk psychology* binnen de ‘werkingsfeer’ van de *topos* van de mens als Gods beelddrager wordt voorgesteld. In die contrastfiguur springen vier kenmerken naar voren:

1. De Gita-helden vallen samen met hun rol.
2. De Gita-helden hebben geen binnenkant.
3. De Gita-helden hebben geen complexe gevoelens en motieven.
4. De Gita-helden hebben geen persoonlijkheid.

Omdat zij deze kenmerken vertonen, zo luidt vervolgens de conclusie, *ontbreekt er iets aan hun menselijkheid*. Wanneer wij nu deze ‘negatieve’

contrastfiguur omzetten in positieve beschrijvingen dan ontstaat het volgende beeld van de mens:

1. *Negatief*: De Gita-helden vallen samen met hun rol.

Positief: Er moet een duidelijk onderscheid gemaakt worden tussen de persoon en zijn handelingen. De persoon is weliswaar in zijn handelingen aanwezig (hij *speelt* zijn rol), maar hij *zelf* valt daar niet volledig mee samen. De relatie tussen ‘de persoon zelf’ en zijn handelingen kan per situatie verschillen. Variaties in die relatie kunnen op een continuüm worden gedacht, waarvan de extremen worden gevormd door ‘volledig zichzelf zijn’ en ‘volledig niet zichzelf zijn’. “Er bestaan momenten”, schrijft Rousseau (1712–1778) in zijn postuum verschenen *Confessions*, “waarin mensen zich in een staat van delirium bevinden en niet naar hun daden moeten worden beoordeeld”.⁶⁵ (Een voorbeeld van ‘verzachtende omstandigheden’, zoals beschreven in § 2.1. Handelingen kunnen in meerdere of mindere mate het ‘zelf’ tot uitdrukking brengen en dus in meerdere of mindere mate ‘authentiek’ zijn en onder de verantwoordelijkheid van dit ‘zelf’ vallen.) Op een andere plaats in hetzelfde werk zegt Rousseau: “Er zijn ogenblikken dat ik zo weinig mijzelf ben dat men mij voor iemand met een totaal ander karakter zou kunnen houden”.⁶⁶ Als momenten zoals deze te lang gaan duren, loopt men de kans ‘zichzelf kwijt te raken’. Door vervolgens ‘naar zichzelf op zoek te gaan’ kan men uiteindelijk weer ‘met zichzelf in het reine komen’. Het lijkt niet nodig meer voorbeelden te geven; het feit dat er in westerse talen zo veel van dergelijke uitdrukkingen voorkomen, maakt waarschijnlijk dat het onderscheid dat daarin verondersteld wordt tussen ‘de persoon zelf’ en zijn handelingen diep in de westerse *folk psychology* is verankerd.

2. *Negatief*: De Gita-helden hebben geen binnenkant.

Positief: Er bestaat een verschil tussen buitenwereld en binnenwereld. Deze binnenwereld is de *locus* van ‘het intieme zelf’; de plaats waar alleen wijzelf toegang hebben door zelfonderzoek, door onze blik naar binnen te richten, door over ons ‘zelf’ te reflecteren. Wat wij ‘in onszelf’ zien, zegt Joseph Conrad (1857–1924) in *Heart of Darkness*, is:

de eigen werkelijkheid – voor onszelf – niet voor anderen – wat niemand anders weten kan. Zij kunnen alleen de buitenkant zien, *the mere show*, maar kunnen nooit zeggen wat die werkelijk betekent.⁶⁷

Wij tekenen aan: de eigen werkelijkheid van het intieme zelf is de autoriteit die beslist wat *the mere show* – die volgens Geertz op Bali de ‘ware werkelijkheid’ uitmaakt – werkelijk betekent. Niet de *dramatis personae*, maar de acteurs staan centraal in de westerse *folk psychology*; acteurs wel te verstaan in een stuk dat zij zelf schrijven en waarvan alleen zijzelf de diepste betekenis kennen.

3. *Negatief*: De Gita-helden hebben geen complexe gevoelens en motieven.

Positief: De binnenwereld is ook de *locus* van onze gedachten en gevoelens, van onze vermogens die op ontwikkeling wachten en – in ieder geval vanaf de Romantiek – ook van allerlei on(der)bewuste krachten die ‘in’ ons werken. (“Vanaf de Romantiek worden subjectiviteit en rationaliteit begrippen die niet meer vanzelfsprekend inwisselbaar zijn”, schrijft Maarten Doorman.⁶⁸ Nu kennen zelfs de acteurs de diepste betekenis van hun spel niet langer en verliezen zij hun geprivilegieerde plaats bij de exegese daarvan.) “Wij zijn wezens met een gedeeltelijk onontdekt en duister binnen”, zo omschrijft Charles Taylor deze zelfopvatting.⁶⁹ De exploratie van dit complexe interieur – dat in de loop der tijd als steeds complexer werd ervaren – is in het Westen het onderwerp van een onafzienbare hoeveelheid literaire werken: romans, biografieën en vooral ook autobiografieën, een genre dat teruggaat tot Augustinus’ *Confessiones* (397), tot de periode van het vroegste christendom dus.⁷⁰ In de schilderkunst bewonderen wij, Westerlingen, die portretten het meest waarin de kunstenaar er in geslaagd is de complexiteit van het binnen voor de buitenstaander zichtbaar te maken. In niet-westerse kunst, zeggen wij, ontberen kunstenaars dit vermogen om complexe innerlijkheid in een beeld te vatten. (Of wij concluderen met Danto dat een dergelijk complex innerlijk in bepaalde samenlevingen ontbreekt.)

4. *Negatief*: De Gita-helden hebben geen persoonlijkheid.

Positief: Mensen kunnen van elkaar worden onderscheiden op basis van hun individuele, persoonlijke identiteit. Een volwassen, gezond individu heeft op succesvolle wijze een stabiele persoonlijkheid opgebouwd, op basis waarvan het zich in morele vrijheid tot anderen verhoudt, zich bewust van de eigen waarde en uniciteit. De kern van die persoonlijkheid blijft zichzelf gelijk, ongeacht de sociale context waarin men zich bevindt. Het is deze kern die zich in het handelen van een mens ‘uitdrukt’, waardoor het dit stempelt tot het handelen van *deze* unieke individuele mens.

Wij hebben in deze paragraaf Danto’s beschrijving van ‘de Indiër’ als voorbeeld gebruikt van de wijze waarop de *topos* van de mens als beelddrager Gods wetenschappelijk begrip van de Ander in de weg staat. De Ander verschijnt hier als *negativum* van Gods beelddrager, als iemand die bepaalde ‘algemeen menselijke’ kenmerken *niet* bezit. In de vaststelling van wat dan ‘menselijke kenmerken’ zijn, spelen – zo blijkt uit analyse van Danto’s tekst – twee componenten een rol:

- a. een verzameling eigenschappen die behoren tot de ‘werkingsfeer’ van de *topos* van de mens als beelddrager Gods;
- b. de Universaliteitsclaim die beweert dat *de* mens als *mens* deze eigenschappen bezit.

Het zijn deze componenten die wij in de Inleiding tot dit hoofdstuk hebben aangewezen als obstakels die het ontstaan van een menswetenschap in de weg staan. Van de werking van deze obstakels voor wat betreft wetenschappelijk begrip van de Ander is hiermee een eerste voorbeeld gegeven. Dezelfde obstakels staan echter ook wetenschappelijk begrip van onszelf in de weg. Dit gegeven onderzoeken wij in Sectie 4.

4. VREEMDEN VOOR ONSZELF

4.1 *Dennis the Menace*ⁱ

In het Voorwoord maakten wij melding van een artikel dat in mei 2004 verscheen in M-magazine over de Amerikaanse psycholoog Tim Wilson, naar aanleiding van diens boek *Strangers to Ourselves* (2002). Wilson geniet in psychologische vakkringen bekendheid als de onderzoeker die (samen met de al een aantal malen genoemde Richard Nisbett) wil aantonen dat wij geen introspectieve toegang hebben tot onze hogere mentale processen. Onder meer vroegen Wilson en Nisbett aan willekeurige bezoekers van een warenhuis om uit vier paar identieke panty's de beste te kiezen. De bezoekers – die niet wisten dat het om identieke paren ging – bleken een duidelijke voorkeur te hebben voor het meest rechtse paar. Gevraagd naar het motief van hun keus gaven zij allerlei redenen op, maar het enig werkelijke verschil, te weten de positie, was daar niet bij.⁷¹

Zoals vermeld in het Voorwoord kwam in het genoemde artikel in M-magazine een aantal op het eerste gezicht bizarre onderzoeksresultaten ter sprake, bijvoorbeeld het feit dat in het Amerikaanse Jacksonville anderhalf keer zoveel mensen wonen die Jack heten dan je op grond van het toeval zou verwachten. Ook bleken Amerikaanse tandartsen, *dentists*, bijna twee maal zo vaak Dennis te heten dan Walter of Jerry, en advocaten, *lawyers*, relatief vaak Laura of Lawrence. Een verklaring van deze merkwaardige feiten, zo leerde het artikel, kan gevonden worden in het zogeheten 'naam-letter-effect'. "Mensen met een gezonde hoeveelheid zelfvertrouwen houden van hun eigen naam en laten zich daar onbewust kennelijk door beïnvloeden."ⁱⁱ

i Dennis is een fictief personage, gecreëerd in de jaren '50 door striptekenaar Hank Ketcham. Rond dit personage zijn verscheidene strips, tv-series geproduceerd en werd in 1993 een speelfilm gemaakt, geregisseerd door Nick Castle.

ii Uit een recent Belgisch onderzoek bleek eveneens een dergelijk effect. De onderzoekers beschikten over een database met gegevens van 582.000 Belgische werknemers. Met behulp van de waargenomen frequenties eerste letters van de namen van personen en bedrijven berekenden ze in hoeveel gevallen de eerste letter van iemands achternaam op basis van het toeval gelijk zou zijn aan de naam van het be-

Het bleek dat mensen zelfs vaker trouwen met iemand met wie ze één of meer initialen delen. Niet dat mensen zelf enig idee hebben dat de letters of klank van hun naam ermee te maken kunnen hebben dat ze zich tot een plaats, beroep of persoon aangetrokken voelen; waarschijnlijk zouden ze die suggestie als volslagen onzinnig afdoen. Ze weten tenslotte zelf de ‘echte’ reden – denken ze.”⁷² Maar, zo legt Tim Wilson uit in zijn boek – dat vol staat met dergelijke voorbeelden – dat is een misvatting. “Wij weten niet waarom we iets doen.”⁷³

Ook indien Wilsons onderzoeken een dergelijke generalisatie niet rechtvaardigen, tonen de vele experimenten die hij in zijn boek bespreekt aan dat er feiten zijn die ons gedrag beïnvloeden waarvan wij niet verwacht hadden dat zij daar parameters van waren. De bewijzen stapelen zich inmiddels op dat de verzameling van dergelijke feiten veel groter is dan wij een aantal decennia geleden voor mogelijk hielden – en tot op heden voor wenselijk houden.ⁱ (Zie onder meer de onderzoeken die besproken worden in Ap Dijksterhuis, *Het slimme onbewuste* (2007) en Mark Micras, *Ben ik dat? Wat hersenonderzoek vertelt over onszelf* (2007).) Deze onderzoeken wijzen in dezelfde richting als Nietzsche deed toen hij opmerkte dat “juist in datgene wat aan een handeling *niet-opzettelijk* is haar beslissende waarde ligt, en dat al haar opzettelijkheid, alles wat ervan gezien, geweten, ‘bewust’ kan worden, tot haar oppervlakte, haar huid behoort (...)”.⁷⁴

Intrigerender nog dan de feiten zelf, is de vraag waarom zij voldoende nieuwswaarde hebben om er in een kwaliteitskrant uitvoerig

drijf waar de werknemer in dienst was. De gevonden overeenkomst lag 12% boven het toeval. Het effect was groter naarmate de letter zeldzamer was en daarmee unieker voor een persoon (NRC-Handelsblad, donderdag 9 oktober 2008).

- i Zie bijvoorbeeld David N. Figlio, ‘Boys Named Sue: Disruptive Children and their Peers’, waarin aangetoond wordt dat jongens die ‘meisjesnamen’ dragen in hun latere leven statistisch significant meer geneigd zijn tot asociaal gedrag dan jongens met ‘jongensnamen’. Zie ook David N. Figlio, ‘Names, Expectations and the Black-White Test Score Gap’, waarin aangetoond wordt dat de naam die een kind draagt, invloed heeft op zowel diens zelfperceptie als op de verwachting die opvoeders van hem hebben, hetgeen uitwerking heeft op zijn schoolprestaties. Pelham, Mirenberg en Jones (2002) hebben aangetoond dat de plaats waar mensen zich vestigen, hun carrièrekeus en hun keus van huwelijkspartner sterk kunnen worden beïnvloed door namen.

aandacht aan te besteden? Kennelijk botsen onderzoeken die uitwijzen dat er mensen zijn die in Jacksonville gaan wonen omdat zij Jack heten of die tandarts worden omdat hun naam Dennis is met onze *folk psychology*, die ons vertelt dat wij, voor zover wij volwassen, rationele wezens zijn, pas belangrijke beslissingen over bijvoorbeeld verhuizen, beroepskeus of huwelijk nemen wanneer wij daarover eerst goed hebben nagedacht. “Eerst denken, dan doen”, houden wij onze kinderen voor, die wij op deze wijze volgens het beeld van de Mens als beelddrager Gods *leren* leren. Onderzoeksresultaten die laten zien dat Dennis soms *dentist* wordt omdat hij Dennis heet, maken Dennis tot een *menace* voor ons westerse zelfbegrip. (Wij komen op deze onderzoeken terug in Hoofdstuk 8.)

In onze *folk psychology*, ons juridisch systeem en het voluntaristische deel van de menswetenschappen is het beeld van de mens als beelddrager Gods – ook institutioneel – stevig verankerd, ondanks alle kritiek die daarop al eeuwenlang wordt uitgeoefend, en ondanks de talloze onderzoeksresultaten die suggereren dat wij – althans meer dan ons lief is – eerder ‘vreemden voor onszelf’ zijn dan de zelfbewuste, moreel verantwoordelijke, individuele persoonlijkheden die wij als beelddragers van God heten te zijn. Doch ook daar waar het beeld van de mens als beelddrager Gods bekritiseerd wordt, blijft het alternatief onderworpen aan de beperkingen die de christelijke cognitieve habitat oplegt aan het denken over de mens. Wij willen de werking van die beperkingen laten zien aan de hand van een aantal voorbeelden.

4.2 Pascals Omkering

Aan de psychologie van de mens als beelddrager Gods – de mens als zelfbewuste, moreel verantwoordelijke, individuele persoonlijkheid – hebben wij in § 3.4.2 een drietal kenmerken toegevoegd. Deze individuele persoonlijkheid:

- a. is drager van opvattingen die zijn individualiteit constitueren;
- b. heeft een onveranderlijke kern (zijn ‘zelf’), *locus* van deze opvattingen;
- c. verhoudt zich tot de wereld door middel van een specifiek leerproces (propositionele kennis van de wereld gaat vooraf aan juist handelen in de wereld), zoals dat geïmpliceerd is in de exegetische configuratie van *leren*.

Tot de vroege critici van dit mensbeeld behoort Blaise Pascal (1623-1662), die ook in deze kritiek blijk geeft van een diep psychologisch inzicht. Na de beroemde passage in zijn posthuum gepubliceerde *Pensées* (1669) waarin hij geloof in God voor de twijfelaar motiveert in termen van kansberekening, reageert Pascal op de vraag wat iemand moet doen die niet *kan* geloven. Leer inzien, luidt zijn advies, dat het *de rede* is die het geloof in de weg staat.

Probeer dus jezelf te overtuigen, niet door een opeenstapeling van godsbewijzen, maar door je gevoel te bestrijden. (...) Leer van hen die in dezelfde situatie verkeerden als jij (...). Volg de weg die zij insloegen, *door te doen alsof zij geloofden*, heilig water gebruikten, missen lieten lezen, enz. *Dit zal jou uiteindelijk doen geloven* en je scherpzinnigheid tot zwijgen brengen (cursivering toegevoegd).⁷⁵ⁱ

Want wij moeten onszelf niet verkeerd begrijpen, *wij functioneren net zo goed op automatisch als op intellectueel niveau* (...). Bewijzen overtuigen alleen de geest. *Gewoonte is de bron van onze sterkste opvattingen*, waar wij het diepst in geloven. Gewoonte richt de automaat, die de geest overtuigt zonder dat die over de zaak nadenkt (cursivering toegevoegd).⁷⁶

M. de Roannez zei: “De redenen vallen mij naderhand in, maar eerst bevalt of ergert mij iets, zonder dat ik de reden daarvoor ken en toch ergert het mij om de reden die ik later pas ontdek”. *Maar ik geloof dat iets je niet tegenstaat om redenen die je later vindt, maar dat je die redenen alleen maar vindt omdat iets je tegenstaat*.⁷⁷

Wat Pascal hier zegt staat haaks op datgene wat de westerse *folk psychology*, het westerse rechtssysteem en het voluntaristische deel van de menswetenschappen ons leren. Pascal draait de conditionele volgorde tussen opvattingen en gedrag, zoals geïmpliceerd in de *topos* van de mens als beelddrager Gods, om. Opvattingen, zo suggereert hij, liggen niet ten grondslag aan ons gedrag; zij komen voort uit gewoonte. In schema:

- i “... en je scherpzinnigheid tot zwijgen brengen”. Pascal gebruikt hier het woord *abêtir*, afstompen; letterlijk: tot dier maken. Vergelijk dit met de opvatting die Peter Winch verdedigt, besproken in § 4.3.

de mens als beelddrager Gods	opvattingen → gedrag
de mens volgens Pascal	gedrag → opvattingen

Het zou te ver gaan om Pascal op grond van deze raadgevingen aan een twijfelaar een uitgewerkte psychologische theorie toe te schrijven. Daar gaat het ons hier ook niet om. Wij willen slechts de vraag opwerpen of Pascal met zijn omkering van de conditionele volgorde tussen opvattingen en gedrag een alternatief biedt voor het beeld van de mens als zelfbewuste, moreel verantwoordelijke, individuele persoonlijkheid, wiens opvattingen worden uitgedrukt in zijn handelingen?

Laten wij om het probleem duidelijk voor ogen te krijgen ‘Pascals Omkering’ eens wat nader beschouwen. Als vertrekpunt nemen wij daarbij een verschil van mening tussen de Britse filosofen Peter Winch (1926-1997) en Michael Oakeshott (1901-1990) over de aard van moreel gedrag.

4.3 De aard van betekenisvol gedrag

In hoofdstuk 2 van *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (1958) neemt Peter Winch stelling tegen de manier waarop Michael Oakeshott in twee artikelen in *The Cambridge Journal* (1948/49 en 1950/51) moreel gedrag had gedefinieerd. Oakeshott maakte in zijn tekst onderscheid tussen twee vormen van moreel gedrag:

- a. Gedrag dat berust op de op reflectie gebaseerde toepassing van een morele regel.
- b. Gedrag dat berust op een gewoonte die niet geleerd wordt via regels, maar door “samen te leven met mensen die zich gewoonlijk op een bepaalde manier gedragen”.⁷⁸

Oakeshotts categorieën komen overeen met de twee niveaus waarop volgens Pascal de mens functioneert: (a) het intellectuele en (b) het ‘automatische’ niveau. Pascal merkte bovendien op dat *het tweede niveau* de sterkste bron vormt voor onze opvattingen.

Het is de tweede categorie waartegen Winch bezwaar maakt. Door deze gedragingen ook onder moreel gedrag te laten vallen, zegt hij,

laat Oakeshott ten onrechte de grens vervagen tussen menselijk en dierlijk leren. Gewoontevorming is exemplarisch voor de manier waarop dieren leren. Exemplarisch voor menselijk leren is het leren via regels en principes, die in beginsel voor reflectie toegankelijk zijn.⁷⁹

Ervaringen uit het verleden zijn alleen relevant voor ons huidige gedrag omdat menselijk gedrag regels uitdrukt. Als het alleen maar een kwestie was van gewoonten, dan zou ons gedrag zeker worden *beïnvloed* door de manier waarop wij in het verleden hebben gehandeld: *maar dat zou alleen maar een causale invloed zijn* (cursivering toegevoegd).⁸⁰

Winch ziet wel in dat lang niet al het menselijk moreel gedrag als uitdrukking van regels of principes kan worden opgevat, maar hij benadrukt de continuïteit van gedrag dat *wel* en gedrag dat *niet* zo kan worden opgevat, en het theoretisch primaat van de eerste categorie.⁸¹ Met dit theoretisch primaat wil Winch benadrukken dat, wanneer wij het menselijk gedrag wensen te begrijpen ons uitgangspunt dient te zijn (a) dat menselijk gedrag regelgeleid is, en (b) dat de mens, in tegenstelling tot het dier, *in beginsel* altijd de mogelijkheid heeft om over die regels te reflecteren. Indien wij een dergelijke mogelijkheid niet zouden vooronderstellen, zegt Winch, “dan hebben wij niet te maken met zinvol gedrag, maar met iets wat, hetzij niet meer is dan een reactie op *stimuli*, hetzij *de uitdrukking is van een ‘blinde’ gewoonte*” (cursivering toegevoegd).⁸²

Herinneren wij ons de in § 3.4.1 geciteerde opvatting van Augustinus over de gelijkenis tussen God en zijn beelddrager:

Het behoort tot het menselijk vermogen om alle dingen te beoordelen (en daarom heerst hij over de dieren). Hij heerst over hen door zijn rede, die hem in staat stelt de gedachten van Gods Geest op te nemen. Indien dit niet zo zou zijn, dan zou de mens, ondanks zijn ereplaats in de schepping gelijk zijn aan de redeloze dieren en niet beter zijn dan zij.

De door Winch verdedigde opvatting is in volmaakte harmonie met de opvatting die Augustinus hier over de gelijkenis tussen God en mens uiteenzet (een opvatting die binnen het christendom zeer gezaghebbend zou worden). Het redeloze dier leert ‘blind’ gewoonten

aan, de mens kan ‘zien’ via zijn rede. Gedrag is *menselijk* (Winch zegt: *zinvol*) voor zover het – *althans in beginsel* – berust op gebruik van de rede, of, in modernere jargon: op reflectie.

Een zwak punt in Winchs redenering is zijn stelling dat de mens *in beginsel* de mogelijkheid heeft om over zijn gedrag te reflecteren. Dat roept de vraag op of die reflectie aan het gedrag *vooraf gaat* of dat zij er op volgt. Anders gezegd: liggen aan het gedrag van mensen – *althans in beginsel* – beredeneerde motieven ten grondslag (zoals de *topos* van de mens als beelddrager Gods impliceert) of heeft hij binnen de cognitieve habitat van een bepaalde cultuur geleerd zijn gedrag achteraf zo te *rechtvaardigen* dat het ‘in rationele reconstructie’ uit de aangevoerde motieven lijkt voort te komen? Deze laatste mogelijkheid, die ondersteund wordt door onderzoeken als die van Nisbett (1977) en Wilson (1978; 2002) werd al naar voren gebracht door Linschoten, met wie wij dit hoofdstuk begonnen.

De *sensus communis* eist dat redenen en overleg aan een daad vooraf gaan, dat het animal zijn rationaliteit zal kunnen verantwoorden door opgaaf van redenen. Iedereen houdt het voor vanzelfsprekend, maar moet, wanneer hij ter verantwoording wordt geroepen, zijn redenen nog zoeken. (...) Wie ter verantwoording wordt geroepen, maakt in een motivering zijn daad plausibel in het licht van zijn persoonlijk waardensysteem. Dit persoonlijk waardensysteem beschouwen we als een variant (met groter of kleiner afwijkingen) van de *sensus communis*.⁸³

Deze opvatting sluit aan bij die van Pascal, waar deze zegt dat je de redenen die je vindt omdat iets je aantrekt of afstoot achteraf vindt *omdat* iets je eerst aantrekt of afstoot. Zoals vermeld (§ 3.1) formuleerde Linschoten deze stelling om een in zijn ogen wetenschappelijk alternatief bij te vallen voor de fenomenologische psychologie die hij zojuist de rug had toegekeerd. Maar, nogmaals, hebben wij hier nu te doen met een alternatief mensbeeld, dat ontkomt aan de beperkingen die de christelijke cognitieve habitat oplegt aan het denken over de mens, zoals Linschoten lijkt te denken? Laten wij met deze vraag voor ogen eens kijken naar een sociologische hypothese waarin Pascals Omkering nader is uitgewerkt.

4.4 Vocabulaires van motieven

De Amerikaanse socioloog C. Wright Mills (1916-1962) heeft in zijn essay *Situated Actions and Vocabularies of Motive* onderzocht welke rol de motieven die mensen voor hun gedrag opgeven, spelen bij het coördineren van sociale gedragingen. Ten onrechte, zegt Mills, worden motieven gewoonlijk opgevat als verwijzingen naar een vast coördinatiecentrum ‘in’ een individu, diens ‘intieme zelf’, dat de bron zou zijn van zijn handelen.⁸⁴ Er wordt daarbij een beroep gedaan op mentale termen als ‘wens’ of ‘opvatting’ die verwijzen naar dat coördinatiecentrum ‘in’ het individu, en een dergelijk beroep wordt vervolgens geacht aan een motivering de status van *verklaring* van het betreffende gedrag te verlenen.ⁱ Mills brengt hier tegenin dat het onwenselijk is om termen die naar een individuele psychologie verwijzen in te roepen als verklaring, *omdat zij zelf in sociale termen moeten worden verklaard*.⁸⁵ Motieven, zegt Mills, verwijzen niet naar subjectieve bronnen van handelingen; zij zijn taaldaden waarmee je iets wil bereiken.⁸⁶ Mensen hebben bepaalde verwachtingen van het gedrag van anderen. Indien die verwachtingen worden gefrustreerd, stellen zij een waarom-vraag. Het formuleren van een motief is het antwoord op zo’n waarom-vraag. Een dergelijk antwoord is ook een indicator voor toekomstig gedrag.

Wanneer een actor motieven uitspreekt of toeschrijft (...) is hij niet alleen bezig ‘redenen’ te formuleren. Hij is bezig anderen te beïnvloeden – en zichzelf.⁸⁷

Tijdens onze socialisatie leren wij welke motieven voor welke gedragingen moeten worden aangevoerd. ‘Vocabulaires van motieven’ ma-

i Mills, de socioloog, komt hier dicht bij het standpunt dat Wittgenstein, de filosoof, ontwikkelde in de *Philosophische Untersuchungen* (1953) dat innerlijke toestanden of ervaringen geen verklaring van publiek handelingen (zoals taalgebruik) kunnen bieden. Onze innerlijke toestanden komen juist door publiek handelen (zoals taalgebruik) tot stand. Publiek handelen, aldus Wittgenstein, is dus logisch primair ten opzichte van mentale toestanden. Mills schreef zijn artikel waarschijnlijk in 1940 (zijn literatuurverwijzingen, voornamelijk naar literatuur uit de jaren 1920 en 1930, stoppen in 1940) en kende Wittgensteins argument dus niet.

ken deel uit van de culturele hulpbronnen die wij ons eigen maken tijdens het proces waarin wij ons ontwikkelen tot volwaardige leden van onze cultuur.

Genetisch worden motieven eerst door anderen toegeschreven voordat zij worden erkend door zelf. (...) Het kind leert niet alleen wat het wel en wat het niet moet doen, maar het leert ook gestandaardiseerde motieven die bepaalde handelingen voorschrijven en andere afkeuren. (...) Deze motieven gaan wij gebruiken, omdat zij een deel zijn van onze taal en componenten van ons gedrag.⁸⁸

Mills komt verrassend dicht in de buurt van Pascals opvatting dat onze diepste overtuigingen voortkomen uit gewoonte, waar hij zegt dat wanneer je maar lang genoeg een bepaalde rol speelt en de daarbij behorende motieven hanteert, je de neiging hebt te *worden* wat je eerst alleen maar speelde.⁸⁹ (Je wordt niet wie je bent, zoals Nietzsche aanbeval, je wordt wat je geleerd hebt te doen.)

Evenals George Herbert Mead (1863-1931) wil Mills een programma ontwikkelen om menselijk gedrag vanuit *sociale* factoren te beschrijven en te verklaren. Ook taal vat hij op in termen van linguïstisch *gedrag*, dat wordt bestudeerd vanuit de vraag welke sociale functie taaluitingen hebben bij het coördineren van menselijke handelingen. Motieven worden in dit kader opgevat als strategische antwoorden op een waarom-vraag, in situaties waarin verwacht gedrag afwijkt van vertoond gedrag.

Angeline Lillard (zie § 3.5.1) trok op basis van een verzameling antropologisch materiaal de conclusie dat in bepaalde culturen kennelijk een grotere behoefte bestaat om dit soort waarom-vragen te stellen en gedrag in termen van individuele motieven te beantwoorden dan in andere. In een cultuur waarin men individuele motieven als de belangrijkste drijfveren beschouwt voor gedragingen, betoogde zij, wordt het belangrijk om te weten wat zich 'in het hart' bevindt. Mills beweert echter dat in een sociologische verklaring 'het hart' geen rol mag spelen – *de socioloog heeft hier immers geen toegang*. De eis dat de socioloog bij zijn beschrijving en verklaring van motieven een 'binnen' niet mag opvoeren als *explanans* is dus primair een *methodologische* eis aan de sociologie. De 'situatie' van waaruit de socioloog het spreken over motieven moet bestuderen, blijft in Mills voorstel echter een si-

tuatie waarin *individuele* actoren hun handelingen met behulp van motieven coördineren. Wij zijn hier op een punt beland waarin we opnieuw aan de hand van een contrastfiguur kunnen verduidelijken waar christelijke *topoi* het denken over de mens beperken.

In *Zen Action, Zen Person* (1981) wijst Kasulis er op dat in Japan handelingen altijd als onderdeel van een web van relaties-in-context worden begrepen. Hij geeft het voorbeeld van twee mensen die op straat tegen elkaar botsen. In westerse landen zegt men dan – indien men althans het geluk heeft tegen iemand aan te lopen die enig fatsoen bezit – “Neemt u *mij* niet kwalijk”, hetgeen – onder dezelfde voorwaarden – beantwoord wordt met “Nee, neemt u *mij* niet kwalijk”. In Japan zegt men “*Sunimasen*”, wat letterlijk vertaald wil zeggen “is eindeloos” en het antwoord luidt “*Iie kochirakoso*”, wat letterlijk vertaald wil zeggen “O nee. Deze kant”. Beide zinnen zijn incompleet, althans volgens ons Westerlingen. Het ‘ontbrekende’ woord is ‘schuld’, maar dit woord hoeft niet te worden uitgesproken omdat het evident *in de situatie* aanwezig is. “In de Japanse versie”, zegt Kasulis, “ligt de nadruk op de relatie (hier: de schuld) en de richting daarvan, niet op de mensen die de situatie creëerden. Dat zij over de richting van de schuld spreken zonder dit woord te noemen maakt duidelijk hoezeer de relatie wordt *voorondersteld*. Zonder deze relatie zouden de twee niet eens met elkaar spreken.”⁹⁰ Kasulis wijst er ook op dat er altijd een context moet bestaan voordat Japanners formeel kunnen communiceren (vandaar de ceremonie van het uitwisselen van visitekaartjes bij zakelijke ontmoetingen, die de status van de participanten moet duidelijk maken). Zonder een duidelijk bepaalde context kunnen mensen uiteraard wel van elkaar worden onderscheiden, maar hebben zij geen betekenis als personen in de volle betekenis die Japanners aan dat begrip geven.⁹¹

Mills eis dat het innerlijk geen rol mag spelen bij verklaringen van menselijk gedrag is een *methodologische* eis, geen eis die voortkomt uit het inzicht dat het wellicht misleidend is om uit een reeks gebeurtenissen handelingen te identificeren op basis van de intentionele toestanden (opvattingen, wensen, verlangens, afkeuren) van individuele persoonlijkheden, in plaats van situaties te analyseren waarin handelingen personen constitueren binnen een web van relaties-in-context.

Bij Mills blijven de beperkingen van de christelijke cognitieve habitat het alternatief bepalen. Laten wij om dat duidelijk te maken even terugkeren naar een passage uit een boven geciteerd opstel van Thomas Nagel (zie § 3.2):

(W)anneer de bepalende factoren van wat iemand heeft gedaan geleidelijk worden blootgelegd, met hun effect op gevolgen, karakter en de keus zelf, dan wordt geleidelijk duidelijk dat handelingen gebeurtenissen zijn en mensen dingen. Tenslotte blijft er niets over om aan het verantwoordelijke zelf toe te schrijven, en moeten we het doen met *een gedeelte uit een grotere reeks gebeurtenissen*, waarover we bedroefd of blij kunnen zijn, maar dat we niet kunnen misprijzen of prijzen (cursivering toegevoegd).

In deze passage zien wij de invloed van de *topos* van de mens als beelddrager Gods ('het verantwoordelijke zelf') het afleggen tegen de *topos* van de mens als schepsel Gods ('handelingen zijn gebeurtenissen en mensen dingen'). Beide *topoi* hebben echter als gemeenschappelijk kenmerk de opvatting dat de *individuele* mens de centrale analyse-eenheid van het denken over de mens dient te zijn. Het "gedeelte uit een grotere reeks gebeurtenissen" waarmee wij het volgens Riley moeten doen, wordt geïdentificeerd als de daden van de individuele mens, die nu weliswaar wordt meegevoerd in de stroom der gebeurtenissen, maar die niet gedacht wordt als – om Ikegami nogmaals aan te halen (zie p. 101 noot) – "locatie waarin de handeling plaatsvindt", een locatie die deel uitmaakt van een web van relaties-in-context. Indien de persoon wordt gedacht als 'locatie' binnen een dergelijk web, dan heeft het niet veel zin hem te beschrijven als *ding*, omdat een dergelijke beschrijving een vooraf bestaande X veronderstelt die aan krachten van buiten wordt *onderworpen*. Gedacht vanuit een web van relaties-in-context echter is er geen sprake van een vooraf bestaande X; de persoon *ontstaat* pas binnen een dergelijke context, en is in een andere context *niet dezelfde persoon*.

Een dergelijke opvatting over de mens staat ver af van Mills opvatting van de individuele mens die situaties *schept*, onder andere door middel van het uitspreken van motieven. Dit verschil werd ook benadrukt door Balagangadhara, die schrijvend over India opmerkt:

Het maakt een wereld van verschil of je het individu ziet als iemand die tekens gebruikt om een relatie tot stand te brengen of dat je een relatie ziet die ‘tekens’ structureert waartoe ook het ‘individu’ zelf behoort – en dat maakt precies het verschil uit tussen onze wereld en die van het Westen.⁹²

Ook in Japan worden, aldus Kasulis, handelingen als onderdeel van een web van relaties-in-context begrepen. Ook daar ligt de nadruk op de relatie die ‘tekens’ structureert (denk aan het voorbeeld van de op elkaar botsende Japanners) en niet op individuen die de situatie creëerden. Kasulis benadrukte dat zonder een duidelijk bepaalde context mensen in Japan uiteraard wel van elkaar kunnen worden onderscheiden, maar dat zij geen betekenis hebben als personen in de volle betekenis die Japanners aan dat begrip geven. Ook bij Nisbett (2003, hoofdstuk 5) treffen wij soortgelijke beschrijvingen aan voor wat betreft China.

4.5 Uit de krabbenmand?

Om een wetenschap van de mens te kunnen opbouwen die *meer* is dan locale *folk psychology* met onterechte wetenschappelijke pretenties, zouden wij over een reservoir moeten beschikken van mensbeschrijvingen uit verschillende cultuurtypen (met elk hun eigen type beperkingen). Wij zouden zeer gebaat zijn bij *Indiase* beschrijvingen van de *Gita* personages, die door Danto werden gekarakteriseerd als ‘niet menselijk’. Wij moeten vaststellen dat wij *Westerlingen* op dit moment weinig idee hebben hoe dergelijke beschrijvingen er uit zouden zien. Deze erkenning, dat wij weinig benul hebben van wat het is om zich tot de wereld te verhouden vanuit een andere configuratie van leren, dat wij weinig benul hebben welke cultuurspecifieke vormen van kennis er bestaan buiten de onze, dat wij weinig benul hebben hoe verschillen er uit zien als zij niet worden gereduceerd tot verschillen in opvattingen, dat wij weinig benul hebben hoe de wereld gekend wordt als dit niet gebeurt vanuit een ‘binnen’, deze erkenning betekent een stap vooruit in de bevrijding van de beperkingen die de christelijke cognitieve habitat oplegt aan de mensbeelden, probleemstellingen en fundamentele concepten van de menswetenschappen.

En, wat perspectiefrijker geformuleerd, het is een eerste stap op weg naar een wetenschap van de mens.

Deze eerste stap – die onwennig zal zijn voor erfgenamen van de bijna twee millennia oude overtuiging dat het monotheïsme de uiteindelijk waarheid over mens en wereld vertelt – kan alleen vanuit het Westen worden gezet. Voor de tweede stap – en dat is minstens zo onwennig – geldt dat laatste niet, omdat die tweede stap afhankelijk is van het beschikbaar komen van beschrijvingen van mens en wereld tegen de achtergrond van andere configuraties van leren. De tweede stap zal gezet moeten worden – *wordt* op dit moment gezet – door intellectuelen uit andere culturen. Eén van hen, S.N. Balagangadhara, schreef in 1985 een programmatisch artikel, waarin hij zijn Indiase mede-intellectuelen opriep om dit soort beschrijvingen op te stellen.⁹³ Aan dat artikel ontleen wij, als een eerste voorbeeld van zo'n alternatieve beschrijving, de volgende schets van de wijze waarop Indiërs hun 'zelf' ervaren:

Eén van de meest voorkomende kenmerken van niet-verwesterde (wat niet hetzelfde is als niet-geürbaniseerde) families in India is de structuur van hun 'woonkamer', waarmee ik de plaats bedoel waar 'bezoekers' worden ontvangen. Bij de meeste Indiase families, en hier komt het verschil met de Westerse cultuur het duidelijkst naar voren, is een dergelijke ruimte (dat kan een kamer zijn of een hoek van een kamer) geheel kaal, *volledig ongestructureerd*. Hij wordt gestructureerd zodra een bezoeker binnenkomt en de structurering hangt af van de soort relatie die de bezoeker 'met zich meebrengt': de soort zetel die hij krijgt aangeboden en zelfs óf hij er één krijgt; de soort zetel die 'gekozen' wordt of zelfs de 'keus' om op de kale grond te zitten; de afstand tussen beiden; de toon waarop gesproken wordt; het oogcontact, *etc.* Dit alles, en nog veel meer hangt niet af van beiden als individuen. Het is allemaal volledig afhankelijk van de relatie die, beschreven vanuit het gezichtspunt van één van de relata, kan zijn: gast, vriend, leraar, 'priester', een 'priester' als bezoeker, een 'priester' met een huwelijksvoorstel voor één van de kinderen, speelgenoot...*etc., etc.* Het zijn geen 'rollen' die de bezoeker speelt; wanneer je het zo noemt, à la Goffman, dan geef je het een christelijke naam en ontnem je het tegelijkertijd al zijn verklarende kracht. Als 'gastheer' structureer je de woonkamer niet volgens je eigen 'smaak' waaraan anderen zich moeten *aanpassen* zoals het geval

is in het westen en bij ‘verwesterde’ Indiase families. (...) Zelfs óf je in je eigen huis een gastheer bent, hangt af van de relatie die jullie samenbrengt. (...) Dit alles laat zien hoe volkomen *futiel* het is om westerse antropologische methodes te gebruiken, in ieder geval waar het bestudering van de Aziatische cultuur betreft.⁹⁴

Als voorbeeld van dit laatste, zegt Balangadhara, kan *proxemics* dienen, een methode voor de bestudering van de non-verbale tekens die mensen elkaar geven in communicatieprocessen. De methode werd in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw ontwikkeld door antropoloog Edward T. Hall toen hij onderzoek deed naar het gebruik dat mensen maken van hun ‘persoonlijke ruimte’ en naar de cultureel bepaalde verschillende wijze waarop zij dat doen.⁹⁵ Deze verschillen zouden nauwkeurig in kaart kunnen worden gebracht en, zo was Halls verwachting, na toepassing van statistische bewerkingen zouden zij een stevige basis kunnen leggen voor een wetenschap van het menselijk gedrag. Ook in deze poging zijn – alle statistische bewerkingen en aanspraken op wetenschappelijkheid ten spijt – duidelijk de beperkingen te zien waarbinnen deze ‘wetenschap van de mens’ ontwikkeld zou moeten worden: centraal staat het beeld van ‘het individu’ dat zijn ‘persoonlijke ruimte’ – en daarmee ook zijn relaties met anderen – structureert en daarbij allerlei non-verbale tekens gebruikt. Balangadhara merkt echter op dat dit beeld niet verwijst naar een feit omtrent het menselijk gedrag, maar dat het hier gaat om een (westers) *model* waaraan de status van feit is verleend.

Het is ons allerm minst duidelijk hoe “een relatie die ‘tekens’ structureert waartoe ook het ‘individu’ zelf behoort”, waarvan Balangadhara ten aanzien van India, Kasulis ten aanzien van Japan en Nisbett ten aanzien van China spreken, in de praktijk ‘werkt’ en welk mensbeeld daarbij hoort. Het betekent, als wij het goed zien, *tenminste* dat er geen onderscheid gemaakt kan worden tussen een persoon en diens handelingen, wat een centraal onderscheid is in de westerse zelfopvatting. Het betekent, ten tweede, dat ik *volledig* samenval met de relaties die mij constitueren en die ik in mijn gedrag mede constitueer. Al deze relaties bij elkaar vormen een uniek patroon van *identiteit in een bepaalde context*. Wanneer al deze relaties in al deze contexten zijn ge-

specificeerd en hun wederzijdse verwevenheid manifest is gemaakt, dan ben ik volledig gespecificeerd als deze unieke persoon. Het betekent, ten derde, dat ik *niet* de schepper ben van mijn eigen identiteit. Veel van wat ik doe en wat ik ben wordt bepaald door de anderen met wie ik in relatie sta, evenzeer als mijn gedrag gedeeltelijk bepaalt wie en wat zij zijn.⁹⁶ Dit laatste zal ook erkend worden door psychologen en sociologen als George Herbert Mead en C. Wright Mills. Maar wat zij *niet* zo makkelijk zullen erkennen is dat er buiten dat weefsel van relaties geen coördinatiecentrum 'in' mij is; dat de 'plaats' waar de beelddrager Gods, de schepper-mens zetelt leeg is, of beter geformuleerd: *dat zo'n interne 'plaats', locus van mijn 'intieme zelf' er niet is*. Nogmaals een citaat uit het artikel van Balagangadhara:

Wij zouden geen antwoord kunnen geven op de vraag, "Wie ben ik?" (...) Wanneer wij zouden abstraheren van hoe anderen onze handelingen en relaties representeren, dan zouden wij onszelf als 'leeg' ervaren. In dat abstractieproces zouden wij, om een metafoor te gebruiken, onszelf zien als een ui waarvan de rokken worden afgeschild. (...) Wat er in beide gevallen overblijft is hetzelfde: niets – en dat, zeg ik, zou ons 'zelf' zijn.⁹⁷

Dit alles betekent niet dat nu het brandpunt van de analyse wordt verschoven van de persoon naar zijn handelingen (zoals bij Mills het geval is), omdat dit toch weer een onderscheid tussen persoon en handeling zou impliceren. Wat het wel betekent is ons nog allerminst duidelijk, maar deze erkenning is winst, vergeleken bij de conclusies van Danto, die voorbarig waren. Danto, zo laat zich uit de bovenstaande citaten vermoeden, heeft een aantal feiten geconstateerd die interessante gegevens kunnen opleveren voor een wetenschap van de mens. Door ze echter te beschrijven tegen de achtergrond van de cultuur die meent te spreken uit naam van 'de mens', beschreef hij wat hij zag als kenmerken van *on-menselijkheid* en niet van '*ander-menselijkheid*'. In deel II zullen wij dit voortdurend zien gebeuren. Al die beschrijvingen van de Ander die in dat deel de revue zullen passeren, beschrijven in feite *het Westen* en geven antwoord op de vraag: "Wat ziet *het Westen* als menselijk, als verschillend, als relevant?" Daarmee worden zij op onverwachte wijze *ook* van belang voor een ander doel

dan het beoogde (beschrijving van de Ander). Op deze wijze leveren deze beschrijvingen toch een bijdrage aan het tot stand komen van een wetenschappelijk begrip van cultuurverschil en daarmee aan het tot stand komen van een wetenschap van de mens.

4.6 Vreemden voor onszelf?

De in deze Sectie besproken voorbeelden hebben tot doel het vermoeden te wekken dat de huidige menswetenschappen niet alleen voorbarige conclusies trekken met betrekking tot de Ander, maar dat zij ook begrip van *onzelf* in de weg staan. De menswetenschappen, zo hebben wij beargumenteerd, werden ontwikkeld in een specifieke cognitieve habitat waarin de exegetische configuratie van leren en christelijke *topoi* beperkingen opleggen aan hun onderzoeksobject, hun vraagstellingen en hun fundamentele concepten. Ook de westerse *folk psychology* ontstond – en wordt in stand gehouden – binnen deze specifieke beperkingen.

Er is met name op de *topos* van de mens als beelddrager Gods in de loop der eeuwen veelvuldig kritiek uitgeoefend, maar deze *topos* blijft ondanks alles binnen de christelijke cognitieve habitat zijn beperkende invloed uitoefenen. Voor iedere ‘Oakeshott’ die met Pascal beargumenteert dat gewoonten de sterkste bron zijn van onze opvattingen, verschijnt er een ‘Winch’ op het toneel, die gewoontevorming als een lagere, ‘dierlijke’ vorm van leren karakteriseert. Tegenover alle bevindingen van de neurowetenschappen en empirische psychologie in, blijft het beeld van de schepper-mens – de zelfbewuste, moreel autonome individuele persoonlijkheid – ons denken over onszelf beperken, ook daar waar wij trachten alternatieven te formuleren. Dennis, de *dentist*, blijft bij ons een gevoel van onbehagen opwekken. Dat geldt ook voor de bevinding dat *namen* de plaats waar wij ons vestigen, de huwelijkspartner die wij kiezen, of de carrièrekeus die wij doen kunnen beïnvloeden. Dennis komt in botsing met ons besef een zelfbewust, moreel autonoom individuele persoonlijkheid te zijn.

De huidige menswetenschappen bevinden zich in een krabbenmand. De clusters van onverenigbare mensbeelden die in deze mand zijn ontstaan, zijn elkaars tegenhanger. Beide werden geformuleerd bin-

nen de ‘werkingsfeer’ van onverenigbare *topoi*, die *beide* onderworpen zijn aan de beperkingen van de christelijke cognitieve habitus. Een keus voor één van beide levert niets op, omdat wij dan onderworpen blijven aan dezelfde beperkingen. Daarom is de menswetenschap, voor zover die kennis over *onszelf* wil vergaren, eveneens afhankelijk van beschrijvingen uit andere culturen. Pas wanneer wij beschikken over een voldoende grote verzameling beschrijvingen tegen de achtergrond van vele culturen, beschikken wij over het empirische materiaal dat relevant is om erachter te komen welke begrippen typerend zijn voor onze Westerse cultuur en welke vooronderstellingen wij maken over ‘de mens’ in termen van die begrippen. Wellicht zouden we daarna een begin kunnen maken door de ‘mensverschijnselen’ te beschrijven met een vocabularium dat zo cultuur-neutraal mogelijk is, om vervolgens ‘theoretische begrippen’ te introduceren en hypothesen, modellen en theorieën op te stellen om genoemde verschijnselen te verklaren. Zoals in de wetenschap gebruikelijk, zullen deze hypothesen, modellen en theorieën vervolgens de confrontatie moeten aangaan met het beschreven empirische materiaal. Zover is het echter nog lang niet.

5. TER AFSLUITING VAN DEEL I

In dit boek willen wij een hypothese ontwikkelen die kan verklaren waarom:

1. in een bepaald cultuurtype een succesrijke natuurwetenschap kon ontstaan;
2. in datzelfde cultuurtype een even succesrijke menswetenschap *niet* kon ontstaan.

Deze hypothese werd ontwikkeld in het theoretische Deel I en zal vervolgens in het empirische Deel II worden getoetst.

Voor een goed begrip van de stellingen die hier worden verdedigd, is het noodzakelijk een onderscheid te maken tussen twee analyseniveaus:

1. het biologische analyseniveau;
2. het culturele analyseniveau;

Ad 1. Het biologische niveau

Onder het biologische analyseniveau verstaan wij het niveau dat in Hoofdstuk 1, § 2.6.2 aan de orde kwam in de bespreking van de onderzoeken van Joan Miller en Angeline Lillard. Beiden kwamen op basis van het vergelijken van cultureel-antropologische onderzoeken tot de conclusie dat de sociale cognitie van kleine kinderen in uiteenlopende culturen sterk overeenkomt (zij zijn, bijvoorbeeld, allen goed in het begrijpen van een aantal voor de dagelijkse omgang fundamentele intenties en mentale toestanden van anderen). Dit niveau komt hier slechts zijdelings aan de orde, in de zin dat wij de evolutionair verworven leervermogens waarover *homo sapiens* beschikt *veronderstellen*. Exemplaren van de soort *homo sapiens*, zo leert ons ondermeer het onderzoek naar spiegelneuronen, zijn in staat elkaar intenties te begrijpen. Uitgaand van dit gegeven, richten wij ons hier op de vraag welke rol begrip van intenties speelt *in de dynamiek van verschillende culturen*.

Ad 2. Het culturele niveau

Dit niveau wordt geanalyseerd aan de hand van twee conceptuele hulpmiddelen:

- a. configuratie van leren;
- b. cognitieve habitat.

In dit boek wordt vooral een enkel cultuurtype geanalyseerd (het monotheïstische) en daarvan een enkele instantiatie (het christendom).

Onze hypothese luidt dat:

- het monotheïstische cultuurtype wordt geconstitueerd door een exegetische configuratie van leren;
- de ontwikkeling van de monotheïstische cognitieve habitat kan worden beschreven aan de hand van de interne en externe dynamiek van het monotheïsme.

In onze analyse van de interne dynamiek van het christendom komen wij tot de conclusie dat de christelijke cognitieve habitat:

- i een specifieke ontologie constitueert waarin de wereld wordt opgevat als tekst;
- ii een specifieke epistemologie vereist die resulteert in een exegetische configuratie van leren.

Ons analyseniveau is *niet* dat van individuele actoren in hun alledaagse leven, maar dat van *culturen*. Wij analyseren culturen als *systemen* waarvan wij de dynamiek trachten bloot te leggen. Wij zijn daarbij met name geïnteresseerd in de vraag welke mogelijkheden de dynamiek van culturen aan het ‘algemeen fonds’ van menselijke mogelijkheden bieden, en welke inperkingen zij daarbij opleggen. In onze analyse van de monotheïstische, *in casu* de christelijke cultuur analyseren wij hoe de interne en externe dynamiek van die cultuur het ontstaan van bepaalde cultuurproducten *mogelijk maakte* (natuurwetenschap, mensenrechten, een beeld van de mens als moreel autonome actor, e.d.) en hoe zij andere zaken belemmerde (menschwetenschap, het zien van cultuurverschillen *anders* dan in termen van intra-christelijke verschillen, *etc.*).

Hoewel ons analyseniveau dus niet dat is van individuele actoren, gaan wij wel uit van de veronderstelling dat de overweldigende meerderheid van de mensen wier ontogenese zich voltrok binnen de dynamiek van die cultuur zich in de meeste opzichten gedragen in overeenstemming met de karakterisering van die cultuur. (Anders zou men ze immers nooit tot die cultuur gerekend hebben.) De empirische vraag *in welke mate* de afzonderlijke individuele actoren de betreffende cultuur hebben ‘geabsorbeerd’ komt niet expliciet aan de orde. De cognitieve habitat van een cultuur levert het ‘materiaal’ waartoe men zich op zeer verschillende wijzen kan verhouden, echter steeds binnen de werkingssfeer van een bepaalde configuratie van leren. Het gaat ons om het in kaart brengen van dit ‘materiaal’ en van de betreffende configuratie van leren, niet om het onderzoeken van de verschillen in de wijze waarop individuele actoren zich tot beide verhouden.

Deel II

Gemaskerd bal

De filosofie was een gemaskerd bal waarop een religieus mensbeeld nieuw leven wordt ingeblazen, vermomd als de humanistische ideeën van vooruitgang en verlichting. Zelfs de grootste ontmaskeraars van de filosofie zijn geëindigd als figuren in de maskerade. Het verwijderen van de maskers van onze diergezichten is een taak die nog maar nauwelijks is begonnen.

John Gray, *Strohonden*, 43

HOOFDSTUK 3

VAN ANDER NAAR HEIDEN

‘Het ligt diep in het karakter van de religie verankerd om uit ongelovigen proselieten te maken. Wie zijn eigen religie uitdraagt kan zelfs geen ander doel voor ogen hebben.’
Friedrich Schleiermacher, *Over de Religie*, 50

‘Er werden ijverige pogingen ondernomen om de vage ideeën en praktijken van de laagland Indianen van Amerika in te passen in de meer bekende demonologische kaders. De shamanen werden afgodendienaars, de geesten werden duivels en de Tupinamba werden in hetzelfde kader ingepast dat gebruikt werd om de ketters binnen Europa te classificeren. In dit proces werd de nieuwigheid van de ontdekking van een volk zonder religie (...) teniet gedaan. De Nieuwe Wereld verloor haar nieuwigheid.’
Peter Mason, *Deconstructing America. Representations of the Other*, 25

1. INLEIDING

1.1 De externe dynamiek van het monotheïsme:

(1) proselitisme

In Hoofdstuk 1, § 3.1 hebben wij uiteengezet dat het monotheïsme een *interne dynamiek* genereert door een spanning op te roepen tussen geopenbaarde Goddelijke Waarheid (Gods wil) en onze menselijke exegesen daarvan. Ook hebben wij betoogd dat het monotheïsme door zijn Universaliteitsclaim een *externe dynamiek* genereert, die twee bewegingen omvat:

- *Proselitisme*: Door middel van het maken van bekeerlingen verspreidt het monotheïsme zich in *specifieke* invullingen.
- *Secularisering*: Het monotheïsme handhaaft en verspreidt zich in een gedaante, die niet langer herkenbaar monotheïstisch is, namelijk als *structuur van een wereldbeeld*.

In Hoofdstuk 2 bespraken wij de interne dynamiek van het monotheïsme. In de hoofdstukken 3-8, die met elkaar deel II vormen, zullen wij ons concentreren op de externe dynamiek. In het voorliggende Hoofdstuk 3 komt de eerste beweging daarvan (proselitisme) aan de orde; in de hoofdstukken 4-8 de tweede (secularisering).

Evenals het geval is bij de interne dynamiek, gaat er ook achter de term ‘externe dynamiek van het monotheïsme’ een uiterst complex en historisch buitengewoon gevarieerd proces schuil, waarover een zeer uitgebreide literatuur bestaat. Wij willen benadrukken dat wij in de komende hoofdstukken geen poging zullen ondernemen om deze historische complexiteit in beeld te brengen. De hoofdstukken 3 tot en met 8 meanderen door twintig eeuwen geschiedenis en volgen daarbij een min of meer chronologische volgorde, doch het is niet de bedoeling hier een afgerond geschiedverhaal te presenteren. De nadruk ligt op de wijze waarop het Westen vanaf het tijdperk van de ontdekkingsreizen de verschillen tussen zichzelf en de Ander heeft beschreven. Het historische en antropologische materiaal dat in de komende hoofdstukken ter sprake komt, werd geselecteerd omdat daarin de beperkingen waarbinnen deze beschrijvingen ontstonden duidelijk zichtbaar worden. Onze stelling is echter dat deze zelfde beperkingen werkzaam zijn in de *gehele* complexe westerse beschrijvingstraditie.

Analyse van de westerse beschrijvingstraditie leidt tot de volgende vier conclusies:

1. De westerse beschrijvingen van zichzelf en van de Ander kwamen aanvankelijk tot stand binnen een expliciet monotheïstisch (*in casu* christelijk) kader.
2. Dit kader heeft in de loop van de tijd zijn expliciet religieuze gedaante verloren, maar is in geseclariseerde vorm de beschrijvingen blijven beperken.
3. Dit christelijke kader laat – ook in zijn geseclariseerde vorm – geen fundamentele verschillen tussen culturen toe, maar wist deze

uit en *creëert* vervolgens, op basis van de monotheïstische Universaliteitsclaim, verschillen die van de Ander variaties maken van Zelf binnen de ‘werkingsfeer’ van de *topos* christen *versus* heiden.

4. De wijze waarop dit gebeurt blijft onder alle historische ontwikkelingen gelijk – *pace* Foucault: *intra-westerse* verschillen worden als matrix gebruikt voor het beschrijven van verschillen tussen Westen en niet-Westen.

1.2 Domesticatie van het onherkenbare

Er hebben zich op onze blauwe planeet meerdere cultuurtypen ontwikkeld, doch slechts in een enkele daarvan, het monotheïstische, is een uitgebreide traditie ontstaan van het systematisch beschrijven, interpreteren en verklaren van andere culturen. Als we incidentele middeleeuwse voorbeelden buiten beschouwing laten, kunnen we het begin van die traditie opsporen in de periode van de westerse ontdekkingsreizen, globaal gesproken: de zestiende en zeventiende eeuw. Talrijke ontdekkingsreizigers, handelaars, missionarissen, zendelingen, ambtenaren, rovers en idealisten hebben in deze eeuwen – toen West-Europeanen over de wereld uitzwermden om, zoals het gezegde luidt, peper en zielen binnen te halen – hun ervaringen op papier gezet. Daarnaast hebben machthebbers, uit politieke en soms ook uit zuiver wetenschappelijke motieven, in de loop van de tijd nauwkeurige documentatie over bepaalde gebieden laten opstellen, zowel in de vorm van beschrijvingen als van afbeeldingen. Zo ontstond een enorm *corpus* waarin het Europese beeld van de Ander geleidelijk gestalte kreeg.¹

In dit hoofdstuk willen wij de relatie onderzoeken tussen deze beschrijvingen en één beweging van de externe dynamiek (de zendingdrang) van één versie van het monotheïsme (het christendom). Wij gaan hier dus voorbij aan de ‘pepercomponent’ en concentreren ons op de ‘zielen’, zonder het belang van de eerste of de relatie tussen beide – zoals beschreven door onder andere Max Weber (1864-1920) en Richard Tawney (1880-1962) – te willen ontkennen.ⁱ

i Zie Max Weber, *Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus* (1905) en Richard Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926).

Voor welke moeilijkheden stonden de auteurs van deze vroege beschrijvingen en hoe losten zij die op? Zij moesten hun ervaringen onder woorden brengen op een manier die begrijpelijk was voor henzelf en voor een thuispubliek dat nog nooit in den vreemde was geweest en dat daarover de meest wonderbaarlijkste voorstellingen had. Deze eerste reizigers hadden niet de monsters aangetroffen die volgens oude verhalen – maar ook nog volgens de mysterieuze veertiende-eeuwse reiziger ‘Sir John Mandeville’ⁱ – vaker voorkwamen naarmate je verder van Europa afraakte. Zij hadden geen cyclopen ontmoet, geen griffioenen, geen wezens met hun hoofd in de borst, geen wezens met één enorme voet die zij soms, op hun rug liggend, als parasol gebruikten. Wat zij wel hadden gezien, overtrof in veel opzichten niet alleen hun verwachtingen maar ook hun verbeelding en begripsvermogen.

Wat beperkte verwachting, verbeelding en begripsvermogen van deze vroege reizigers? Naast antieke literaire teksten was het vooral de bijbel die in hun verwachtingspatroon en hun verbeelding een hoofdrol speelde. Ook op geografisch en historisch gebied was het Oude Boek in deze periode gezaghebbend. Het leert dat alle mensen op aarde afstammen van een enkele gemeenschappelijke voorvader, Adam, via Noach en diens zonen. Al *voor* de christelijke jaartelling hadden joodse exegeten de nakomelingen van Noachs zonen gelijkgesteld met bepaalde volken uit de Oudheid. In de vroeg-christelijke periode hadden kerkvaders deze historische constructie van de joodse exegeten als algemeen kader overgenomen, waarbinnen zij vervolgens bepaalde nuanceringsaanbrachten door verbindingen te leggen met lokale overleveringen. Alle bekende volken konden op deze manier, binnen de

i Over ‘Sir John Mandeville’ heeft een criticus eens opgemerkt dat zijn verste reis waarschijnlijk die naar de dichtstbijzijnde bibliotheek is geweest. Toch werd zijn *The Travels of Sir John Mandeville* immens populair. Het boek begon in Europa te circuleren na 1356 en tegen 1400 was er een editie verschenen in alle belangrijke Europese talen. Het is veelbetekenend dat vroege kopieën van Marco Polo’s reisverslag gereproduceerd werden als onderdeel van dezelfde verzamelingen reis- en topografische literatuur die ook vaak Mandevilles *Travels* bevatten. Beide boeken maakten ook deel uit van de werken die Columbus bestudeerde bij de voorbereiding van zijn tocht (Wood 1995).

context van het bijbelse Grote Verhaal, worden voorzien van een eigen genealogie, die echter in alle gevallen terugging tot Noachs zonen Sem, Cham en Japhet. Veelal werd Europa bestemd voor de nakomelingen van Japhet, Azië voor die van Sem en Afrika voor die van Cham.ⁱ

Het is goed om even stil te staan bij de immense implicaties die deze wijze van benaderen had voor het beschrijven van de Ander, omdat wij hier een eerste glimp opvangen van de beperkingen op het denken en ervaren van de Europese reizigers, die hen beletten om verschillen tussen culturen die niet passen in het bijbelse Grote Verhaal waar te nemen.

In de klassieke Oudheid werd door de Grieken een fundamenteel verschil gemaakt tussen Hellenen en barbaren (zij die een onwelluidende en onbegrijpelijke taal spraken), een verschil dat in de Romeins-Hellenistische tijd werd uitgebreid tot het onderscheid tussen Romeinen en Hellenen aan de ene kant en barbaren (zij die zich buiten de grenzen van het Romeinse Rijk bevonden) aan de andere. Joden, op hun beurt, maakten een fundamenteel onderscheid tussen besnedenen (leden van het Volk van het Verbond) en onbesnedenen. Ook Chinezen, Amerikaanse Indianen en talloze andere volken maakten een fundamenteel verschil tussen Wij en Zij. Vaak gold als criterium een verondersteld verschil in beschaving; soms (zoals bij de Joden) een verschil in godsdienst. Met de komst van het christendom werden dergelijke fundamentele verschillen tussen groepen mensen irrelevant verklaard; zij behoorden, zo benadrukte Paulus, tot het verleden. Paulus schiep een nieuwe christelijke *topos* met betrekking tot de relatie tussen christen en niet-christen. In Christus, zegt hij in Kolossenzen 3: 11 (zie ook Galaten 3: 28), is men Griek noch Jood, besneden noch onbesneden, Skyth noch barbaar, meester noch knecht. Slechts één fundamenteel verschil werd nu van belang: verlost in Christus versus *nog niet* verlost. In tegenstelling tot de eerder genoemde verschillen –

i Opmerkelijk is dat de afstammelingen van Cham volgens Genesis 9: 18–29 het slachtoffer zijn geworden van een raadselachtige vervloeking, waardoor zij gedoemd waren “hun broeders tot knecht te dienen”. In de zestiende eeuw zou deze vervloeking een rol gaan spelen in de rechtvaardiging van de slavernij (Poliakov 1979: 20).

die je ‘a-historisch’ kunt noemen – was het door Paulus benadrukte verschil *historisch* van aard: het zal in de loop van de tijd worden opgeheven. Nauwkeuriger geformuleerd: dit verschil *moet* worden opgeheven en de in Christus verlost en hebben de plicht aan deze opheffing actief mee te werken.² (Hier ligt de basis van één van de bewegingen van de externe dynamiek van het monotheïsme: het proselitisme.)ⁱ

Binnen dit kader konden de geschiedenissen van alle volken op aarde in één samenhangende wereldgeschiedenis worden geplaatst, waarin alle volken hun plaats hebben volgens Gods plan met de wereld. Deze universele mensheidsgeschiedenis vormt het kader waarbinnen ‘anders’ alleen kan bestaan als anders-binnen-*dit*-kader, dat wil zeggen: als verschillend-*binnen*-Gods-plan. Vanuit de overtuiging dat alle mensen door God naar zijn beeld zijn geschapen en dat zij dus in een fundamenteel opzicht gelijk zijn, kon men cultuurverschillen opvatten als *variëties*, als specifieke invullingen van een universeel patroon. Dit wil zeggen dat vóórdát men onbekende samenlevingen bezocht er al bepaalde *a priori* kennis over die samenlevingen bestond, die door geen waarneming ter plaatse kon worden weerlegd. Tot die *a priori* kennis behoorde onder andere de zekerheid dat die onbekende samenleving een aantal universele kenmerken moesten bezitten, waarvan religie in de periode waarover we hier spreken als het belangrijkste werd gezien; als de kern van wat samenlevingen tot *men-*

i In de islam wordt deze expansieve dynamiek geformuleerd als een op te heffen tegenstelling tussen *Dar al-Islam* (het Huis van de Islam) en *Dar al-Harb* (het Huis van de Oorlog). De relatie tussen beide ‘huizen’ is die van *jihad*, de heilige oorlog, waarin de ongelovigen moeten worden bekeerd (of, indien zij volharden in hun ongelof, uitgeroeid). Binnen het Huis van de Oorlog nemen joden en christenen, als ‘volken van het Boek’ een aparte plaats in. Zij kennen de openbaring, zij het in een vorm die met de komst van de islam als achterhaald moet worden beschouwd. Indien zij de suprematie van de moslims erkennen en bereid zijn tribuut te betalen, kunnen zij worden getolereerd en de bescherming van de moslimstaat genieten (Lewis 1982: 63). In de actuele discussies over de vraag of het een moslim toegestaan is zijn geloof op te geven, wordt vaak de Soera Al Bakara aangehaald (2.256): “Er is geen dwang in de godsdienst”. Historisch heeft deze vrijwilligheid geen rol van betekenis gespeeld. Dwang betekent niet noodzakelijk *fysieke* dwang; hij kan ook ‘institutioneel’ zijn. Te denken valt bij voorbeeld aan hogere belastingheffingen voor niet-moslims in de veroverde gebieden tijdens de vroege Middeleeuwen.

selijke samenlevingen maakt. Religie is immers, zo leert ons de bijbel, Gods geschenk aan ‘de’ mens. Als één van de criteria om mensen van dieren te onderscheiden gold daarom het vermogen om dit geschenk van God te kunnen herkennen en het te accepteren. Dat wilde in de periode van de ontdekkingsreizen zeggen: het vermogen om ontvankelijk te zijn voor de christelijke boodschap en deze te kunnen aanvaarden.

De ontdekking van Amerika stelde de Europeanen voor het probleem hoe de bewoners van het ‘nieuwe’ werelddeel in het bijbelse Grote Verhaal konden worden ingepast. Hoe moest het feit dat de bijbel hen niet noemde worden opgevat? Waren zij afstammelingen van Adam die aan de zondvloed waren ontsnapt? Waren zij wellicht afstammelingen van een vierde zoon van Noach? Of stamden zij af van één van diens drie bekende zonen? Zo ja, van welke en hoe waren zij in Amerika terecht gekomen? Waren de bewoners van Amerika eigenlijk wel *mensen*? (Er bestaan afbeeldingen van hen met staarten.) Deze en andere vragen werden door het bijbelse Grote Verhaal opgeroepen; zij moesten ook binnen het kader van dat verhaal worden beantwoord. Dit betekent niet dat het bijbelse verhaal maar één specifiek antwoord zou toelaten; verre van dat. Het betekent *wel* dat het denken en de ervaring van degenen die moesten beschrijven wat zij hadden gezien uiteindelijk aan de beperkingen van dit verhaal onderhevig waren, zoals een vlieger bij al zijn capriolen uiteindelijk beperkt wordt door het touw waaraan hij vastzit.

1.3 De opbouw van dit hoofdstuk

In Sectie 2 bekijken wij een aantal beschrijvingen van eerste contacten tussen Westerlingen en Amerikaanse Indianen. Wij vragen ons daarbij het volgende af:

- a. Welke verschillen werden door de westerse auteurs als relevant gezien?
- b. In welke termen beschreven zij deze verschillen?
- c. Wat vertelt ons dit over de dynamiek van de christelijke cultuur, waaruit deze auteurs afkomstig waren?

Wij constateren dat in deze beschrijvingen fundamentele verschillen

tussen christen en Ander eerst werden uitgewist, en dat vervolgens verschillen werden *gecreëerd*, die in feite variaties zijn van *intra-religieuze* tegenstellingen. Wij zien in dit mechanisme de invloed van de beperkingen die de dynamiek van het christendom aan beschrijvingen van de Ander oplegt, beperkingen die het onmogelijk maken verschillen *anders* te zien dan als variaties binnen de kaders van het bijbelse Grote Verhaal.

In Sectie 3 onderzoeken wij dit mechanisme in termen van leerconfiguraties. De Ander, wiens anders-zijn primair bestaat in zijn deelhebben aan bepaalde traditionele *praktijken* wordt tot *anders-* of *on-gelovige* gemaakt en op die manier binnen de termen van een exegetische leerconfiguratie gebracht. Dat wil zeggen: de specifieke praktijken, waardoor de groep waartoe de Ander behoort zich in diens ogen wezenlijk onderscheidt van andere groepen – praktijken die binnen zijn groep geen andere rechtvaardiging behoeven dan ‘dat zij tradities zijn’ – worden nu opgevat als ‘uitdrukkingen’ van aan die praktijken ten grondslag liggende *opvattingen*. Binnen de concrete machtssfeer van het christendom gebracht, wordt de Ander gedwongen zijn traditionele praktijken te verdedigen in termen van daaraan ten grondslag liggende, uitgewerkte *opvattingen* tegenover een systematisch uitgewerkte christelijke theologie. Aan de hand van ‘debatten’ tussen christelijke theologen en vertegenwoordigers van Indianengemeenschappen, die in de zestiende eeuw plaatsvonden, bekijken wij deze gang van zaken wat meer van nabij.

2. IN DE GREEP VAN SATAN

2.1 De eerste contacten

Wat trof de vroege Europese ontdekkingsreizigers als *anders* en wat vertelt ons dit over de cultuur waaruit zij afkomstig waren? Twee steeds terugkerende elementen in de beschrijvingen van die eerste contacten zijn de voor Europeanen pijnlijke naaktheid van de bewoners van de Nieuwe Wereld, evenals de wellustigheid die daaruit voortkomt, en het feit dat er in hun samenlevingen niets was dat deed denken aan enige vorm van religie. Zo schreef Columbus aan Luis de

Santangel, schatmeester van de Katholieke Koningen over de Indianen op het eiland dat hij de naam ‘Hispanolia’ had gegeven:

Tot nu toe heb ik geen monsters aangetroffen zoals velen dachten. Vóór alles zijn alle mensen er van een zeer grote schone volmaaktheid. (...) De bewoners van dit eiland gaan ongekleed, evenals die van de andere eilanden die ik gevonden heb en waarover ik heb gehoord, zowel mannen als vrouwen, zoals ze door hun moeder zijn geboord, hoewel sommige vrouwen een enkel plekje bedekken met een blad of een lap katoen, die ze voor dat doel vervaardigen. (...) Ze kennen in het geheel geen sekten of afgoderij, maar geloven dat hogere krachten en het goede zich in de hemel bevinden. Ze geloofden in alle ernst dat ik met mijn schepen en mensen uit de hemel afkomstig was en in die overtuiging ontvingen ze mij, toen ze hun angst overwonnen.³

Amerigo Vespucci noteerde in 1503 over de bewoners van de Nieuwe Wereld:

Ze leven in een gemeenschap zonder koning of autoriteit en iedereen is zijn eigen baas. (...) Ze nemen zoveel vrouwen als ze willen. Zonen hebben omgang met hun moeder, broers met zusters, neven met nichten en reizigers met wie ze maar tegenkomen. Telkens wanneer ze dat willen, ontbinden ze hun huwelijk *en niemand kan er enige orde in ontdekken*. Bovendien hebben ze geen enkele kerk of wet en zelfs geen afgod.⁴ (...) De vrouwen hebben geen gebreken aan hun lichaam, ook al gaan ze ongekleed en zijn ze wellustig. (...) Als zij in hun wellust omgang met christenen konden hebben, zouden zij het christelijke schaamtegevoel bevelken en neerhalen (cursivering toegevoegd)⁵

Kort daarvoor, in 1500, schreef Pero Vaz de Caminha over de Braziliaanse Indianen:

Het lijkt zo'n onwetend volk dat het zich, naar het mij toeschijnt, snel zou laten kerstenen, omdat het lijkt of ze geen enkel geloof hebben. Als de ballingen die hier blijven hun taal leren en zich verstaanbaar kunnen maken, twijfel ik er dan ook niet aan dat ze christenen zullen worden en ons heilige geloof zullen aanhangen, als Zijne Majesteit dat toestaat; het staat vast dat dit volk goed en van een grote eenvoud is en onmiddellijk iedere godsdienst zou aanvaarden die men hen zou willen

geven. (...) Daarom behoort Zijne Majesteit, die het katholieke geloof zozeer wil verbreiden, in te grijpen om deze volkeren te redden.

“Me dunkt,” zo gaat hij verder, “dat het, om ze te kerstenen, alleen nodig is dat deze mensen ons begrijpen want *zij leren onmiddellijk wat zij ons zien doen*” (cursivering toegevoegd).

Vandaag, vrijdag 1 mei, gingen we in de ochtend met onze vlag aan land. We begaven ons naar de zuidkant van de rivier, waar de plek ons beter leek om het kruis met de wapenschilden en vaandels van Zijne Majesteit op te stellen, zodat het meer opviel. Terwijl we daarmee bezig waren, werd er ook een altaar gebouwd en Fray Enrique droeg de mis op. De Indianen die daar waren bleven bij ons zitten of knielen, zoals wij deden. Op het moment van de evangeliezing, *toen wij gingen staan en onze armen ten hemel hieven, deden zij dat ook*. Toen de hostie werd opgeheven en *wij allen knielden, deden zij hetzelfde* en ze deden dat op zo’n manier dat het bij ons een grote vroomheid losmaakte. Na afloop van de mis ging Fray Enrique zitten om de preek over het evangelie te houden. En zij bleven net als wij naar de spreker kijken. Eén van hen riep de anderen dat ze naderbij moesten komen. Sommigen kwamen, anderen niet. Nicolao Coelho had tinnen kruizen met een crucifix meegebracht, die hij vervolgens stuk voor stuk aan hen uitdeelde. Ze moesten de kruizen van hem kussen en ze om hun hals hangen. Allen kwamen, zo’n veertig of vijftig (cursivering toegevoegd).⁶

De verschillen waarvoor de Europeanen het meest gevoelig waren, zo blijkt uit deze passages, zijn de naaktheid van de Indianen, hun ongebreidelde wellust, hun chaotische sociale verhoudingen en het schijnbare ontbreken van geloof in God.ⁱ Volgens het bijbelse Grote Ver-

i Uit andere beschrijvingen blijkt dat Europeanen ook onaangenaam getroffen werden door de ‘primitieve’ gewoonte van de Indianen om ‘onrein’ voedsel tot zich te nemen, zoals ratten, slangen en sprinkhanen. Sommigen zagen hierin een bewijs dat de Indianen geen volledig menselijke wezens waren. Volgens de middeleeuwse katholieke theologen ging het bij deze eetgewoontes echter om *cerimonialia* en niet om *moralia*. De eerste categorie omvat moreel neutrale gewoontes (zoals de voedseltaoebes die beschreven worden in Leviticus); de tweede omvat moreel bindende voorschriften (zoals de Tien Geboden). Het eten van ratten, slangen of sprinkhanen kon hooguit als onsmakelijk of onbeschaafd worden gekwalificeerd; het stond echter

haal waarin de Europeanen deze verschillen inpassen, hangen deze verschijnselen nauw met elkaar samen. Alle moraal is volgens dit Grote Verhaal immers gefundeerd in religie. Na het verwerven van zijn morele autonomie – de zondeval – staat de mens, aldus dit Grote Verhaal, voortdurend voor het probleem hoe te handelen. Zijn morele autonomie brengt een onophoudelijke tweestrijd met zich mee tussen zijn wens om het goede te doen – dat is: te doen wat God van hem vraagt – en zijn neiging om toe te geven aan de zuigkracht van het verbodene. Een christelijke samenleving is zo ingericht dat de wens om het goede te doen wordt ondersteund en de kwade neigingen openlijk worden afgekeurd en door middel van maatschappelijke instituties worden ingedamd. Bedekking van het lichaam – die bron van wellust – en geordende sociale verhoudingen, waarin zowel religieuze als wereldlijke autoriteiten Gods gezag op aarde vertegenwoordigen, spelen hierbij een cruciale rol. Alleen het geloof in God kan de mens dit alles duidelijk maken.

Geloof in God, respectievelijk het kennelijk ontbreken daarvan, zo blijkt uit de eerste beschrijvingen, wordt als de essentie gezien van de verschillen tussen Europeanen en de bewoners van de Nieuwe Wereld. Waar dit geloof ontbreekt, is men in fundamentele zin *onwetend*, ongeacht alle praktische kennis die men heeft over hoe te jagen, hoe huizen te bouwen of met boten van eiland naar eiland te varen. Aangezien alleen het geloof in God de mens kan vertellen hoe zich te gedragen in de wereld en hoe te ontsnappen aan de listen en lagen van de duivel die hem voortdurend tot zonde aanzet, kan alleen het aanvaarden van dit geloof redding brengen. Waar geen geloof in God bestaat, moeten wellust, dierlijk gedrag, chaos en gruwelijke praktijken het gevolg zijn. Het was om die reden dat Pero Vaz de Caminha zijn koning berichtte dat “Zijne Majesteit die het katholieke geloof zozeer wil verbreiden (*behoort*) in te grijpen om deze volken te redden.”

niet in verband met het ontbreken van het vermogen om in God te kunnen geloven (Tierney (1991: 308).

2.2 De rol van Satan

Het ontbreken van sporen van geloof in God onder de bewoners van de Nieuwe Wereld stelde de zestiende-eeuwse Europeanen voor hetzelfde intellectuele probleem waarvoor ook de vroegste christenen hadden gestaan in hun confrontatie met hun Romeins-Hellenistische opposanten. Het christelijke Grote Verhaal leert immers dat God zijn boodschap aan de *gehele* mensheid heeft gezonden. Hoe kan dan worden verklaard dat niet iedereen deze boodschap ontvangen lijkt te hebben of daarvoor ontvankelijk is? In het vroege christendom werden dergelijke vragen beantwoord door te wijzen op de rol van satan. In de woorden van kerkvader Tertullianus (ca.160-ca. 220):

De demonen en geesten, dat wil zeggen de afvallige engelen (...), gebruiken alle elementen, alles wat tot deze wereld behoort, alles wat aan de hemel, in de zee of in de aarde is, tegen God, voor doeleinden van afgoderij, zodat zij aanbeden worden in plaats van de schepper, door hun misleiding.⁷¹

Vanaf de Renaissance kwamen vroege teksten als deze opnieuw ter beschikking en werden de daarin ontwikkelde argumenten opnieuw gebruikt. Zo begonnen de reformatoren zich in hun strijd met de rooms-katholieke kerk te beroepen op het oorspronkelijke christendom en wendden zij de argumenten die de vroeg-christelijke auteurs tegen de Romeinen hadden gebruikt, nu aan tegen de rooms-katholieken (en omgekeerd gebeurde hetzelfde).

Door deze oude argumenten opnieuw te gebruiken, deed men impliciet ook een beroep op de context waarbinnen zij waren ontstaan. Binnen die oorspronkelijke context van het Romeinse Rijk was er sprake van een reële tegenstelling tussen christenen en *pagani* (buiten-

i Tertullianus ontwikkelde dit argument om een antwoord te vinden op het voor de christenen pijnlijke probleem van de overeenkomsten tussen elementen uit de christelijke leer (bijvoorbeeld dood en opstanding van de verlosser-god) en elementen uit de oudere oosterse mysterieculen (bij voorbeeld de Mithrascultus). De duivel, zo redeneerde hij, had op deze elementen uit de christelijke leer geanticipeerd en ze geparodieerd, met het doel dat in het bovenstaande citaat wordt aangegeven (Jones 1969: 48 noot 6).

standers, heidenen); het was deze tegenstelling die de kerkvaders in theologische termen hadden gearticuleerd. Tijdens de Reformatie echter, werd deze tegenstelling tussen christenen en ‘buitenstaande’ heidenen geherformuleerd als een tegenstelling *binnen* het christendom, namelijk die tussen ware christenen en *interne* ‘heidenen’. Tijdens de Reformatie werd, met andere woorden, de radicaal-andere heiden, de Romeinse *paganus*, gedomesticeerd tot een variant *binnen* het christelijke Grote Verhaal en het was deze gedomesticeerde heiden die vervolgens als sjabloon werd gebruikt om de bewoners van niet-Europese samenlevingen te beschrijven.⁸

Zo kon het gebeuren dat wij, bijna vijftienhonderd jaar na de verklaring van Tertullianus, een bijna identieke redenering vernemen van Diego Durán (1537-1587), Dominicaans missionaris, die in de late zestiende eeuw in Spaans-Amerika werkte. Over de Zuid-Amerikaanse Indianen merkt hij op:

Men kan zeggen dat de duivel hen heeft verleid en geïnstrueerd, door de dienst aan God te stelen en na te apen, zodat *hij* als God vereerd zou worden, want alles was een vermenging van duizend heidense opvattingen, bedrog en onvolmaaktheden. (...) Of (...) onze heilige christelijke godsdienst was in dit land bekend, óf de duivel, onze vervloekte tegenstander, heeft de Indianen gedwongen om de ceremonieën van de christelijke katholieke godsdienst te imiteren voor zijn eigen eredienst en cultus, om op die manier geëerd en gediend te worden.⁹

De zestiende-eeuwse Europeanen waren zich welbewust van de continuïteit tussen hun visie en die van de vroege kerkvaders; zij verwezen expliciet naar hun oud-christelijke voorgangers. In de woorden van ‘de Plinius van de Nieuwe Wereld’, de Jezuïetenmissionaris José de Acostaⁱ:

i José de Acosta (1540-1600), Spaanse Jezuïet, wordt ‘de Plinius van de Nieuwe Wereld’ genoemd vanwege zijn boek *Historia Natural y Moral de las Indias*, waarin de eerste gedetailleerde beschrijving wordt gegeven van de geografie en cultuur van Latijns-Amerika, de geschiedenis van de Azteken (en van het gebruik van coca). Het boek werd in 1590 gepubliceerd in Sevilla, beleefde binnen twee decennia vier herdrukken en werd binnen vijftien jaar vertaald in het Frans, Italiaans, Duits, Nederlands en Latijn.

Indien men zich verbaast over sommige van de Indiaanse handelwijzen en gebruiken en de Indianen minacht als dwazen, of ze verafschuwt als duivelse en onmenselijke lieden, laat men zich dan herinneren dat dezelfde dingen, ja, ergere, zijn waargenomen bij de Grieken en Romeinen (...) zoals wij gemakkelijk kunnen leren, niet alleen van schrijvers zoals Eusebius van Caesarea, Clemens van Alexandrië en anderen, maar ook van hun eigen schrijvers, zoals Plinius, Dionysius van Halicarnassus en Plutarchus: voor de vorst der duisternis, die de bron is van alle ongelooft, is het niets nieuws om onder ongelovigen wreedheden, vunzig-heden en dwaasheden te vinden die passen bij een dergelijke meester.¹⁰

Volgens deze demonologische visie kan de wereld worden ingedeeld aan de hand van een eenvoudige dichotomie. Aan de ene kant staan zij-die-in-Christus-verlost-zijn; aan de andere kant staan zij-die-door-satan-zijn-misleid.¹¹ Het is niet noodzakelijk om erg genuanceerd te zijn waar het verschillen tussen deze misleide mensen onderling betreft. Satan is ingenieus, maar welk nut heeft het zich te verdiepen in de talloze manieren waarop hij mensen in zijn netten verstrikt? Binnen het demonologische kader kan de Ander simpelweg worden geïdentificeerd als ‘heiden’ en zijn levensstijl als ‘heidendom’: een categorie die wordt geconstitueerd door misleiding en dwaling.¹² Het is de taak van de in-Christus-verlosten om deze *tijdelijke* dichotomie te helpen opheffen. Het is daarom dat Pero Vaz de Caminha “Zijne Majesteit, die het katholieke geloof zozeer wil verbreiden” er aan herinnerde dat deze *behoorde* in te grijpen om deze volken te redden.

2.3 Het oplossen van een probleem

Het intellectuele probleem van het schijnbare ontbreken van geloof in God onder de bewoners van de Nieuwe Wereld werd door de Europeanen als volgt opgelost (opgelost in dubbele zin: *solved* en *dissolved*):

1. Door de Indianen te beschrijven als *heidenen* werden de fundamentele verschillen tussen Europeanen (wel religie) en Indianen (geen religie) uitgewist. De Indianen werden nu: aanhangers van een *verkeerde*, demonische religie.
2. Tegelijkertijd werden de Indianen op deze wijze tot *potentiële christenen* gemaakt.¹³ Het onderscheid tussen christenen en heidenen is geen blijvend onderscheid, zoals dat tussen Hellenen en barbaren,

maar een variatie *binnen* het domein ‘religie’, dat alle culturen (in de monotheïstische visie) gemeenschappelijk hebben. In dit fundamentele opzicht – iedereen kan (en behoort) ontvankelijk te zijn voor Gods boodschap – zijn alle mensen gelijk.¹ De Indianen waren echter het slachtoffer geworden van duivelse misleiding. De christenen – zij die het geluk hebben aan de misleiding door satan ontkomen te zijn – hebben de morele plicht aan de misleide Indianen Gods boodschap te brengen of, indien dezen zich tegen bekering verzetten, hen te bestrijden als handlangers van satan. Tegen deze achtergrond moet men uitspraken plaatsen als die van Fernandez de Oviedo (1526), die over de uitmoording van de Zuid-Amerikaanse Indianen opmerkte: “Satan is nu van de eilanden verdreven (...) zijn invloed is verdwenen nu de meeste Indianen dood zijn. (...) Wie kan ontkennen dat het gebruik van buskruit tegen de heidenen het branden van wierook is ter ere van God?”¹⁴ⁱⁱ Een soortgelijk argument was eeuwen eerder ook al gebruikt door Bernard van Clairvaux (1090-1153), die in zijn verdediging van de kruistochten had opgemerkt dat het doden van een ongelovige geen *homicide* is maar *malicide*, vernietiging van het kwaad, en dat de dood van een onverbetelijke heiden tot de glorieën van een christen gerekend mogen worden, omdat hierin Christus wordt verheerlijkt.¹⁵ Peter Sloterdijk wijst er op dat de praktijk van *malicide* teruggaat tot de vroegste dagen van het monotheïsme. In Exodus 32:27 wordt beschreven hoe Mozes aan hen die Jahweh zijn trouw gebleven tijdens zijn verblijf op de berg Sinai opdracht geeft iedereen te doden die het gouden kalf aanbeden heeft “al is het je broer, vriend of verwant”. Sloterdijk:

Op de berg Sinai werd een moreel nieuw soort doodslag uitgevonden: niet meer ten dienste van het overleven van een stam, maar voor de

- i Daarmee kon paus Paulus III in zijn bul *Sublimis Deus* (1537) verklaren dat de Indianen ‘ware mensen’ zijn, in staat om het christelijk geloof te ontvangen, en dat zij *in dit opzicht* gelijkwaardig zijn aan de Europese christenen.
- ii Na het bloedbad van de Bartholomeüsnacht in 1572 liet paus Gregorius XIII vreugdesalvo’s afvuren. Ook liet hij een penning slaan waarop een engel Gods de protestanten aflacht.

overwinning van een principe. (...) Deze vernieuwing gaat samen met een gedaanteverwisseling van het offer, dat van het aanbieden van een geschenk verandert in het uitroepen van de tegenstander.

Sloterdijk merkt op dat “de geschiedenis van het monotheïsme in veel opzichten (met name in de christelijke en islamitische varianten) als een verslag van heilige meedogenloosheid moet worden gelezen”.¹⁶

3. Het christendom wordt *in een specifieke versie* (bij voorbeeld katholicisme in Zuid en Midden-Amerika, diverse protestantse denominaties in Noord-Amerika) verspreid en gereproduceerd door middel van godsdienstoefeningen (eredienst, gebed, rituelen en dergelijke), die gebaseerd zijn op de acceptatie van bepaalde *geloofsopvattingen*. (Op basis van deze opvattingen verschillen de specifieke versies van elkaar.) Deze *Alledaagse Reproductie* in godsdienstoefeningen reproduceert tevens de grens tussen zij-die-in-Christus-zijn-verlost en ‘de seculiere wereld’ *zoals deze door de gelovigen wordt gezien*. Daarbij wordt de ‘seculiere wereld’ gedefinieerd in termen van tegenstellingen *binnen* het christelijke Grote Verhaal: gemeenschap der gelovigen versus ongelovigen; aanhangers van het ware geloof versus ketters, *etc.* Op metaniveau geformuleerd: con-gregatie impliceert se-gregatie. Door middel van dit congregatie- en segregatiemechanisme worden diegenen die niet tot de congregatie behoren als devianten (ongelovigen, ketters, heidenen, afvalligen) binnen de wereld gebracht, zoals deze gedefinieerd wordt door (een specifieke invulling van) het christendom. De ‘seculiere wereld’ wordt zo een *intra-christelijke* categorie. Anders gezegd: *het christendom erkent en herkent geen Ander buiten het eigen Grote Verhaal*. Hier treffen wij één van de beperkingen aan die de dynamiek van het christendom oplegt aan de beschrijving van de Ander: fundamentele verschillen tussen Zelf en Ander (bij voorbeeld het niet-hebben van religie) worden eerst uitgewist (door ze als ‘onbestaanbaar’ te ontkennen) en vervolgens worden nieuwe, intra-christelijke verschillen geschapen, waarbij ‘Ander’ wordt gedefinieerd als afwijkende variant van Zelf. Hierdoor wordt de Ander binnen het christelijke kader geabsorbeerd en tegelijkertijd onderscheiden van de congregatie der ge-

lovigen. Dit mechanisme komt voort uit de *Universaliteitsclaim* van het monotheïsme, die er onder andere op neerkomt dat het interpretatiekader van waaruit het monotheïsme (*in casu* het christendom) de wereld begrijpt allesomvattend is: het christelijke Grote Verhaal omvat de *gehele* geschiedenis van *alle* volken.

Deze en voorgaande sectie kunnen in het volgende schema worden samengevat:

De herformuleringen van een *topos*

Oudheid	<p style="text-align: center;">christen – <i>paganus</i></p> <p style="text-align: center;">↓ ↓</p> <p style="text-align: center;">waar geloof onwaar geloof</p>
Renaissance	herleving van de klassieke heiden door beschikbaar komen van klassieke teksten
Reformatie	herformulering van de antieke tegenstelling christen – heiden als tegenstelling <i>binnen</i> het christendom
Ontdekkingsreizen	assimilatie van ‘interne heiden’ (keters, heksen, magiërs) en ‘externe heiden’ (Indianen, <i>etc.</i>) tot Ander

3. THEMA MET VARIATIES

3.1 Ze leren onmiddellijk wat ze ons zien doen

Laten wij het bovenstaande toepassen op onze beschrijving van cultuurverschillen in termen van verschillende leerconfiguraties. Het congregatie- en segregatiemechanisme ontdoet de Ander van zijn anderszijn – dat primair bestaat in zijn deelhebben aan bepaalde traditionele *praktijken* – en maakt hem tot *anders- of on-gelovige*. Dat wil zeggen: de specifieke praktijken, waardoor de groep waartoe de Ander be-

hoort zich in diens ogen wezenlijk onderscheidt van andere groepen – praktijken die binnen zijn groep geen andere rechtvaardiging behoeven dan ‘dat zij tradities zijn’ – worden nu opgevat als ‘uitdrukkingen’ van aan die praktijken ten grondslag liggende *opvattingen*, waardoor aan die praktijken eigenschappen worden toegeschreven die zij nimmer hebben bezeten. Het anders-zijn van de Ander – zijn ‘vreemde’ wijze van leren, zijn ‘nadoen’, zoals bij voorbeeld beschreven door Pero Va da Caminha – wordt op deze manier binnen de termen van een exegetische leerconfiguratie gebracht.

Op welke wijze werden de Indianen in de exegetische leerconfiguratie geïncorporeerd en wat gebeurde er daardoor met de verschillen tussen Indianen en christenen? Wanneer we bij de beantwoording van die vragen de ‘afgoderij’ van de Indianen als uitgangspunt nemen, verdienen twee elementen speciale aandacht: (a) een demonologisch element en (b) een propositioneel element.

(A) *Het demonologische element* is dat de praktijken, ceremonieën en rituelen van de Indianen beschreven worden in dezelfde termen waarmee men in Europa – dat in de zestiende eeuw in felle en vaak bloedige godsdiensttwisten tussen katholieken en diverse protestantse denominaties gewikkeld was – activiteiten van heksen en ketters aanduidde: als door de duivel geïnspireerde praktijken.¹⁷ De Franse calvinist Jean de Léry (1536-1613), die enige tijd had doorgebracht bij de Braziliaanse Tupinikin, een Indianenstam die een ritueel kannibalisme praktiseerde, trok in zijn verslag over zijn verblijf een parallel tussen de katholieke interpretatie van de eucharistie en het kannibalisme. Volgens de katholieke interpretatie veranderen brood en wijn immers bij de door de priester uitgesproken instellingswoorden *feitelijk* in lichaam en bloed van Christus (hoewel dit niet zichtbaar is). Protestanten duiden de woorden van Jezus “Wie mijn lichaam eet en mijn bloed drinkt, heeft eeuwig leven en hem zal ik op de laatste dag uit de dood opwekken” (Johannes 6: 54) *symbolisch*; zij vatten het avondmaal op als een gedachtenismaaltijd, overeenkomstig Jezus’ woorden aan het laatste avondmaal: “Doe dit, telkens om mij te gedenken” (Lucas 22: 19). Zowel diegenen die in Europa voor ketter werden uitgemaakt (rooms-katholieken door protestanten en *vice versa*, en daarnaast heksen) als de Amerikaanse Indianen, werden op deze wijze binnen het-

zelfde demonologische kader gebracht. Intra-Europese verschillen werden zo het model voor fundamentele verschillen tussen groepen mensen.

(B) *Het propositionele element* is dat de traditionele praktijken, ceremoniën en rituelen (dat wil zeggen: de *handelingen*) van de Indianen beschreven werden naar analogie van de wijze waarop praktijken in het Westen worden opgevat: als uitdrukking van ‘achter’ die praktijken liggende *opvattingen*. Ook de christelijke kerk kent ceremoniën en rituelen: doop, eucharistieviering (rooms-katholieke variant) of avondmaal (protestantse variant), huwelijksbevestiging. Volgens de christelijke opvatting hebben deze ceremoniën en rituelen de functie om een boodschap uit te drukken of een betekenis zichtbaar te maken. In dit verband is het significant dat kerkvader Augustinus een sacrament aanduidde als *verbum visibile*, als ‘zichtbaar gemaakt woord’. De boodschap of de betekenis van de ceremonie en het ritueel kan expliciet worden weergegeven in termen van de opvatting die zij uitdrukken of zichtbaar maken. Waarom doopt een geestelijke een kind? Omdat zowel de geestelijke als de ouders die het kind ten doop houden, geloven dat God met zijn volk een verbond gesloten heeft en dat God bereid is dit kind in dat verbond op te nemen. De doopceremonie drukt enerzijds dit geloof uit en is anderzijds de uitdrukking van de belofte van de ouders om dit kind, zoals het in de Nederlandse protestantse kerken heet, “in Gods wegen te onderwijzen en te doen onderwijzen”.

De opvatting dat ceremonies en rituelen (en bij uitbreiding: handelingen in het algemeen) *opvattingen* uitdrukken, moge voor hen wier ontogenese plaatsvond binnen een exegetische leerconfiguratie evident zijn, voor de Indianen was zij dat allerm minst. Daarmee is niet gezegd dat Indianen geen opvattingen hadden of dat zij voor hun handelingen geen redenen konden opgeven. Maar daarmee is wel gezegd dat de relatie tussen handelingen en opvattingen voor Indianen anders ligt dan binnen het christendom. Er bestaat voor de Indianen geen conditioneel verband tussen opvattingen en gedrag. Gedrag heeft geen andere rechtvaardiging nodig dan ‘dat het traditie is’. De opvattingen die men al of niet heeft, staan daar los van. (Een soortgelijke benadering vindt men bij de machthebbers van het Romeinse keizerrijk, die over het algemeen een grote onverschilligheid aan de dag legden ten

opzichte van alle mogelijke *religio's*, zo lang men zich maar hield aan de door de officiële Romeinse *religio* vereiste rituelen. Eventuele geloofsopvattingen waren een 'privé-zaak'; belangrijk was dat men zich in het openbare leven aan het traditioneel voorgeschreven gedrag hield.)¹⁸

De relatie tussen individuele opvattingen en gedrag

christenen	Indianen
Opvattingen → Gedrag (nadruk op het individu)	Tradities → Gedrag (nadruk op het collectief) ----- Opvattingen ('individueel')

Door nu de traditionele handelingen van de Indianen te beschrijven als uitdrukkingen van daarachter liggende individuele opvattingen, werden deze handelingen tot 'heidense praktijken' gemaakt, dat wil zeggen: tot uitdrukkingen van een onwaar geloof, aanbidding van een valse god, geïnspireerd door satan. De kern van de verschillen tussen Europeanen en Indianen werd op deze wijze bepaald als verschillen van religieuze *opvatting*. De implicatie is dat men, door Indiaanse tradities te beschrijven als in expliciete opvattingen gefundeerde praktijken, een verschijnsel construeerde dat in de beschreven samenleving niet bestond. Indiaanse tradities werden van generatie op generatie overgeleverd. Hun oorsprong was vervaagd in de tijd; verhalen en mythes waren daar omheen geweven. Van die verhalen en mythes bestonden vele verschillende versies, maar het naast elkaar bestaan ervan vormde geen probleem, omdat hun functie niet was om de traditionele praktijken te *verklaren* of om hun oorsprong historisch accuraat te beschrijven, laat staan dat zij een correcte dogmatiek moesten symboliseren. (Wellicht hadden zij, evenals verhalen in India, ook een *morele* functie; dat wil zeggen, speelden zij een rol bij de bepaling van wat binnen een bepaalde context gepast gedrag is. Zie Hoofdstuk 1, § 2.6.) Vragen van Westerlingen naar de *betekenis* van die tradities werden niet begrepen, omdat er voor dit type vragen geen plaats was binnen

de configuratie van leren van de Indianen. Wij halen in dit verband nogmaals de in Hoofdstuk 1 (§ 2.6) geciteerde passage van Lévi-Strauss aan:

Vandaar de volledige afwezigheid van een wijze van doen die bij ons zo gewoon is, zelfs onder volwassenen. (...) Ik bedoel *de gewoonte om vragen te stellen als “En waarom doe je dat?” Of “Als je dat gedaan hebt, wat moet je dan doen?”* Het is vooral deze gewoonte die de Indianen hun merkwaardige opvatting over de blanke heeft gegeven, want de Indianen zijn er van overtuigd dat de blanke een dwaas is.

Wanneer de Indianen op aandringen van de blanke bezoekers verwezen naar het een of andere verhaal dat bij bepaalde gelegenheden soms werd verteld, werden zij in grote verlegenheid gebracht wanneer de bezoeker dit verhaal ging vergelijken met andere verhalen die door andere ‘informanten’ werden verteld, en vervolgens informeerde welke verhaal nu de *echte* betekenis van een bepaalde praktijk uitdrukte. Dit gaf frustratie aan beide kanten. De Indianen begrepen niet wat hen werd gevraagd. De bezoekers vermeldden in hun rapport dat de bezochte Indianen dom (“ze begrijpen de meest simpele vragen niet”), onbetrouwbaar (“ze zeggen maar wat”) of allebei waren. (In de westerse beschrijvingen van niet-Westerse volken wemelt het tot midden twintigste eeuw van dergelijke typering.)

Toen men de *praktische* zekerheden van de Indianen, die geen andere motivering nodig hadden dan dat zij *traditie* waren, ging voorzien van een exegetische fundering en die fundering lokaliseerde in de verhalen en mythes die om die praktijken waren heen gegeven, was het resultaat een *artefact* dat de beschrevenen alleen maar kon confronteren met “groot intellectueel ongemak en ervaringen van ongenoegen” (zie Hoofdstuk 1, § 2.7.1), omdat het niet verwees naar iets dat binnen de beschreven cultuur bestond.

De herformulering van traditionele praktijken als door onwaar geloof geïnspireerde handelingen, plaatste de Indianen in een onmogelijke positie in hun confrontaties met de Europese christenen, die ook goede veroveraars bleken te zijn, en die vanuit hun militaire overmacht van de Indianen eisten dat zij hun tradities opgaven indien zij die niet konden verdedigen in termen van een coherente verzameling

religieuze argumenten, waar de christenen dan hun godgeleerde dogmatiek tegenover plaatsten.

Hoe onmogelijk deze positie voor de Indianen was, bleek vrijwel onmiddellijk na de verovering van het Aztekenrijk door de Spanjaarden in 1521. Drie jaar na die verovering vond er op verzoek van de Azteken een debat plaats tussen een aantal Franciscanen, die in het zojuist veroverde gebied aan hun missiearbeid waren begonnen, en enkele Azteekse specialisten op het gebied van tradities. De Azteken zetten in dit debat uiteen dat de rituelen die zij uitvoerden zeer oud waren, waarbij zij overigens vrijwel dezelfde argumenten gebruikten die meer dan duizend jaar daarvoor ook waren aangevoerd door de Romeinse opposanten van het inmiddels tot staatsgodsdienst verheven christendom.¹ Evenals destijds de Romeinen, benadrukten de Azteken dat hun voorouders altijd aan deze rituelen hadden vastgehouden en dat er daarom voor hun huidige nazaten geen enkele goede reden bestond om daar nu van af te wijken.

Het is een nieuw woord dat u aan de Azteken vertelt, en daarom zijn wij in de war en zeer angstig. Onze voorvaderen, zij die op deze aarde hebben geleefd, hebben zo niet gesproken. (...) Zij plachten te zeggen dat deze goden, bij wier gunsten wij leven, door ons gediend moeten worden. (...) En zouden wij nu degenen moeten zijn die de oude wetten vernietigen?¹⁹

Dit anciënniteitsargument overtuigde de Franciscanen uiteraard niet. Het ging, zo hielden zij vol, niet om anciënniteit maar om waarheid. Het betreft hier geen geïsoleerd voorbeeld. We vinden een vrijwel

i Zie bij voorbeeld de derde *Relatio* van Symmachus, de laatste niet-christelijke prefect van Rome (384), waarin hij de christelijke keizers Valentinianus, Theodosius en Arcadius (tevergeefs) verzocht het Altaar der Overwinning weer in het Senaatsgebouw te plaatsen overeenkomstig de traditie. “Sta toch toe, zo verzoek ik u, dat wij wat wij in onze jeugd van onze vaders leerden, nu doorgeven aan onze kinderen. De liefde voor de overgeleverde praktijk is een krachtig sentiment. (...) Ieder heeft zijn eigen gewoontes, zijn eigen religieuze praktijken; de goddelijke geest heeft aan verschillende steden verschillende *religio's* gegeven om hen te beschermen. (...) En dus vragen wij om vrede voor de goden van onze vadersen, voor de goden van ons geboorteland” (Geciteerd Balagangadhara 1994: 363-364).

identiek verhaal bij Cortés, die het volgende geïmproviseerde debat rapporteert:

Toen ik dit hoorde, zei ik hen om eens na te gaan hoe ijdel en dwaas hun geloof was, omdat zij hun vertrouwen stelden in afgoden die zichzelf niet eens konden verdedigen en die gemakkelijk onderworpen konden worden. Zij antwoordden dat zij op deze manier waren grootgebracht door hun voorvaders.²⁰

Bijna een halve eeuw later kreeg Diego Durán eenzelfde antwoord:

Ik heb bepaalde ouderen ondervraagd over de oorsprong van hun kennis van het menselijk lot en zij antwoordden dat hun voorouders hun die kennis hadden nagelaten en dat dit alles is wat zij weten. (...) Het is duidelijk dat zij deze kennis niet verkregen hebben door eigen onderzoek.ⁱ

3.2 Het uitwissen van verschillen

Op welke wijze werden nu in deze beschrijvingen van eerste contacten tussen Europeanen en Indianen de fundamentele verschillen tussen beiden uitgewist? Uit de eerste waarnemingen bleek dat onder de Indianen het geloof in God ontbrak. Dit voor de Europeanen aanvankelijk onbegrijpelijk feit werd begrijpelijk *gemaakt* in termen van een christelijke demonologie, waarbij de traditionele praktijken van de Indianen werden geherformuleerd als *heidense* praktijken, dat wil zeggen: als praktijken die uitdrukking zijn van een onwaar geloof. Vanuit dit vertrekpunt konden nu ook andere verschijnselen worden beschreven. Indiaanse medicijnmannen en sjamanen werden 'heidense priesters', rituelen en ceremoniën werden 'heidense culten'. 'Afgodsbeelden', 'offers', 'heilige plaatsen' en 'relikwieën' vonden op deze wijze eveneens hun plaats. Ook in negatieve zin konden Indianengemeenschappen vanuit dit kader worden beschreven. De meeste kenden geen schrift en dus ook geen heilig boek; ook kenden zij geen duidelijke politieke organisatie en geen kerk. Zij kenden, kortom, niet

i Een merkwaardig argument, waarbij men zich kan afvragen hoeveel van Duráns eigen kennis van 'het menselijk lot' afkomstig was uit eigen onderzoek.

die vorm van beschaving, van kennis en sociale orde die een menselijke samenleving uitsluitend ontwikkelen kan op basis van geloof in God.

Het idiosyncratische van deze christelijke wijze van beschrijven moet *niet* worden begrepen als 'het projecteren van de eigen begrippen op een vreemde samenleving'. Een veelgehoorde, kritisch bedoelde, re-denering luidt dat westerse beschrijvingen van niet-westerse samenlevingen altijd de eigenheid van die samenlevingen vertekenen, doordat het Westen voortdurend 'zijn eigen begrippen op deze samenlevingen projecteert'. Dit is kennelijk voor Westerlingen een voor de hand liggende en intellectueel aantrekkelijke gedachte, want zij wordt vaak naar voren gebracht en met instemming begroet. Natuurlijk is die instemming gedeeltelijk terecht, want het denkbeeld dat het Westen niet-westerse samenlevingen beschrijft door gebruik te maken van de eigen begrippen is waar. Maar hoe kan deze vaststelling de kritische lading hebben die de gebruikers ervan er in menen te zien? De vaststelling is namelijk niet alleen waar; zij is ook triviaal. Er bestaan geen mensen die bij de beschrijving van wat dan ook *geen* gebruik maken van hun eigen begrippen: beschrijven *is* gebruik maken van begrippen. Propositionele kennis is alleen mogelijk als mensen de begrippen gebruiken die hen ter beschikking staan en daarmee proposities vormen, evengoed als zij hun longen moeten gebruiken wanneer zij zuurstof uit de lucht willen halen. Aangezien dit een gegeven is, heeft het geen zin er een groot punt van te maken of te klagen dat dit een betreuwenswaardige beperking is.

Iedereen gebruikt noodzakelijkerwijs de begrippen die in de eigen samenleving beschikbaar zijn om de Ander te beschrijven. Westerlingen doen dat; Indianen doen dat ook. En, zegt de Chinees-Amerikaanse antropoloog Francis Hsu, wat alle samenlevingen ook doen, is het hoger waarderen van de eigen samenleving boven alle andere. Hsu stelt dit algemeen voorkomende 'neutrale ethnocentrisme' tegenover het westerse 'positieve ethnocentrisme'. Het verschil tussen beide is, zegt hij, dat neutraal ethnocentrismen geen behoefte hebben om praktijken die zij als afkeurenswaardig zien in andere samenlevingen te veranderen; positief ethnocentrismen ervaren die behoefte wel.

De zendingsdrang om de enige waarheid te verspreiden was beperkt tot positief ethnocentristen. Daarom zijn alle missionarissen en zendingsbewegingen van westerse en in de tweede plaats van Arabische oorsprong. (...) (G)een Chinees Hof heeft ooit geprobeerd het Confucianisme of enige andere vorm van Chinese opvattingen te verspreiden, en geen individuele Chinees heeft ooit een roeping van boven gehad om zoiets te ondernemen.²¹

De Indianen die wij in dit hoofdstuk tegenkwamen, stelden de Westerlingen niet voor als inferieure Indianen. Zij benadrukten juist het verschil tussen henzelf en de Europeanen, een verschil dat in hun ogen neerkomt op een verschil in *tradities*. De Indianen hebben hun tradities van hun voorouders geleerd en het vasthouden aan die tradities is wat hen tot *deze* groep Indianen maakt. Zij gaan er van uit dat de Westerlingen van hun voorouders ongetwijfeld andere tradities hebben geleerd en dat zij *daardoor anders* zijn. Tradities behoren bij een groep en geven die groep zijn identiteit. Het loslaten van tradities betekent het opgeven van identiteit en getuigt van gebrek aan respect voor de voorvaderen. De Indianen begrijpen niet wat de Westerlingen hen komen vertellen, namelijk dat hun tradities fout zijn. Zij kennen equivalenten van de begrippen ‘waar’ en ‘onwaar’, ‘juist’ en ‘fout’, maar die hebben niets met tradities te maken. In twintigste-eeuws filosofenjargon uitgedrukt: het bezigen van de termen ‘waar’, ‘onwaar’, ‘juist’ en ‘fout’ in verband met tradities komt in Indiaanse ogen neer op het maken van een categoriefout (alsof je het kleurpre-dikaat ‘paars’ wil toepassen op de dagen van de week). Voor de Indianen – evenals voor de Romeinen uit wier naam Symmachus zich tot de christelijke keizers richtte (zie voetnoot i op bladzij 162) – zijn bepaalde hogere machten intrinsiek verweven met het leven van *deze* specifieke groep; een deel van de traditie bestaat uit manieren om met die hogere machten – van wie zij voor hun voortbestaan direct afhankelijk zijn – om te gaan. Die omgang vereist zorgvuldigheid. Vele generaties voorouders hebben hun ervaringen op dit gebied doorgegeven. Hun kennis is betrouwbaar gebleken, daarvan getuigt het voortbestaan van de groep. Door van die kennis af te wijken zou de groep niet alleen zijn identiteit verliezen; zij zou zich ook blootstellen aan grote gevaren.

Van dit verschil in perceptie van verschil en van het christelijke onvermogen om fundamentele verschillen tussen groepen mensen te herkennen en te erkennen, zullen we in de komende hoofdstukken nog veel voorbeelden tegenkomen. Het is zeker niet typerend voor alleen het contact tussen Europeanen en Indianen in de zestiende eeuw. We zullen het als een constante factor zien in westerse beschrijvingen van niet-westerse samenlevingen tot in onze tijd toe. We vinden de verbazing van de zestiende-eeuwse Indianen terug in de opmerking van de hedendaagse Afrikaanse auteur Chinua Achebe, dat hij zich geen Igbo's kan voorstellen die de moeite zouden nemen vierduizend mijl te reizen om anderen te gaan vertellen dat hun culten *fout* zijn.²² En we vinden de vanzelfsprekendheid waarmee de Indianen hun tradities verdedigden terug in een beschrijving van de ontmoeting die de achttiende-eeuws ontdekkingsreiziger François Bernier had met een groep Brahmanen die hem uitlegden dat:

(...) zij niet beweerden dat hun wetten universeel waren, maar dat God die voor hen alleen had gemaakt en dat zij daarom geen buitenstaanders in hun traditie konden opnemen; dat zij bovendien helemaal niet wilden beweren dat onze godsdienst fout was, maar dat die wel goed zou zijn voor ons en dat God waarschijnlijk verschillende wegen naar de hemel had gemaakt.²³

3.3 Het Probleem van de Ander is niet het probleem van de anderen

Wat wij tot nu toe vonden in deze sectie was: onbegrip aan beide kanten van de lijn die 'christelijk Europa' en 'de Rest' (oude Romeinen, Amerikaanse Indianen, Brahmanen) van elkaar scheidt. Met dit verschil dat het Europese onbegrip zich tooit met de naam 'ware kennis over de mens' terwijl het niet-Europese onbegrip juist dit oordeel betreft. Aan de ene kant van de lijn zagen wij een cultureel bepaald onvermogen om fundamentele verschillen tussen culturen te zien. Aan de andere kant een onvermogen om te begrijpen waarom die bewuste cultuur dit onvermogen-tot-zien heeft en waarom ze al die moeite doet om de wereld te herscheppen volgens haar Grote Verhaal dat, zo zien velen buiten het Westen in, uiteindelijk een

christelijk Groot Verhaal is. Aan de ene kant van de lijn troffen wij de door Sloterdijk gesignaleerde “hyperaktiviteit” aan, die wij identificeerden als een onderdeel van de (interne en externe) dynamiek van het monotheïsme. Aan de andere kant van de lijn constateerden wij een zekere onverschilligheid ten opzichte van cultuurverschillen vanuit de opvatting dat groepen mensen nu eenmaal anders zijn; dat deze verschillen, belichaamd in traditioneel overgeleverde praktijken, constituerend zijn voor de identiteit van die groepen en dat deze praktijken geen andere motivering behoeven dan dat zij nu eenmaal traditie zijn. Het Probleem van de Ander dat het christendom zo obsedeert, blijkt niet het probleem van de anderen te zijn.

In het volgende hoofdstuk zullen wij bekijken hoe het christelijke Grote Verhaal, dat in de zestiende en zeventiende eeuw nog duidelijk herkenbaar religieus van aard is, *gesecculariseerd* wordt en hoe de christelijke claim dat *haar* onbegrip kennis van ‘de mens’ vertegenwoordigt, geherformuleerd wordt als de claim dat haar onbegrip *wetenschappelijke* kennis van ‘de mens’ voortbrengt.

HOOFDSTUK 4

VAN HEIDEN TOT ONWETENDE

‘Wy kennen Hem door twee middelen. Ten eersten door de scheppinge, onderhoudinge ende regeringhe der gheheele werelt: overmits de selve voor onsen ooghen is als een schoon boec, in welke alle schepselen, groote ende cleyne, ghelijck als letteren zijn, Die ons de onsienlicke dinghen Gods gheven te aenschouwen, namelijk sijn eeuwighe Moghentheyte ende Godtheyte, als d’Apostel Paulus segt, Rom. 1,20, welcker dinghen alle ghenoechsaem zijn om de menschen te overtuyghen ende haer alle onschult te benemen. Ten tweede geeft hij Hem-selven ons noch claerder ende volcomelijcker te kennen door sijn heylich ende Goddelic woort: te weten soo vele als ons van noode is in desen leven, tot sijnder eeren ende salicheyte der sijner.’

Guy de Brès, *Belydenisse des gheloofs*

‘Filosofen eisten dat de rede zich zou emanciperen van de autoriteit van het geloof, waaraan zij zo lang onderworpen was geweest. Zij beseften niet dat de rede waarvoor zij autonomie opeisten, gevormd was door precies deze onderwerping en dat wat zij *common sense* of *natural light* noemden slechts een interne openbaring was van wat vroeger door middel van het geloof was geopenbaard. Indien de rede waar zij zich op verlieten inderdaad datgene was geweest waar zij haar voor hielden, een ‘natuurlijk’ vermogen dat los staat van de christelijke openbaring, dan had die rede geen waarheden kunnen ontdekken die de Grieken niet langs de weg van de rede hadden ontdekt en konden deze filosofen niet de basis hebben gelegd voor de moderne wetenschap.’

Michael B. Foster, *The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science*, 450.

1. INLEIDING

1.1 De externe dynamiek van het monotheïsme:

(2) secularisering

In de geschiedenis van het westerse christendom zijn twee historische ontwikkelingen voor het ontstaan van de tweede beweging van de externe dynamiek van het monotheïsme (secularisering) met name van belang:

- De Reformatie en de daaropvolgende godsdienstoorlogen in de zestiende eeuw. In deze periode wordt duidelijk dat de diverse waarheidspretendenten er *de facto* niet in zullen slagen hun exegetische van de goddelijke boodschap te universaliseren. Gezocht wordt nu naar datgene wat deze pretendents gemeenschappelijk hebben. Dit blijkt 'een besef van het goddelijke' te zijn, dat wordt voorgesteld als een 'natuurlijke religie'. (Deze ontwikkeling komt aan de orde in Sectie 1 van dit hoofdstuk).
- De mechanisering van het wereldbeeld en de opkomst van de natuurwetenschap. Oorspronkelijk ontwikkeld als 'uitloper' van de rationele theologie, ontwikkelt de natuurwetenschap vanaf de achttiende eeuw een eigen dynamiek, echter binnen de werkingsfeer van de exegetische configuratie van leren.

Het succes van deze beweging van de externe dynamiek van het monotheïsme kan onder meer worden afgelezen uit historiografische beschrijvingen waarin secularisering wordt getypeerd als een proces waarin *religieuze* antwoorden op problemen worden vervangen door *wetenschappelijke*. Daarbij wordt niet ingezien dat het de interne dynamiek van het monotheïsme is die de cognitieve habitat zodanig heeft geconstitueerd dat daarin niet slechts bepaalde *antwoorden* konden worden geformuleerd, maar waarbinnen pas bepaalde *vragen en probleemstellingen* zinvol konden worden opgeworpen. (Die vraagstellingen werden vanaf, zeg, de achttiende eeuw opgevat als 'evident' of voorkomend uit 'universele menselijke nieuwsgierigheid'.)

1.2 Onwetendheid als demon

In Hoofdstuk 3 stelden wij vast dat tijdens de Reformatie de oude term 'heiden' een wapen werd in de strijd om het ware geloof, die

woedde *binnen* het christendom. In de felle polemieken over ‘heidense praktijken’ tussen protestanten en rooms-katholieken, werden contemporaine praktijken en meer dan duizend jaar oude teksten van de kerkvaders over Romeinse tradities als illustratie van elkaar gebruikt. Geleidelijk begon men zo de veronderstelde overeenkomsten tussen al deze vormen van heidendom te zien als manifestaties van een gemeenschappelijke religieuze ervaring (*in casu* van een *ontspoorde* religieuze ervaring), en werden de ‘heidense christenen’ (voor de protestanten waren dat de katholieken en *vice versa*) retorisch voorgesteld als ‘tijdgenoten van de oude Romeinen’ en als ‘soortgenoten van de Indianen’.¹ Er vonden echter in de zeventiende eeuw in de manier waarop de tegenstelling tussen christenen en heidenen werd beschreven twee ontwikkelingen plaats die enorme consequenties zouden hebben voor de toekomst.

In de eerste plaats werden, naarmate de zeventiende eeuw vorderde, verschillen in geloofsopvattingen niet langer ingedeeld in de absolute categorieën waar en onwaar, maar werden zij geïnterpreteerd als meer of minder geslaagde pogingen om het besef van het goddelijke, dat alle mensen geacht werden *van nature* te hebben, onder woorden te brengen. Dat neemt niet weg dat men, vrijwel zonder uitzondering, van mening bleef dat de eigen geloofsopvatting in dit opzicht de meest geslaagde poging mocht worden genoemd en dat men de plicht had anderen daarvan te overtuigen. Maar die anderen werden niet langer voorgesteld als in de greep van de duivel; zij waren zoekenden, als iedereen.

In de tweede plaats verloor de openbaringstheologie in de zestiende en zeventiende eeuw geleidelijk haar primaat, dat zij vanaf de vroegste dagen van het christendom had gehad, aan de rationele theologie. Herinneren wij ons de in Hoofdstuk 2 § 2.2 geciteerde woorden van Paulus:

(W)at een mens over God kan weten is hem bekend omdat God het aan hem kenbaar heeft gemaakt. Zijn onzichtbare eigenschappen zijn vanaf de schepping van de wereld zichtbaar in zijn werken, zijn eeuwige kracht en goddelijkheid zijn voor het verstand waarneembaar.

Wij merkten op dat de woorden ‘zichtbaar in zijn werken’ in Paulus’ tijd, zo goed als in de christelijke middeleeuwen, vooral verwezen

naar ‘zichtbaar’ voor het *verstand*. De op deze woorden gebaseerde rationale theologie kreeg in de zestiende en zeventiende eeuw ‘uitlopers’ in een ‘natuurlijke theologie”, waarin de zich ontwikkelende natuurwetenschap de functie kreeg van ‘soteriologische brug’ (Michael Heyd)ⁱ, dat wil zeggen: van instrument om Gods “eeuwige kracht en goddelijkheid”, die in zijn werken zichtbaar zijn voor het verstand waarneembaar te maken. De vooronderstelling achter deze nieuwe ontwikkeling was dat ook de natuur het karakter heeft van een tekst, geschreven door God, die in dit *Boek der Natuur*, evenals in de bijbel, zijn wil heeft geopenbaard. Daarmee, zegt Eric Jorink die het gebruik van de *topos* ‘Boeck der Natuere’ heeft onderzocht voor de Republiek in de periode 1575-1715, wordt de natuur “net als de Bijbel, het object van exegese”.²

Met wetenschapshistoricus Steven Shapin benadrukken wij dat het bij de veelgebruikte metafoor ‘Boek der Natuur’ niet gaat om “slechts een literaire trope of een lege esthetische analogie”. Shapin:

Het Boek der Natuur gaf het kader aan voor de natuurfilosofische onderneming. Het bepaalde de aard van het decoderingsproces dat de natuurfilosofie kenmerkt, en het vroeg om een specifiek natuurfilosofisch taalgebruik.³

Lakoff en Johnson hebben beklemtoond dat “metaforen boven het conceptuele niveau uitgaan omdat zij gevolgen hebben voor de materiële cultuur (...), omdat zij een belangrijke rol kunnen spelen in het structureren van onze ervaring (...), en omdat wij ze gebruiken in ons denken”.⁴ In deze zin gaat ook de metafoor ‘Boek der Natuur’ boven het conceptuele niveau uit. Deze metafoor komt voort uit en geeft uitdrukking aan:

- een monotheïstische ontologie, waarin de werkelijkheid wordt beleefd als een boodschap, die moet worden ontcijferd, gedecodeerd, gelezen of geïnterpreteerd;

i In de term *soteriologische brug* is de veronderstelling geïmpliceerd dat de uiteindelijke werkelijkheid, of de uiteindelijke betekenis van alles wat zich in het universum afspeelt, transcendent is en dat het cruciale probleem voor de mens is een brug te construeren met behulp waarvan die transcendente werkelijkheid of betekenis kan worden opgespoord (Heyd 1988: 177, noot 3).

- een exegetische configuratie van leren.

Zij kan onze ervaring en ons denken nader structureren, omdat deze binnen de christelijke ontologie en op basis van de exegetische configuratie van leren al op een bepaalde wijze gestructureerd *zijn*. Zij heeft gevolgen voor de materiële cultuur, onder meer omdat zij aan het natuurfilosofisch denken en handelen bepaalde kaders biedt, die de monotheïstische ontologie en de exegetische configuratie van leren in een onmiddellijk aansprekend beeld weergeven.

Tenslotte benadrukken wij dat de vraag of de vergelijking tussen natuur en tekst hout snijdt van ondergeschikt belang is voor onze onderneming. Wat er voor ons toe doet, is of de 17de-eeuwers *dachten* dat zij hout snijdt, want mensen handelen op basis van wat zij *denken dat waar is*, niet op basis van wat waar *is*. En, zoals Jorink uitvoerig aantoonde voor wat betreft de Republiek, dat 17de-eeuwers dachten dat de vergelijking tussen natuur en tekst hout snijdt, daar bestaat geen twijfel over. Laten wij nu het Boek der Natuur-idee nader bekijken.

Evenals de mens de plicht heeft Gods propositionele openbaring in zijn Woord te duiden, heeft hij ook de plicht Gods openbaring in het Boek der Natuur met het verstand ‘waar te nemen’. Dit legt de mens onder meer de verplichting op de taal te leren verstaan waarin deze openbaring Gods is neergeschreven en de juiste leesmethode te vinden met behulp waarvan dit Boek kan worden gelezen. Francis Bacon (1561–1626) ontwierp in *The Advancement of Learning* (1605) en *Novum Organum Scientiarum* (1620) en dergelijke leesmethode, op grond van het door Galileï (1564–1642) geformuleerde uitgangspunt dat *wiskunde* de taal is waarin God het Boek der Natuur heeft geschreven. Bacons leesmethode zou de basis worden waarop in de komende twee eeuwen ‘de wetenschappelijke methode’ zou worden ontwikkeld. Daarbij zou de betekenis van Paulus’ woorden ‘zichtbaar in zijn werken’ onder invloed van het empirisme verschuiven naar ‘zichtbaar voor de zintuiglijke waarneming’, zodat een *experimentele* natuurwetenschap mogelijk werd.

Een belangrijke implicatie van deze ontwikkeling is dat epistemologische vragen met betrekking tot de leesmethode van Gods Woord, die traditioneel tot het terrein van de theologie hadden behoord, ge-

leidelijk van dat terrein werden losgemaakt en in toenemende mate *filosofische* vragen werden, die los van de theologie (maar binnen de dynamiek van het christendom) konden worden beantwoord. In deze filosofische behandeling van epistemologische vragen werd de verhouding tussen ‘boodschap’ en ‘ontvanger van de boodschap’, die in de exegetische configuratie van leren centraal staat, geherformuleerd als de verhouding tussen een tegenover elkaar staand object en ken-nend subject.

Veranderende verhouding tussen zender, boodschap en ontvanger
tijdens de Wetenschappelijke Revolutie

afzender	God	God	?
boodschap	bijbel	Bijbel / Boek der Natuur	kenobject
ontvanger	mens	mens	kennend subject

Voor wat betreft de verhouding tussen Zelf en Ander brachten de hier geschetste ontwikkelingen met zich mee dat men – binnen de werkingsfeer van de *topos* ‘christen *versus* heiden’ – fundamentele verschillen tussen ‘wij’ en ‘zij’ begon te beschrijven in termen van verschillen tussen *wetenden* (zij die in staat waren om in het Boek der Natuur de goddelijke boodschap te lezen) en *onwetenden*. Wetend en onwetend werden echter niet opgevat als categorieën die elkaar uitsluiten (zoals christen en heiden), maar als extremen op een continuüm: men kan in meerdere of mindere mate wetend of onwetend zijn.

Toen de natuurwetenschap zich in de achttiende en negentiende eeuw emancipeerde van de religie en een op zichzelf staande activiteit werd met een eigen dynamiek, bleef het ‘intellectuele krachtenveld’ waarbinnen zij zich ontwikkelde onderworpen aan de werkingsfeer van de exegetische configuratie van leren. Binnen deze werkingsfeer werd het fundamentele verschil tussen wetenden en onwetenden nu uitgedrukt als een verschil tussen zij die van oorsprong christelijke

vooronderstellingen over mens en wereld opvatten als *feiten* over mens en wereld, en zij die deze ‘feiten’ (nog) niet ‘zien’.

1.3 De opbouw van dit hoofdstuk

In Sectie 2 van dit hoofdstuk bekijken wij de eerste fase van de herformulering van heiden als onwetende. ‘Onwetend’ heeft hier aanvankelijk nog sterk de connotatie ‘onwetend van het christendom en *dus* onbeschaafd’. De geleidelijke verandering van die connotatie hangt samen met de wijze waarop in de loop van de zestiende eeuw intrachristelijke verschillen gebruikt gingen worden om verschillen tussen groepen mensen te benoemen, op basis van de vraag op welke wijze deze groepen het ‘algemeen menselijke’ besef van het goddelijke articuleerden. Joden, moslims en de aanhangers van de talloze christelijke denominaties werden zo in een enkel kader ondergebracht.

In Sectie 3 wordt onderzocht of dit kader ook ruimte bood aan niet-westerse volken. We zien aan de hand van een kleine gevalstudie dat de beperkingen die werkzaam waren in de demonologische beschrijving van verschillen, werkzaam bleven binnen dit nieuwe kader. De vraag in hoeverre mensen er in geslaagd waren het ‘algemeen menselijke’ besef van het goddelijke te articuleren, werd nu geherformuleerd als de vraag in hoeverre mensen in staat zijn kennis van de goddelijke boodschap te verkrijgen door lezing van het Boek der Natuur. Als onwetend gold nu degene die niet in staat was te begrijpen dat de natuur gelezen dient te worden als een Boek, dat werd geschreven door een persoonlijke God.

In Sectie 4 bekijken wij wat nauwkeuriger waarom natuurwetenschap het product is van een specifieke (exegetische) configuratie van leren en waarom de dragers van deze cultuur zichzelf als wetenden konden blijven beschouwen, ook toen de wetenschap zich in de achttiende en negentiende eeuw emancipeerde van de religie en een op zichzelf staande activiteit werd met een eigen dynamiek. Christelijke vooronderstellingen werden toen als *feiten* over mens en wereld opgevat, feiten die deel uitmaken van de onproblematische achtergrondkennis van hen wier ontogenese plaatsvindt binnen de (geseculariseerd) christelijke cognitieve habitat.

2. ANDERS BINNEN GODS PLAN

2.1 Robinson en de kannibaal

Daniel Defoes *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York, Mariner. Written by Himself* (1719) is, onder de naam *Robinson Crusoe*, tegenwoordig voornamelijk bekend als kinderboek.⁵ In feite is het echter een voorbeeld van een achttiende-eeuwse *Bildungsroman*. Het verhaal is gebaseerd op de avonturen van de zeeman Alexander Selkirk, die in 1704 na een ruzie met zijn kapitein besloot van boord te gaan en alleen op het eiland Juan Fernandez (voor de kust van Chili) te blijven, vanwaar hij pas in 1709 werd opgehaald. Evenals Selkirk loopt Robinson weg van huis om naar zee te gaan, gedreven door een brandende ambitie om iets groots te verrichten. Iets groots verrichten doet hij echter niet; wel beleeft hij als zeeman talrijke avonturen.

Zo wordt hij gevangen genomen door Barbarijse zeerovers en tot slaaf gemaakt. Uit deze benarde positie wordt hij gered door Xury, een Moorse jongen; een dienst die hij later (letterlijk) vergeldt door de knaap voor een hoog bedrag als slaaf aan een Portugese handelaar te verkopen. Ter hoogte van Zuid-Amerika lijdt Robinson schipbreuk. Als enige overlevende brengt hij alles wat voor hem van nut kan zijn van het wrak van zijn schip naar het eiland waar hij is aangespoeld en van deze materialen bouwt hij een onderkomen en een sloep. Om in zijn primaire levensbehoeften te voorzien, domesticceert hij geiten. Hij houdt nauwgezet bij wat hem overkomt in de bijna achttien jaar die hij in eenzaamheid doorbrengt, een situatie die op zekere dag onverwacht verandert. Op één van zijn wandelingen ontdekt Robinson tot zijn ontsteltenis dat er behalve hijzelf ook kannibalen op het eiland aanwezig zijn.

Toen ik de heuvel bij de kust was afgedaald (...) bleef ik volkomen onthutst en verbijsterd staan. Het is niet mogelijk mijn vreselijke afschuw te beschrijven, toen ik zag dat het strand bezaaid lag met schedels, handen, voeten, en andere menselijke beenderen. Ik staarde vooral naar één plek, waar een vuur had gebrand ... waar de bloeddorstige wilden naar ik veronderstelde plaats genomen hadden voor hun onmenselijke feestmaaltijden, waarbij zij de lichamen van hun mede-

schepselen verslonden. Ik stond zo versteld van deze dingen, dat het denkbeeld dat ik zelf gevaar kon lopen de eerste tijd niet bij mij opkwam. Al mijn angsten waren verdrongen door de gedachten aan een dergelijk toppunt van onmenselijke, helse beestachtigheid, en de afschuwwekkendheid van de ontaarding der menselijke natuur, die ik, hoewel ik er vaak over gehoord had, toch nog nimmer van zo nabij had beschouwd: om kort te gaan, ik wendde mijn gelaat van het afschuwelijke tafereel af. Ik voelde mij misselijk worden en stond juist op het punt flauw te vallen toen de natuur het weeë, draaierige gevoel in mijn maag wegnam. Na ongewoon hevig te hebben overgegeven, voelde ik mij een klein beetje opgelucht, doch ik kon ook geen seconde langer op deze plek blijven; dus klom ik zo snel ik kon de heuvel weer op en liep verder in de richting van mijn woning.

Toen ik dat deel van het eiland een eindje achter mij had gelaten, bleef ik een ogenblik staan, en na mijzelf vermand te hebben, sloeg ik mijn ogen, waar de tranen uit stroomden, uitermate heftig bewogen ten hemel en dankte God, dat hij mij geboren had doen worden in een deel van de wereld waar ik mij onderscheidde van zulke afschuwelijke schepselen als dezen; en dat hij mij, ofschoon ik mijn huidige toestand als zeer ellendig had beschouwd, toch zoveel vertroosting had geschonken, dat ik meer had om hem voor te danken dan om over te klagen. En bovenal dit, dat ik, zelfs in deze ellendige toestand, getroost werd door de wetenschap dat Hij bestond, en de hoop op Zijn zegen, wat een gelukzaligheid was die meer opwoog tegen alle ellende die ik had doorstaan of ooit doorstaan kon.⁶

Robinsons eerste reactie bij zijn confrontatie met deze uiting van het radicaal vreemde is impulsief en lichamelijk. Hij walgt van wat hij ziet. Het vreemde is onbegrijpelijk en huiveringwekkend anders en Robinson drukt zijn afkeer uit in een expliciete benadrukking van het verschil tussen hemzelf en dit andere. Zo groot is zijn afkeer dat hij besluit dat dit andere geen bestaansrecht heeft; het dient vernietigd te worden – ook hier is vernietiging van het onbegrijpelijke *malicide* en ‘wierook ter ere van God’ – en datgene wat in de invloedssfeer ervan dreigt ten onder te gaan moet, zo mogelijk, worden gered.

(Ik kon er dag en nacht alleen nog maar aan denken hoe ik een aantal van deze monsters bij hun wrede, bloedige feestmaal zou kunnen vernietigen, en, indien mogelijk, het slachtoffer redden dat zij hier naar

toe hadden gebracht om te verslinden. Ik zou een groter boek dan dit ganse werk moet worden, nodig hebben om alle plannen neer te schrijven die ik in gedachten beraamde (...) om deze schepsels te vernietigen.⁷

Interessant is wat er vervolgens gebeurt. De eerste impulsieve, lichamelijke reactie ten opzichte van de radicaal verschillende kannibaal wordt ‘gedomesticeerd’ door middel van reflectie.

(Geleidelijk) begon ik mijn mening over hun handelwijze te veranderen. Ik begon koeler en bezadigder, te overwegen (...) welk recht en gezag ik had om mij als rechter en beul van deze door mij als misdadigers bestempelde mensen op te werpen, die de Hemel, in zijn wijsheid, zo vele eeuwen ongestraft hun gang had laten gaan, om hen, als het ware, zijn beschikkingen op elkaar te laten voltrekken. Ik hoeverre waren deze mensen misdadigers waar het mij betrof, en welk recht had ik om deel te gaan nemen aan het vergieten van dat bloed dat zij wederkerig reeds zo rijkelijk vergoten? Ik beraadslaagde hier bij mijzelf over, op deze manier: Hoe weet ik wat het oordeel van God zelf over dit speciale geval is? Het is zeker dat deze mensen het niet als een misdrijf beschouwen; het gaat niet tegen de stem van hun eigen geweten in, of de verwijten van hun eigen verstand. Zij weten niet dat het een misdaad is, en begaan hem dan niet, de goddelijke rechtvaardigheid tartend, zoals wij dat doen bij haast alle zonden die wij begaan. Zij beschouwen het even weinig als een zonde om een krijgsgevangene te doden, als wij om een os te slachten; en even weinig om mensenvlees te eten, als wij om schapenbout te eten.

Toen ik hier een tijdje over had nagedacht, volgde daar logischerwijze uit dat ik het stellig bij het verkeerde eind had; dat deze mensen geen moordenaars waren in de zin waarvoor ik ze daarvoor in mijn gedachten had bestempeld. (...) Dat het daarom niet rechtvaardig kon zijn indien ik hen op deze wijze overviel; dat dit het gedrag van de Spanjaarden in Amerika, met al hun beestachtigheden zou rechtvaardigen, waar zij miljoenen van deze mensen vermoord hadden, die, hoewel het barbaren en afgodendienaars waren, en onder hun gebruiken verscheidene bloedige en barbaarse rituelen hadden – zoals het offeren van mensenlevens voor hun afgoden – toch, voor zover het de Spanjaarden raakte, heel onschuldige mensen waren. Dat er over het feit dat zij vrijwel geheel uitgeroeid zijn op dit ogenblik zelfs door de Spanjaarden zelf, en door alle andere christelijke volken in Europa, met de allergrootste af-

schuw en verfoeiing wordt gesproken, als een zuivere aflachting en bloedige en onnatuurlijke wreedheid, tegenover God noch de mensen te rechtvaardigen...⁸

Het proces waarin Robinson het radicale verschil tussen hemzelf en de kannibalen ‘domesticeert’ wordt in deze passage fraai beschreven. Het huiveringwekkende, onbegrijpelijke verschil krijgt een plaats in het christelijke Grote Verhaal. God heeft deze mensen – om welke voor Robinson onnaspeurbare reden dan ook – ertoe veroordeeld om in onwetendheid te leven. Vanwege hun gebrek aan de juiste kennis zijn zij niet verantwoordelijk voor wat zij doen. Robinson daarentegen is, als kind van dat deel van de wereld waar de juiste kennis wel ontvangen is, een wetende, die vanuit zijn kennis de Ander kan begrijpen als ‘anders binnen Gods plan’.⁹ De tegenstelling uitgedrukt in de *topos* ‘christen *versus* heiden’ wordt hier geherformuleerd als de tegenstelling tussen wetende en onwetende, waarbij onwetendheid wordt opgevat in termen van een psychologie van dwaling en bijgeloof.¹⁰ Ook wordt een belangrijke ontwikkeling in de dynamiek van die herformulering zichtbaar. In het tijdperk van de ontdekkingsreizen werd de Ander in het christelijke interpretatiekader ingepast door middel van een demonologie, die zeer concreet werd opgevat in termen van duivels en demonen. In de achttiende eeuw maakte deze concrete opvatting geleidelijk plaats voor een metaforische en psychologische.¹¹ De demonologie verdween als expliciet kader om verschillen te beschrijven, maar de beperkingen die binnen dit kader werkzaam waren, bleven dat ook in het daaropvolgende.

In Hoofdstuk 3 hebben wij gezien dat één van de effecten van die beperkingen is dat fundamentele verschillen tussen christen en Ander worden beschreven in termen van *intra-Europese* verschillen. In de achttiende eeuw zien we eenzelfde effect wanneer verschillen *binnen* het christendom gebruikt worden om verschillen tussen christenen en niet-christenen te beschrijven. In de volgende paragraaf wordt dit toegelicht.

2.2 De strijd om de ware religie

In de periode die volgde op de Reformatie, vonden er binnen het protestantse kamp rond talrijke theologische kwesties afsplitsingen plaats,

en begonnen protestantse groepen elkaar op dezelfde wijze voor ketter uit te maken als men dat eerder met rooms-katholieken had gedaan. Hoewel onder protestanten het gebruik van de brandstapel als instrument van *malicide* geen gewoonte werd, liep de strijd om het ware geloof ook hier soms uit op executie van een andersdenkende. Zo werd in 1533 de Spanjaard Michael Servet op instigatie van Calvijn in Genève gearresteerd en verbrand. De algemene reactie onder de protestantse leiders van die tijd was er één van bijval; protesten waren schaars.¹² Maar er waren uitzonderingen. Zo schreef Sebastian Castellio (1515-1563), een Franse protestant en voormalig medewerker van Calvijn, in het voorwoord van de bijbel die hij in klassiek Latijn had vertaald, dat hoewel veel van de bijbelse leerstellingen moeilijk te interpreteren waren, er toch altijd mensen bereid bleken om bloed te vergieten ter wille van een allerminst zekere exegese daarvan. Religieuze waarheden, zo benadrukte Castellio, zijn echter niet altijd vanzelfsprekend voor iedereen duidelijk.

Wij dienen er zeker voor beducht te zijn, hoezeer wij ook mogen denken dat wij alles weten, dat wij niet door rechtvaardig misdadigers te kruisigen tevens onrechtvaardig Christus kruisigen.¹³

De terechtstelling van Servet bracht Castellio ertoe een boek te schrijven over de vraag *Of de Keters vervolgd moeten worden?* (1554), waarin hij ervoor pleitte om het begrip ‘ketter’ niet langer te bezigen. Een ketter is gewoon iemand met wiens exegese wij het niet eens zijn, en er bestaat vrijwel geen religieuze groepering die niet alle andere voor kettters houdt, zo argumenteerde hij.¹⁴ Ook de hervormer Sebastian Franck (1499-1542) verdedigde een dergelijke opvatting:

Socrates had gelijk, dat wij alleen weten dat we niets weten. Wij kunnen even goed kettters zijn als onze tegenstanders.¹⁵

Alleen in een ondogmatische godsdienst zou er volledige vrijheid zijn: “Waar de geest van God is, daar is vrijheid; geen dwang, tirannie of verplichting.”¹⁶ Uit deze opvatting trok Franck de volgende praktische conclusie:

Mijn hart is niemand vreemd. Ik heb mijn broeders onder Turken, papisten, joden alle andere volken. Niet dat zij Turken, papisten, joden,

sektariërs zijn of zullen blijven; in de avond zullen zij in de wijngaard geroepen worden en hetzelfde loon ontvangen als wij.¹⁷

Castellio was minder onzeker over zijn exegetische basis dan Franck, maar hij trok uiteindelijk een vergelijkbare conclusie:

Laat de joden of Turken de christenen niet veroordelen, noch de christenen, de joden of Turken, maar laten zij hen onderwijzen en overtuigen door de ware religie en rechtvaardigheid, en laten wij, die christenen zijn, elkaar niet veroordelen, maar laten wij, als wij werkelijk wijzer zijn dan zij, ook beter en barmhartiger zijn. Des te meer iemand de waarheid kent, des te minder neigt hij tot veroordelen.¹⁸

In de tijd van de Reformatie bleven meningen als die van Franck en Castellio echter uitzonderingen. De meerderheid van de protestanten stond ten opzichte van andersdenkenden een harde lijn voor. Sebastian Franck werd in 1531 in Straatsburg voor zijn opvattingen gevangen gezet en vervolgens de stad uit gejaagd. Enige jaren later werd hij door de lutheranen uit Ulm, waar hij zich als drukker had gevestigd, eveneens uit de stad verdreven. Calvijn, die er eerder voor had gezorgd dat Castellio Genève werd uitgezet, reageerde op diens opvattingen over tolerantie met het publiceren van een *Declaratio Orthodoxae Fidei* (Verklaring over het Rechtzinnige Geloof; 1554), volgens historicus Henry Kamen één van de verschrikkelijkste verhandelingen ooit geschreven ter rechtvaardiging van kettervervolgingen.¹⁹ De persoon en de leerstellingen van Servet werden bedolven onder beschimpingen en Calvijn bepleitte een volledige uitroeiing van ketterij.

In deze sfeer van vervolgingen en theologische twisten waren er echter ook intellectuelen die begonnen te zoeken naar datgene wat de strijdende partijen gemeenschappelijk hadden, in de hoop een grootste gemene deler te vinden die de basis zou kunnen leveren voor het overbruggen van de theologische verschillen die het christendom verscheurden.²⁰ Een belangrijke naam in dit verband is die van de Engelse diplomaat en avonturier Edward Herbert (1583–1648), die zich vanaf 1629 Lord Herbert van Cherbury mocht noemen. Herbert was ervan overtuigd dat een universele voorzienigheid ieder mens een besef van het goddelijke heeft gegeven en hem begiftigd heeft met het rationele vermogen om zelf over dit besef tot klaarheid te

komen en gered te worden. Deze ‘natuurlijke religie’ vereist geen bemiddeling door geestelijken, noch een formele theologie.²¹ Herbert probeerde dit aannemelijk te maken door aan te tonen dat er onder alle godsdiensten een feitelijke consensus bestaat over fundamentele aangelegenheden met betrekking tot de ervaring van het goddelijke. Die consensus kon worden samengevat in vijf begrippen die alle godsdiensten gemeenschappelijk zouden hebben, namelijk: (1) het geloof in het bestaan van God; (2) de plicht om God te vereren; (3) de relatie tussen vroomheid en deugd; (4) verzoening met God via berouw en (5) het geloof in beloning of straf in het leven na dit leven. Herbert verwierp de strenge opvatting dat er onder de rivaliserende christelijke groeperingen slechts één de absolute waarheid vertegenwoordigde. Elke groep, zo benadrukte hij, drukt op eigen wijze zijn besef van het goddelijke uit.²² Daarmee verschoof hij het ‘feit’ van de universaliteit van religie naar het ‘feit’ van de universaliteit van de religieuze *ervaring*. Iedere samenleving, zo kon nu als ‘feit’ naar voren worden gebracht, kent op de een of andere wijze een ervaring van ‘het hogere’. Samenlevingen kunnen van elkaar worden onderscheiden op basis van de vraag op welke wijze zij dit universele besef in *geloofsopvattingen* tot uitdrukking brengen. Deze kunnen worden opgespoord op basis van de ‘heilige teksten’ waarin deze overtuigingen zijn neergelegd.

Aanvankelijk bleven de opvattingen van Herbert van Cherbury alleen in kleine kring bekend, maar geleidelijk wonnen zij aan invloed en in de achttiende eeuw zouden zij in het deïsme van de Verlichting uitgroeien tot een invloedrijke intellectuele factor.²³

2.3 Verschillen als intra-religieuze verschillen

In de achttiende eeuw werden, onder invloed van bovenstaande ontwikkelingen, de verschillen tussen talrijke variaties binnen het protestantisme in één kader ondergebracht doordat zij werden opgevat als verschillende wijzen om het algemeen menselijke besef van het goddelijke te articuleren. Zoals echter uit de geciteerde passages van Castellio en Franck al bleek, werd dit kader voor het beschrijven van verschillen tussen protestantse groeperingen ook gebruikt voor het beschrijven van verschillen tussen christenen en niet-christenen. Zo-

wel Castellio als Franck betrokken Turken en joden uitdrukkelijk in hun redenering, en in het argument van Franck werden zij op één lijn geplaatst met rooms-katholieken ('papisten') en andersdenkende protestanten ('sektariërs'). Met andere woorden: in deze redenering werden de verschillen tussen de diverse protestantse denominaties opgevat als gelijksoortig aan de verschillen tussen protestanten en rooms-katholieken, en werden deze op hun beurt weer opgevat als gelijksoortig aan de verschillen tussen christenen, joden en moslims ('Turken'). Het christendom in zijn bonte verscheidenheid, de islam (waarvan de bonte verscheidenheid nog niet werd opgemerkt) en het jodendom werden nu gezien als verschillende wijzen om het besef van het goddelijke te articuleren. Al deze groeperingen hadden dit besef op hun eigen wijze onder woorden gebracht in leerstellingen en in al deze leerstellingen klonk iets van de waarheid over het goddelijke door. Maar geen van deze denominaties had het recht om te claimen dat haar leerstellingen de correcte exegese boden van de uiteindelijke waarheid.

In de 'natuurlijke religie' echter, het begrip dat als overkoepelende aanduiding werd gebruikt voor de grondslag van al deze articulaties van het besef van het goddelijke, bleven duidelijk de kenmerken zichtbaar van de christelijke context waarbinnen dit begrip ontwikkeld was, zoals de vijf punten van Herbert van Cherbury al bij oppervlakkige inspectie tonen. Dit leverde weinig problemen op voor zover het er om ging verschillen tussen christendom, islam en jodendom te beschrijven. In alle drie was immers sprake van geloof in het bestaan van een enkele God, van de plicht God te vereren, van een relatie tussen vroomheid en deugd en van de mogelijkheid tot verzoening met God via berouw, en van geloof in beloning of bestraffing in het leven na dit leven. Bovendien konden de verschillen tussen deze drie richtingen toereikend worden beschreven in termen van verschillen in *geloofsopvattingen*, die in een heilig boek waren vastgelegd. Maar was dit geherformuleerde christelijke interpretatiekader dat gebruikt werd om intra-religieuze verschillen te beschrijven, ook geschikt voor het beschrijven van verschillen tussen, bijvoorbeeld, Europa en Azië? Dat zullen wij bekijken in de volgende sectie van dit hoofdstuk.

3. HET PROBLEEM CHINA

3.1 China als oude beschaving

Vanaf de laatste decennia van de zeventiende eeuw groeide in Europa – vooral onder radicale intellectuelen – de belangstelling voor China, een land waarover veel informatie het Westen bereikte via berichten van Jezuïetenmissionarissen, die diep onder de indruk waren gekomen van de ouderdom en het hoge peil van de Chinese beschaving, met name van de ideeën van Confucius (551–479 BCE).²⁴ De confrontatie met China verliep dus geheel anders dan die met de Zuid-Amerikaanse Indianen. Kon in de ogen van de Europeanen de beschaving van deze Indianen zich op geen enkele wijze meten met die van Europa, in het geval van China lagen de zaken anders. Voor het eerst viel een vergelijking van de verschillen tussen Europa en een niet-christelijke beschaving niet ‘vanzelfsprekend’ in het voordeel van Europa uit. “Hun uitgestrekte en dichtbevolkte rijk werd reeds als een familie geregeerd waarvan de vorst de vader was (...), toen wij nog in kleine bendes door de bossen van de Ardennen zwierven”, schreef Voltaire (1694–1778) bewonderend in zijn *Essai sur les moeurs* (1756).²⁵ Een passage uit Voltaires *Dictionnaire Philosophique* (1764) gunt ons een eigentijdse blik op het achttiende-eeuwse debat dat over de Chinakwestie werd gevoerd.

Wij gaan naar China voor Chinees aardewerk alsof we zelf geen aardewerk hebben; voor geweven stoffen alsof we die zelf niet hebben; voor een paar kruiden die je in water kunt oplossen (...) Als tegenprestatie willen wij de Chinezen bekeren. Dit is een zeer lovenswaardig doel, maar wij moeten niet twijfelen aan de ouderdom van hun beschaving en hen vertellen dat zij afgodendienaars zijn. Zouden wij het gedrag van een monnik goedkeuren die, nadat hij zeer goed ontvangen was in een adellijk landhuis, zijn gastheren ervan zou trachten te overtuigen dat zij pas recentelijk in de adelstand waren verheven, zoals de secretarissen van de koning, en hen ervan zou beschuldigen dat zij afgodendienaars zijn omdat hij in het huis twee of drie beelden gevonden had van hoog in aanzien staande ambtsdragers? (...)

De beroemde professor Wolff, hoogleraar in de wiskunde aan de Universiteit van Halle, gaf op zekere dag een zeer goede les waarin hij

de Chinese filosofie prees. Hij prees dat oude mensenras, dat van ons verschilt door baard, ogen, neus, oren en manier van denken. Hij prees de Chinezen omdat zij een hoogste God vereren en omdat zij de deugd liefhebben. (...) Nu moet u weten dat deze Wolff 1.000 studenten naar Halle trok uit alle landen. Op dezelfde universiteit werkte een professor in de theologie, genaamd Lange, die geen studenten trok. Deze man, die radeloos was omdat hij in zijn eentje stond te blauwbekken in zijn lege auditorium, wilde zijn collega wiskunde natuurlijk kapot maken. Zoals de gewoonte is onder lieden van zijn slag, beschuldigde hij zijn collega ervan niet in God te geloven.

Sommige Europese auteurs die nooit in China zijn geweest, hadden beweerd dat de regering van China atheïstisch is; Wolff had de filosofen van China geprezen; daarom was Wolff een atheïst. Nooit hebben afgunst en haat een beter syllogisme voortgebracht. Dit argument van Lange, ondersteund door wat rumoer en een beschermheer, overtuigde koning Friedrich Wilhelm van Pruisen, die de wiskundige formeel voor de keus stelde: of Halle binnen vierentwintig uur verlaten of opgehangen worden. En omdat Wolff zeer verstandig redeneerde, vertrok hij. Zijn vertrek beroofde de koning van twee of driehonderd kronen per jaar, die deze filosoof het land had opgeleverd door het grote aantal van zijn leerlingen.²⁶ⁱ

- i Voltaires weergave van de 'affaire Wolff' is, zacht uitgedrukt, niet geheel conform de feiten. Christian Wolff droeg in juli 1721 zijn functie als prorektor van de Universiteit van Halle over aan zijn opvolger en hield bij die gelegenheid een redevoering waarin hij zich mengde in het 'China-debat', door de lof te zingen van de confucianistische filosofie, die door tegenstanders als 'spinozistisch' (en dus als *atheïstisch*) werd gekarakteriseerd. Wolff betoogde dat Confucius zijn morele filosofie uitsluitend had gebaseerd op de natuurlijke rede, los van openbaring of 'natuurlijke religie'. Dit maakte in zijn ogen China tot een interessant studieobject voor de verlichte christelijke filosoof. In het piëtistische Halle veroorzaakte deze rede een enorm schandaal. Wolff werd 'ontmaskerd' als een 'crypto-spinozist', in 1723 uit Halle verdreven en bij koninklijk besluit uit Pruisen verbannen. Zijn boeken werden zelfs enige tijd in Pruisen verboden. Wolff werd overigens onmiddellijk na zijn vertrek uit Halle in Marburg tot hoogleraar benoemd en in 1740 werd hij door de nieuwe Pruisische koning Frederik II weer naar Halle teruggehaald. De door Voltaire genoemde Joachim Lange was Wolffs piëtistische opvolger als prorektor die op de in 1725 in druk verschenen rede van Wolff een vernietigende kritiek had geschreven, benadrukkend dat de Chinezen door en door atheïstisch waren en dat zij dus op geen enkel terrein aan christenen ten voorbeeld mochten worden gesteld (Van der Leeuw 2006: 68-69; Israel 2006: 654-657).

De kwestie draait volgens Voltaire om de vraag of de Chinezen wel of geen religie hebben. Indien dit niet het geval was dan gaf het, zo blijkt, geen pas om hen te prijzen voor hun deugdzaamheid. Dat zou immers de erkenning inhouden dat religie niet de bron is van alle moraal en dat auteurs als Pierre Bayle (1647-1706) gelijk hadden, die beweerden dat een deugdzzaam atheïsme mogelijk is.²⁷ Sommigen hadden beweerd dat de Chinezen geen religie kennen. Maar, zegt Voltaire, deze lieden hadden nooit één voet in China gezet. Anderen daarentegen beweerden dat de Chinezen een hoogste godheid vereeren – een bewering die zij baseerden op wat zij begrepen van de Confucianistische traditie. Voltaire was geneigd deze laatsten te geloven.²⁸

Hoe kwamen deze auteurs aan hun kennis? De belangrijkste onder hen waren de Jezuïetenmissionarissen die zich vanaf eind zestiende eeuw in China hadden gevestigd. In 1687 verzorgden zij, onder leiding van Philippe Couplet (1623-1693), een uitgave van een aantal klassieke confucianistische teksten in latijnse vertaling onder de titel *Confucius Sinarum philosophus* (Confucius, Filosoof van de Chinezen).²⁹

- i Het was vooral Pierre Bayle die met de publicatie van zijn *Pensées Diverses sur la Comète* (1682), de controversie opriep over de mogelijkheid van een deugdzaam atheïstische samenleving (Bayle 2006). In zijn zeventien jaar later gepubliceerde *Dictionnaire Historique et Critique* (1697) betoogde Bayle dat de Chinezen atheïsten waren en dat zij er in geslaagd waren een sociaal stabiele samenleving in te richten, die gebaseerd was op prijzenswaardige morele beginselen. Wat Bayle door zijn talloze tegenstanders vooral kwalijk genomen zou worden is dat hij het Chinese atheïsme niet voorstelde als een *athéisme négatif*, zoals dat van de Indianen, maar als een filosofisch ontwikkeld *athéisme positif*, vergelijkbaar met dat van Spinoza. Bayle was overigens, op grond van verslagen van missionarissen en reizigers, van mening dat een 'spinozistisch atheïsme' (dat de eenheid van 'God' en natuur postuleerde) ook elders in Azië veelvuldig voorkwam. In het Chinadebat werd Bayles opvatting geradicaliseerd tot de visie dat het spinozisme geen ketterij was, zoals velen in Europa volhielden, maar, integendeel, een 'natuurlijke' wijze van denken vertegenwoordigde, die wellicht de oorspronkelijke wijze van denken van 'de gehele mensheid' was (Israel 2006: 644). De markies d'Argens (1703-1771), één van de meest gelezen radicaal-deïstische auteurs van de vroege Verlichting, liet in zijn *Lettres Chinoises* (1739) een Chinese waarnemer naar huis schrijven dat in Europa velen een filosofie, het spinozisme, aanhangen die sterk lijkt op de klassiek Chinese (Israel 2001: 588-589; 2006: 645).

Hiermee, zegt Karel van der Leeuw, was tevens de Chinese filosofie uitgevonden: het Chinees zelf kende immers geen woord voor ‘filosofie’).³⁰

Ook de term ‘Confucianisme’ bestond in China niet. De term is een Europese uitdrukking, ingevoerd door de jezuiten. “De confucianisten betitelden zichzelf als *nu*, de ‘geleerden’, letterlijk de ‘zwakken’ of ‘wekelingen’, degenen die geen zwaarddragers waren. Zij zagen zichzelf niet als een ‘school’, maar als de ruggengraat van de Chinese geleerdheid en als de dragers van de traditie bij uitstek.”³¹

Het werk over Confucius, Filosoof van de Chinezen, zou een belangrijke bron worden voor al diegenen die zich mengden in het Chinadebat, dat vanaf het begin van de achttiende eeuw door Europese intellectuelen werd gevoerd. In tegenstelling tot diegenen die beweerden dat China geen religie bezit, waren de jezuiten, die rapporteerden dat de Chinezen een hoogste God vereren, *wel* ter plaatse geweest. Maakte dit hun informatie betrouwbaarder?

3.2 Het geloof van de Chinezen

In de eerste plaats moet met Karel van der Leeuw worden benadrukt dat het beeld van China dat in Europa de ronde ging doen “niet ongeschonden” en “nogal verfraaid” was. Van der Leeuw wijst er op dat de berichten van de Franse missionarissen werden geredigeerd door Père du Halde, “een Jezuiet die zelf nooit in China was geweest, maar de belangen van de Jezuiten in Europa zorgvuldig in het oog hield.

Alles wat niet strookte met de door de Jezuiten gegeven interpretatie van het confucianisme, (...) alle mededelingen over het wijdverbreide bijgeloof werden door Père du Halde uit de berichten verwijderd. (...) Aan de andere kant werd de mate waarin ethische grondslagen wortel hadden geschoten in de Chinese samenleving nogal aangedikt.”³²

In de tweede plaats moet worden benadrukt dat de jezuiten in hun beschrijvingen gebruik maakten van een begrippenapparaat dat, zoals wij in de vorige sectie hebben gezien, ontwikkeld was in de context van intra-Europese religieuze controversen. Binnen die context kon-

den de relevante verschillen tussen de diverse partijen toereikend worden beschreven als verschillen in geloofsopvattingen. Dit kan de belangstelling verklaren die de Jezuïeten hadden voor Confucius. In hem had men immers te maken met een duidelijk aanwijsbare historische figuur aan wie een corpus van expliciet geformuleerde ‘leerstellingen’ kon worden toegeschreven. De Jezuïeten gingen er daarbij van uit dat de leerstellingen van Confucius binnen de Chinese samenleving een vergelijkbare rol speelden als ethische theorieën binnen het christendom. Zo kon er een parallel worden getrokken tussen enerzijds de relatie tussen geloof in God en deugd zoals het deïsme dat postuleerde, en anderzijds tussen het Chinese ‘geloof in een hoogste godheid’ en de op Confucius teruggaande ‘liefde tot de deugd’.

Hoe kwam het Chinese ‘geloof in een hoogste godheid’ in de westerse beschrijvingen terecht? Vanaf het begin van hun werkzaamheden hadden de Jezuïetenmissionarissen er consequent naar gestreefd om begrippen uit het klassieke Chinees zodanig te vertalen dat geloof in een hoogste godheid duidelijk naar voren kwam. Zij gingen er daarbij van uit dat in de oud-Chinese filosofie sporen te vinden waren van een *prisca theologia*, een ‘oorspronkelijke theologie’ waarin kennis van de ware God was blijven bestaan. In deze ‘authentieke theologie’ zochten zij ook de bron van de confucianistische morele opvattingen.³³ Zij richtten zich in het bijzonder op drie Chinese begrippen: *Shangdi* (Hoge Godheid), *Taiji* (Verheven Uiterste) en *Tian* (hemel).³⁴ Wanneer de Jezuïeten *Shangdi* en *Taiji* vertaalden als ‘de Almachtige God’, grepen zij terug op een specifieke richting binnen ‘het confucianisme’, het neo-confucianisme uit de Song periode, zoals dat vorm had gekregen in de elfde en twaalfde eeuw en tot een synthese was gebracht door Zhu Xi (1130–1200). (In China zelf overheersten in de zeventiende en achttiende eeuw meer monistische filosofieën, die door de Jezuïeten als materialistisch werden beschouwd.)ⁱ

i Longobardi betoogde ook dat het begrip *li* – volgens de confucianisten ‘het eerste principe van het universum’ – verwees naar een natuur “zonder wijsheid, goedheid en intelligentie” en dat de confucianistische natuuropvatting daarom monistisch, materialistisch en quasi-spinozistisch was. Uiteindelijk zou deze opvatting de officiële worden en veroordeelde Rome de conceptie van het confucianisme. Dit

Het vereist nogal wat exegetische behendigheid om in de Song metafysica en kosmologie waarin sprake is van het Verheven Uiterste dat *yang* en *yin* voortbrengt de christelijke God te lezen, zoals door tegenstanders van deze strategie als de Jezuïet Niccolò Longobardi (1565-1655) werd opgemerkt. Zij ontkenen de juistheid van de vertalingen die de betreffende Jezuïeten van Song-begrippen gaven, en benadrukten dat deze onverenigbaar waren met het bestaan van een voorzienige God. Uiteindelijk koos de katholieke missie dan ook voor een andere vertaling van het woord 'God', namelijk *Tian zhu* (letterlijk: Heer van de hemel). Dit loste echter de vertalingsproblemen niet op. Wanneer de Jezuïeten *Tian* vertaalden met 'hemel' had dit begrip voor Europeanen de connotatie 'woonplaats van God'. Voor de Chinezen echter was *Tian* een centraal element in de keizerlijke staatscultus; het was een godheid die de keizerlijke heerschappij legitimeerde of, bij onthouding van zijn steun, de legitimiteit aan deze heerschappij ontnam.³⁵

Wanneer wij de geschiedenis van het Chinese 'geloof in een hoogste godheid' bekijken, dan gelden Voltaires bedenkingen tegen auteurs die niet in China waren geweest evenzeer voor auteurs die er wel waren geweest. Evenals 'de onware godsdienst' van de Zuid-Amerikaanse Indianen lijkt het Chinese 'geloof in een hoogste godheid' bij nader toezien een creatie te zijn van vertegenwoordigers van een cultuurtype dat verschillen tussen Zelf en Ander alleen kan begrijpen als verschillen in *opvattingen*. Evenals eerder wezenlijke verschillen tussen christenen en Zuid-Amerikaanse Indianen, werden nu de wezenlijke verschillen tussen Europeanen en Chinezen opgevat als verschillen in godsdienstige opvattingen. De demonologie als interpretatiekader verdween, maar de beperkingen die de cognitieve habitat waarbinnen dat kader werd ontwikkeld aan beschrijvingen oplegde bleven bestaan; het verschil tussen christen en heiden werd nu geherformuleerd als verschil tussen wetende en onwetende. *Dat* het nieuwe interpretatiekader onderworpen was aan dezelfde beperkin-

besluit maakte echter geen einde aan de discussie. Een netwerk van Franse Jezuïeten in Frankrijk en China, de *figuristes*, ontwikkelden een nieuwe versie van de *prisca theologia* these, die opnieuw tot felle debatten aanleiding gaf (Israel 2006: 647-648).

gen als het voorafgaande demonologische kader, zal duidelijk worden in de volgende paragrafen waarin we nader bekijken waaruit nu precies het verschil tussen wetende en onwetende bestond.

3.3 Hoogdravende woorden

Toen de Jezuïetenmissionaris Matteo Ricci (1552-1610) en zijn medewerkers in 1580 in China aankwamen, hadden zij een duidelijk beeld voor ogen hoe zij te werk zouden gaan. Eerst zou men trachten een aantal hoge Chinese functionarissen te interesseren voor de westerse technologie en astronomie en vervolgens zou hen de relatie worden uitgelegd tussen de christelijke opvatting over het universum en deze creaties van het westerse intellect. Daarom spraken de missionarissen aanvankelijk niet openlijk over godsdienstige kwesties, maar legden zij de nadruk op het demonstreren van de resultaten van de Europese astronomie en wiskunde en op het nut van de instrumenten, kaarten en klokken die zij de Chinese functionarissen aanboden.³⁶

Het eerste deel van hun strategie werkte goed. De instrumenten van de Europeanen (vooral de mechanische klok) en de nauwkeurige voorspelling door missionarissen van zonsverduisteringen werden door de Chinezen zeer bewonderd,³⁷ wat op zichzelf merkwaardig mag heten omdat de Chinezen over het algemeen weinig moesten hebben van buitenlanders of van producten uit het buitenland.³⁸ Het tweede deel van de strategie van Ricci en zijn medewerkers werkte echter niet. De Jezuïeten legden een verband tussen enerzijds de westerse wetenschap en technologie en anderzijds het christendom, dat leert dat het universum beheerst wordt door een orde die de wil uitdrukt van God.

Toen Ricci in China arriveerde zag men wetenschappelijke observatie in Europa als een studie die de waarheid aantoonde van Gods woord, zoals dat in de Heilige Schrift is geopenbaard en zich manifesteert in de wereld om ons heen. Het doel van de astronomie was om op deze manier het werk en de kracht van de Almachtige te tonen.³⁹

Voor de Chinezen was de relatie tussen ‘de Almachtige’ en de orde in het universum echter volstrekt onbegrijpelijk. Volgens één van de missionarissen waren de Chinezen:

(...) net zo min ontvankelijk voor het begrip voorzienigheid als voor het begrip schepping. Wanneer wij ze leren dat God, die het universum uit het niets heeft geschapen, dit regeert door middel van wetten, zijn oneindige wijsheid waardig, waaraan alle schepselen gehoorzamen met een wonderbaarlijke regelmaat, zeggen zij dat dit hoogdravende woorden zijn waarbij zij zich geen voorstelling kunnen maken en die hun begrip op geen enkele wijze vooruit helpen.⁴⁰

De Chinezen, zegt historicus Carlo Cipolla, legden geen verband tussen de mechanische klok en de studie van de hemelen. Zij beschouwden de mechanische klok als een stuk speelgoed, op dezelfde wijze *als de oude Grieken en Romeinen de apparaten van Archimedes en Heron hadden opgevat*.⁴¹ (Wij komen op de gecursiveerde passage terug in de volgende paragraaf.) In een Chinees overzicht uit het eind van de achttiende eeuw heet het dat het Westen slechts een beperkt aantal nuttige vindingen heeft voortgebracht, waaronder de kunst van het landmeten en machines die gebruikt kunnen worden voor irrigatie. Het merendeel van de westerse uitvindingen bestond echter, zo luidde het oordeel, uit ingewikkelde curiosa die uitsluitend ontworpen waren voor vermaak.⁴²

De verhalen over de Chinese belangstelling voor westerse technologische artefacten, maar ook over het feit dat de Jezuïeten de Chinese astronomen in openbare debatten herhaaldelijk de baas bleken, stelden de achttiende-eeuwse Europese intellectuelen voor problemen. Waarom, zo vroegen zij zich af, had het voorbeeld van de westerse technologie en het succes van de westerse astronomie niet tot gevolg dat de Chinezen hun achterstand in wetenschappelijke kennis snel begonnen in te halen? Diderot (1713-1784), kon in zijn artikel over Chinese filosofie voor de *Encyclopédie* maar één antwoord bedenken: het ontbrak de Chinezen aan “het genie om nieuwe dingen uit te vinden, zoals dat op dit moment in Europa bestaat.”⁴³ Hij voegde daar aan toe dat indien er onder de Chinezen inderdaad su-

i Archimedes van Syracuse (287-212 v. Chr.) was de grootste en beroemdste wis- en natuurkundige uit de Hellenistische Oudheid. Heron van Alexandrië (10-70) was onder meer de uitvinder van de eerste stoommachine, de *aeolipile*.

perieure intellecten zouden zijn, die zich op de één of andere wijze wel zouden hebben gemanifesteerd. Ook Jean-Jacques d'Ortous de Mairan (1678–1771), secretaris van de *Académie des Sciences* en redacteur van het *Journal des Scavans*, kwam met een gelijkaardige verklaring voor wat hij 'de Chinese Paradox' noemde. Verwijzend naar de herhaaldelijke nederlaag van de Chinese astronomen in openbare debatten met de Jezuïeten, verklaarde hij dat indien dergelijke gebeurtenissen geen motivatie genoeg leverden om de in de Chinese samenleving sluimerende talenten te stimuleren, hij niet wist wat de Chinezen dan *wel* vooruit zou kunnen helpen.⁴⁴

Meningen als deze laten de nieuwe trend zien die, na de aanvankelijke bewondering voor de morele filosofie van de Chinezen in de eerste decennia van de achttiende eeuw, tegen het midden van die eeuw in gang werd gezet. Naast klassiek-confucianistische teksten waren inmiddels ook steeds meer beschrijvingen beschikbaar gekomen van reizigers die China hadden bezocht en het land bleek in de praktijk anders georganiseerd dan men in Europa op grond van de klassieke teksten had verondersteld.⁴⁵ In deze nieuwe trend werden de vertegenwoordigers van Europa als *wetenden* voorgesteld en de Chinezen, althans daar waar het wetenschappelijke kennis betreft, als *onwetenden*.ⁱ Wat was de kern van dit verschil in kennis?

i Eén van de weinige Europese intellectuelen die een ander standpunt innamen was Leibniz (1646–1716), die in zijn *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (geschreven in 1716; postuum gepubliceerd in 1734–1742) betoogde dat de Chinezen een rationeel, moreel en spiritueel volk zijn en dat het daarom onzinnig was om van hen christenen te willen maken. Maar ook Leibniz dacht binnen beperkingen van dezelfde cognitieve habitat als Diderot *cum suis*, want ook hij herformuleerde de verschillen tussen Europeanen en Chinezen als *intra-Europese* verschillen door van Chinezen 'anti-Europeanen' te maken, wier *geloofsopvattingen* als het ware omkeringen van de Europese waren. Europa en China konden volgens hem worden opgevat als extremen op een continuüm, waartussen alle andere beschavingen konden worden geplaatst. Aangezien volgens deze redenering de Europeanen en Chinezen geloofsopvattingen huldigen die op fundamenteel niveau compatibel zijn, was het niet onredelijk te veronderstellen dat ook alle overige beschavingen deze geloofsopvattingen uiteindelijk zullen kunnen delen (Rosemont Jr, 1991: 70–71).

3.4 Het Boek der Natuur

Volgens de Jezuïeten bestond er een duidelijk verband tussen wetenschappelijke kennis van de natuur en geloof in God. Hierin stonden zij allerminst alleen. Het thema van het kennen van God door middel van zijn schepping gaat, zoals wij zagen, terug tot het vroegste christendom. Wij benadrukten dat dit niet wil zeggen dat vanaf het vroegste christendom het idee dat God door middel van *systematische waarneming* van de natuur kan worden gekend algemene ingang had gevonden; integendeel. Daar is bijvoorbeeld de beroemde uitbarsting van kerkvader Tertullianus dat “het zeer te pas kwam dat Thales van Mileteⁱ toen hij met alle ogen die hij had naar de sterren liep te turen, afgestraft werd door in een put te vallen.”

Zijn val (...) is een metafoor voor de filosofen; ik bedoel voor hen die hun onderzoekingen blijven richten op ijdele zaken door zich stompzinnig uit te leven in onderzoek van natuurlijke objecten, terwijl zij zich veeleer zouden moeten richten op hun schepper en heer.⁴⁶

Ook Augustinus was oorspronkelijk van mening dat een rationele theologie niet een systematische studie van de natuur behoeftte in te houden. God, zo redeneerde hij, heeft het universum uit het niets geschapen en kan door zijn schepselen niet vanuit het universum worden begrepen. Het best kan de mens God leren kennen door zijn blik naar binnen te richten en zijn eigen kenproces te onderzoeken (Hoofdstuk 2, § 3.4.1). Pas in een later stadium, als reactie op het ‘heidense’ argument dat het heelal eeuwig en ongeschapen is, wees Augustinus op de mogelijkheid om uit de kenmerken van de wereld af te leiden dat zij door God geschapen is.⁴⁷ Tegelijkertijd bleef hij echter waarschuwen tegen een ongerechtvaardigde nieuwsgierigheid. Ook in de christelijke middeleeuwen speelde de systematische bestudering van de natuur nog geen grote rol in de rationele theologie.

i Thales van Milete (624–547 v.C.) was de eerste van de zeven Wijzen uit de Oudheid. Al zijn werken zijn verloren gegaan. Er doen wel veel mythen en verhalen over hem de ronde. Zo zou hij met behulp van een simpele stok van veraf de hoogte van een Egyptische piramide bepaald hebben en kon hij op dezelfde wijze de afstand van een schip tot de kust berekenen.

Dit alles laat echter de zekerheid onverlet dat God in zijn Woord aan de mens heeft geopenbaard dat Hij het universum heeft geschapen en dat zijn schepping zijn wil uitdrukt. Ook leert dit Woord dat het Gods bedoeling is dat de mensen “Hem zouden zoeken en Hem al zoekend en tastend zouden kunnen vinden” (Hoofdstuk 2, § 2.4). Dit legt aan de mens de verplichting op om Gods wil te leren kennen, ook uit de schepping. Deze verplichting brengt het probleem met zich mee van wat historicus Michael Heyd de ‘soteriologische brug’ heeft genoemd: het probleem *op welke wijze* God zijn wil in de schepping heeft uitgedrukt en hoe de mens te werk moet gaan om die wil te leren kennen? De cruciale ontwikkeling die in dit opzicht in de zestiende en zeventiende eeuw plaatsvond was dat *systematische studie van de natuur* nu de status kreeg van soteriologische brug (al kan bij de huidige stand van het historisch onderzoek niet langer genegeerd worden dat deze visie in de middeleeuwen al geleidelijk was voorbereid).⁴⁸ Kern van de zestiende en zeventiende-eeuwse opvatting is dat de natuur de status heeft van een boodschap, een tekst geschreven door de Goddelijke auteur en gericht aan de mens, de enige van zijn schepselen die in staat is die tekst – althans tot op zekere hoogte – te begrijpen. Het lezen van Gods boodschap uit de natuur, het natuuronderzoek, is daarmee wezenlijk exegetisch van aard, en de vraag naar de juiste leesmethode wordt nu urgent.⁴⁹

De opvatting van het tekstuele karakter van de natuur vinden we in de zestiende en zeventiende eeuw terug in het beeld van het Boek der Natuur, een beeld dat de strategie van de Jezuïeten begrijpelijk maakt en dat in de zeventiende en achttiende eeuw in Europa onder intellectuelen wijd verbreid was.⁵⁰ Het ging hier niet om een metafoor, maar om een opvatting die zo letterlijk mogelijk genomen dient te worden. Het lezen van dit Boek had voor Robert Boyle (1627-1691), één van de grondleggers van de experimentele natuurkunde, zelfs de status van gewijde activiteit.

Voor Boyle (...) moesten de experimentele filosofen ‘priesters van de Natuur’ worden genoemd. (...) Het was hun taak om succesvolle argumenten aan te dragen die de mensen ervan zouden overtuigen dat er een God is. (...) De voorstelling van experimentatoren als de ‘priesters der Natuur’ was buitengewoon invloedrijk: hun werk werd geacht di-

recte invloed te hebben op de verbreiding van de godsdienst en hun laboratoria kregen een gewijde status. (...) Boyle suggereerde dat experimentele proefnemingen het best konden worden uitgevoerd op zondagen als onderdeel van de eredienst.⁵¹

Toch ging Boyle nooit zo ver te veronderstellen dat er een directe relatie bestond tussen de Wet van Boyle en de wetten die God in de natuur had 'ingeschreven'. Hij rechtvaardigde de uitkomsten van zijn werk nimmer met de bewering dat zij een directe vertaling waren van Gods boodschap. Boyle bleef doordrongen van de feilbaarheid van de menselijke exegese, gegeven de beperktheid van het menselijke begripsvermogen.⁵²

Naast het geloof in het tekstuele karakter van de natuur en het besef dat de mens de morele plicht heeft de goddelijke tekst te ontcijferen, was ook dit door Boyle getoonde besef van de feilbaarheid van iedere menselijke lezing van die tekst een cruciaal element in de drijfkracht achter de ontwikkeling van de experimentele natuurkunde in de zeventiende eeuw. Immers: juist *omdat* het menselijke begripsvermogen beperkt en feilbaar is, moet de zoektocht naar de betekenis van de goddelijke boodschap onverminderd worden voortgezet.⁵³ Ook in het menselijk tekort schuilt de dynamiek van het wetenschappelijk onderzoek. "Want iedere wetenschappelijke 'vervulling' levert nieuwe probleemstellingen op en wil 'overtroffen' worden en verouderen. Daarmee moet iedereen die de wetenschap wil dienen zich verzoenen", schrijft Max Weber.⁵⁴

In wetenschappelijk opzicht voorbij te worden gestreefd is (...) niet alleen ons aller lot, maar ook ons aller doel. Wij kunnen niet werken zonder de hoop dat anderen verder zullen komen dan wij. In principe gaat deze vooruitgang door tot in het oneindige.⁵⁵

De strategie van de Jezuïeten was er op gericht ook de Chinezen te leren het Boek der Natuur te lezen en om ze zo, via exegese van de in dat Boek vervatte boodschap, te brengen tot erkenning van de Auteur. De strategie mislukte omdat voor de Chinezen het verband tussen orde in de natuur en de wil van een almachtige God niet begrijpelijk was. De kwestie is niet dat de Chinezen zich geen voorstel-

ling konden maken van een geordende natuur, maar dat zij deze orde niet in een begrijpelijk verband konden brengen met zoets als de wil van een persoonlijke God. Zoals diegenen die de Chinezen er van betichtten een ‘spinozistische’ filosofie aan te hangen zeer goed inzag, werd in de Chinese filosofische traditie de orde in de kosmos als een *sui generis* verschijnsel begrepen. Bovendien zag men binnen deze traditie de harmonie in natuur, maatschappij en hemel als met elkaar verbonden toestanden, die met elkaar ‘resoneren’. Deze fijnzinnige en fragiele orde kan niet worden uitgedrukt in een taal die voor mensen begrijpelijk is – en al helemaal niet in de taal van het mechanisme – en had niet geschapen kunnen worden door een persoonlijke godheid.⁵⁶

In tegenstelling tot de Chinezen, legden de Europeanen het verband tussen de – mechanisch gedachte – orde in de natuur en de wil van een persoonlijke God *wel*, en dat is wat hen in eigen ogen tot *wetenden* maakte. De Chinezen bleven op dat punt, volgens de Europeanen, *onwetend* omdat zij in alle uitleg die de Jezuïeten hen verschaften niet meer konden zien dan ‘hoogdravende woorden’, waarbij zij zich geen voorstelling konden maken, en die hun begrip ‘op geen enkele wijze vooruit hielpen’.

Het Chinese onbegrip voor de relatie die de Jezuïeten legden tussen de regelmaat in de natuur en de wil van een persoonlijke God kan niet afdoende worden verklaard vanuit een tekortkoming in het Chinese bevattingsvermogen. Dit type onbegrip is structureel aanwezig in situaties waarin vertegenwoordigers van het monotheïstische cultuurtype (hetzij joods-christelijk, hetzij islamitisch) hun ‘vanzelfsprekendheden’ bekend veronderstellen bij de Ander, omdat zij algemeen menselijk zouden zijn. Het ‘onbegrip’ van de Ander is een *creatie* van de Universaliteitsclaim van het monotheïsme. Ook het ‘China-Probleem’ waarvoor de Jezuïeten zich gesteld zagen, is immers alleen een *probleem* indien men de monotheïstische Universaliteitsclaim accepteert. Dat wordt duidelijk wanneer wij ons afvragen waaruit nu precies dit onbegrip van de Chinezen bestond.

Tenminste drie elementen die impliciet zijn in de strategie van de Jezuïeten, bleven voor de Chinezen onbegrijpelijk. Twee daarvan kwamen wij al tegen bij de kenmerken die Herbert van Cherbury onderscheidde in het ‘universele besef van het goddelijke’ (§ 2.2): (i) geloof

in één persoonlijke God als schepper van de kosmos en (ii) de verplichting van de mens om deze Schepper-God te dienen. Zoals wij in Hoofdstuk 2, § 2 hebben gezien, kan aan deze verplichting alleen worden voldaan als men eerst kennis neemt van het Woord van God. In genoemde paragraaf werd beargumenteerd dat het Woord van God in het monotheïstische cultuurtype de prototypische (morele) kennisbron vertegenwoordigt en dat lezing van dit Woord een bepaalde configuratie van leren veronderstelt. In deze configuratie wordt tekstuele kennis als de belangrijkste vorm van kennis opgevat en het leren verwerven en interpreteren daarvan als het voornaamste menselijke leervermogen. Alle andere leervermogens van de mens worden in dit cultuurtype opgevat als ondergeschikt aan of afgeleid van het exegetisch leervermogen, zoals ook alle belangrijk geachte vormen van kennis worden opgevat als afgeleiden van exegetische kennis. Een deel van het Chinese onbegrip betrof het idee dat de ordelijke natuur gelezen zou kunnen worden als een *tekst*, die een boodschap van een persoonlijke God uitdrukt. Er is hier alleen sprake van een *probleem* indien men er *a priori* van uit gaat dat de exegetische configuratie van leren en de door het monotheïsme geconstitueerde cognitieve habitat geen specifieke kenmerken van een enkel cultuurtype zijn, maar dat het hier gaat om generieke kenmerken van ‘de’ mens.

Dat brengt ons bij het derde element van de door de Jezuïeten gebruikte strategie dat voor de Chinezen onbegrijpelijk bleef. Deze strategie was gebaseerd op de impliciete premisse dat praktisch begrip van de mechanische klok – een technisch artefact – *theoretisch* begrip van een mechanistische kosmos veronderstelt. Met andere woorden: de Jezuïeten veronderstelden een relatie tussen theoretisch begrip (van de kosmos) en technische kennis (van de mechanische klok), die analoog is aan de conditionele relatie tussen opvattingen en gedragingen, zoals die binnen de christelijke cognitieve habitat wordt voorondersteld. Evenals binnen deze cognitieve habitat gedragingen geacht worden opvattingen uit te drukken, vatten de Jezuïeten technische kennis op als praktische uitdrukking van theoretische kennis.

De Chinezen, zegt Cipolla (zie § 3.3), beschouwden de mechanische klok echter als een stuk speelgoed, *op dezelfde wijze als de oude Grieken en Romeinen de apparaten van Archimedes en Heron hadden opge-*

vat.⁵⁷ Vanwaar dit verschil? Is de wetenschap waarmee de Jezuïeten de Chinezen hoopten te bekeren wellicht het product van een specifieke configuratie van leren, waarin datgene wat voor de oude Grieken en Romeinen en eveneens voor de Chinezen ‘slechts’ techniek was, de rol kon gaan vervullen van soteriologische brug? Bleven *daarom* de beweringen van de Jezuïeten over een almachtige God die het heelal bestuurt voor de Chinezen ‘hoogdravende woorden’ en bleef ook *daarom* de relatie tussen een technisch artefact en inzicht in de aard van de kosmos voor hen onbegrijpelijk? De volgende sectie is gewijd aan het onderzoeken van deze vraag.

4. WETENSCHAP ALS CULTUREEL PRODUCT

4.1 Wetenschap en techniek

De uit de monotheïstische Universaliteitsclaim voortvloeiende *a priori* bewering dat, evenals alle culturen ‘een soort religie’ kennen zij ook ‘een soort wetenschap’ hebben die is toegesneden op de specifieke omstandigheden van die cultuur, vinden we in expliciete vorm vooral terug in de culturele antropologie.ⁱ “Er zijn geen volken, hoe primitief ook, (...) die geen wetenschappelijke attitude hebben of die geen wetenschap kennen”, schrijft één van de ‘peetvaders’ van deze discipline, Bronislaw Malinowski.⁵⁸ ⁱⁱ Welk argument voert hij voor die stelling aan?

Zonder de zorgvuldige waarneming van natuurprocessen en een vast geloof in de regelmaat daarvan, zonder de kracht van het redeneren en

i Eén van de bekendste voorbeelden is Lévi-Strauss 1968. Zie ook Malinowski 1954; Alvares 1980; Elkana 1981; Horton 1982; Shahidullah 1985.

ii Wij gaan ga hier voorbij aan de nuanceverschillen tussen *sociale* antropologie (een in Groot-Brittannië gangbare benaming) en *culturele* antropologie (een benaming die in de Verenigde Staten gebruikelijk is), die alleen voor ingewijden van groot belang lijken te zijn (zie Goody 1993). De onder andere door Malinowski’s werk populair geworden methode van participerende observatie (zie Jarvie 1964) is door beide tradities tot een constituerend element van de discipline gemaakt. Wij gebruiken hier de term ‘culturele antropologie’ om beide empirische tradities gezamenlijk te onderscheiden van de *wijsgerige* antropologie.

zonder vertrouwen in de kracht van de rede, *dat wil zeggen zonder de rudimenten van wetenschap*, zouden er geen kunsten en ambachten zijn uitgevonden of in stand worden gehouden en zou er geen georganiseerde vorm van visvangst, van landbouw of van het zoeken van voedsel kunnen bestaan (cursivering toegevoegd).⁵⁹

Malinowski's argument komt er op neer dat alle volken, "hoe primitief ook", wetenschap kennen *omdat zij over techniek beschikken*. De impliciete premisse achter dit argument is dat zonder tenminste een rudimentaire wetenschap er geen techniek kan bestaan. Anders geformuleerd: Malinowski gaat er in dit citaat van uit dat techniek de praktische toepassing is van wetenschap – hoe rudimentair ook. Deze opvatting is historisch onjuist, maar juist dat gegeven maakt haar voor ons doel interessant. Vertelt zij ons iets over de beperkingen op het denken van het monotheïstische cultuurtype?

Laten wij beginnen met vast te stellen dat wetenschap – evolutionair gesproken – een zeer recent verschijnsel is, terwijl techniek ouder is dan de mensheid. Chimpansees en bonobo's hanteren zelfgemaakte werktuigen, zoals twee aan elkaar bevestigde stokken om voedsel naar beneden te halen of een geschikt gemaakt stuk steen om noten te kraken. In Hoofdstuk 1 (§ 2.1) ontmoeten wij 'Sponging Eve', de vrouwtjesdolfijn die een groot stuk zeespons gebruikte om haar snuit tijdens het foerageren te beschermen tegen scherpe koraalranden en tegen de uiterst giftige steennis, een techniek die door haar dochters werd overgenomen. Techniek vindt zijn oorsprong in het vermogen dat *homo sapiens* met deze dieren deelt om door middel van werktuigen de omgeving te manipuleren teneinde een bepaald praktisch doel te bereiken.⁶⁰ Daarmee is niet gezegd dat techniek niets *meer* is dan puur instrumentele vaardigheid. Vaardigheden zijn altijd ingebed in traditionele kennis, die het product is van fysieke omgang met de dingen en van de specifieke mentale activiteiten die daarmee samenhangen.⁶¹ Deze traditionele kennis is niet theoretisch; zij is van oorsprong 'belichaamde kennis' van de wereld, waarvan we de fysieke en causale eigenschappen niet kennen via beschrijvingen en verklaringen, maar door middel van ons sensomotorisch apparaat tijdens ons alledaagse handelen.⁶²

Het gaat bij wetenschap en techniek dus om twee typen kennis,

waarvan het ene aanzienlijk ouder is dan het andere en die gedurende de grootste periode van de menselijke evolutie niets met elkaar te maken hadden. Technische vindingen werden gedaan zonder dat daar theoretisch-verklarende, wetenschappelijke kennis aan te pas kwam.⁶³ Ook *sociaal* waren beide typen kennis gedurende de langste periode van de menselijke geschiedenis gescheiden. Speculeren over de aard van de kosmos en het bewaren en uitbouwen van traditionele technische kennis waren activiteiten waarmee afzonderlijke sociale strata zich bezighielden. Een voorbeeld.

In de Grieks-Romeinse Oudheid kende men wel het idee dat de kosmos een ontische *logos* uitdrukt, een juiste orde, die in principe door de rede kan worden begrepen en nagebootst in de ziel (al was dit begrip zeker niet voor iedereen weggelegd, maar slechts voor een kleine elite). Cruciaal is dat *de rede* het instrument is met behulp waarvan men tot die orde kan doordringen; empirisch onderzoek heeft hierbij geen belangrijke functie. Dit wil zeggen dat het zoeken naar de ontische *logos* en het doen van empirisch onderzoek, activiteiten die beide in de Grieks-Romeinse Oudheid een zekere bloei doormaakten, sociaal gescheiden activiteiten waren. Zo vertelt vertelt Plutarchus (46-120) in zijn *Leven van Marcellus* dat Plato (428-347 BCE) zijn diepe minachting had uitgesproken voor Archytas (428-347 BCE) en Eudoxus (408-355 BCE), twee filosofen die geïnteresseerd waren in mechanica, en die geometrische problemen illustreerden en trachten op te lossen met behulp van mechanische hulpmiddelen en experimenten. Daardoor corrumpeerden zij, aldus Plato, de geometrie die zich richt op objecten van het pure denken en niet op de zintuiglijke wereld.⁶⁴ Ook maakten zij zich belachelijk door een sociale grens te overschrijden, iets wat voor ‘ons soort mensen’ *simply not done* was. Plato nam met deze veroordeling van een vermenging van – zowel intellectueel als sociaal – verheven theorie en banale techniek geen uitzonderlijk standpunt in. Hij vertolkte een mening die eeuwenlang gangbaar was onder de sociale bovenlagen van de antieke samenlevingen.⁶⁵ We vinden haar ook terug bij Archimedes (287-212 BCE), de wiskundige wiens technische vindingen hem grote roem hadden gebracht. Plutarchus prijst Archimedes als een ‘diepe geest’ omdat deze zijn vermaarde oorlogsmachines, hijskranen en katrollen zelf zag als

“zaken van weinig belang, eigenlijk meer een soort wiskundig amusement” en dat hij veel meer gewicht hechtte aan “het zuivere denken, zonder dat er vulgaire alledaagse behoeften in het spel zijn”.⁶⁶

Dit alles neemt niet weg dat er in de Hellenistische periode tot in de eerste eeuwen van de Romeinse keizertijd – de tijd van Ptolemeus (87-150) en Galenus (130-200) – ook tradities bestonden die de sociale en intellectuele scheiding tussen verheven theorie en banale techniek doorbraken, maar deze bleven zowel in maatschappelijk als intellectueel opzicht geïsoleerd en gering van omvang.⁶⁷ⁱ In geen geval waren zij karakteristiek voor ‘de antieke cultuur’.

4.2 Het Archimedes-Probleem

In de historiografie van de Wetenschappelijke Revolutie wordt de natuurwetenschap zoals deze in de 16de en 17de eeuw in West-Europa ontstond vaak beschreven als erfgenaam van ‘de Griekse wetenschap’. Hoewel de precieze invulling van het begrip ‘Griekse wetenschap’ per auteur verschilt, duidt men er gewoonlijk het type activiteiten mee aan dat werd bedreven door Archimedes-de-uitvinder en de Alexandrijnse ingenieursschool.ⁱⁱ Wanneer deze omschrijving van

i De belangrijkste daarvan werd gevormd door de Alexandrijnse ingenieursschool, waartoe astronomen, wiskundigen, geografen en overige natuuronderzoekers behoorden, die de steun genoten van de Ptolemeïsche heersers. Evenals Hieron II (306-215), tiran van Syracuse, Archimedes had aangezet tot het doen van onderzoek dat civiel maar vooral militair toepasbaar was, waren ook de Ptolemeën primair geïnteresseerd in technisch bruikbare kennis. De Alexandrijnse ingenieurs werkten echter volstrekt geïsoleerd van de bredere *intellectuele* beweging en genoten, buiten politieke protectie, slechts een zeer geringe sociale respons (Ben-David 1984: 40; Pleket 1980: 99-100).

ii Een andere invulling geeft Thomas Kuhn in ‘Mathematical versus Experimental Traditions in the Development in Physical Science’ (Kuhn 1977). Kuhn maakt in dit opstel een onderscheid tussen (i) klassieke natuurwetenschappen en (ii) Baconiaanse natuurwetenschappen. De laatste categorie ontstond ten tijde van de Wetenschappelijke Revolutie; de eerste was reeds aanwezig in het klassieke Griekenland. Onder ‘klassieke natuurwetenschappen’ verstaat Kuhn (1977: 35-36) een cluster van technische expertise waarbinnen een cumulatie van probleemoplossingen bestaat. Dit cluster omvat astronomie, optica, statica, wiskunde en harmonieleer. Deze wetenschappen vormen een cluster omdat beoefenaren van de ene tak van wetenschap vaak ook bijdragen leverden aan andere takken. Het is zelfs tot op zekere

‘de Griekse wetenschap’ vervolgens gekoppeld wordt aan de constatering dat de uitgave van de werken van Archimedes gedurende de Renaissance een krachtige impuls heeft gegeven aan het ontstaan van een mathematische natuuropvatting, dan geeft dat aanleiding tot een probleem, dat door H. Floris Cohen in zijn grondige overzichtswerk *The Scientific Revolution: A Historiographical Enquiry* (1994) het Archimedes-Probleem werd gedoopt.⁶⁸ Indien immers de uitgave van de werken van Archimedes in de loop van de 16de eeuw zo belangrijk is geweest voor de opkomst van de natuurwetenschap, waarom had dit werk, evenals dat van tijdgenoten en van de latere Alexandrijnen, datzelfde effect dan niet in de Grieks-Romeinse wereld? Mogelijk, zegt Cohen, kan het antwoord op deze vraag inzicht verschaffen in de kwestie waarom natuurwetenschap in het Westen *wel* van de grond kwam.

Precies omdat zij zo dichtbij kwamen, kan de vraag waarom de oude Grieken uiteindelijk geen Wetenschappelijke Revolutie tot stand brachten ons helpen om het probleem op te lossen *wat* de Wetenschappelijke Revolutie mogelijk maakte. Anders gezegd: welke element ontbrak er aan de Griekse wetenschap dat onmisbaar is voor het tot stand brengen van natuurwetenschap?⁶⁹

Cohen geeft een grondig overzicht van de wijzen waarop de diverse auteurs hebben geprobeerd dit probleem op te lossen.⁷⁰ Grofweg kunnen die oplossingen in twee categorieën worden ingedeeld:

hoogte anachronistisch, zegt Kuhn, om ze als afzonderlijke vakgebieden te beschouwen. Beter kunnen ze beschreven worden als behorend tot één gebied: de wiskunde. Vandaar dat Kuhn ‘de klassieke wetenschappen’ ook wel aanduidt als ‘de mathematische traditie’. In de periode die het klassieke Griekenland scheidt van de West-Europese Renaissance blijven, aldus Kuhn, deze ‘klassieke wetenschappen’ beoefend worden op een hoog niveau van technische competentie, totdat zij in de 16de en 17de eeuw ‘opgaan’ in de moderne natuurwetenschap. De vraag is waarom Kuhn voor beide tradities de term ‘wetenschap’ hanteert indien het om twee *verschillende* fenomenen gaat. Hoewel een mathematisch natuurmodel een *noodzakelijke* voorwaarde was voor het ontstaan van de moderne natuurwetenschap is zij er geen *voldoende* voorwaarde voor. Wiskunde is weliswaar een noodzakelijke component van wetenschap, maar omgekeerd geldt niet het adagium “waar wiskunde daar wetenschap” (zie § 4.3).

- i er was sprake van een structurele tekortkoming in ‘het Griekse denken’ en dus was een fundamentele heroriëntatie in dat denken nodig voordat er sprake kon zijn van een Wetenschappelijke Revolutie;
- ii ‘het Griekse denken’ zat op het goede spoor; er waren echter bepaalde blokkades in de sociaal-economische en politieke context die dit denken belette een Wetenschappelijke Revolutie te ontketenen.

Het Archimedes-Probleem is – evenals het Needham-Probleem (Hoofdstuk 1, § 2.7.2) en het China-Probleem dat in de vorige sectie aan de orde werd gesteld – het zoveelste voorbeeld van de verbazing die vertegenwoordigers van het monotheïstische cultuurtype bevangt wanneer zij constateren dat een bepaald – op *a priori* gronden als ‘universeel’ opgevat – menselijk kenmerk of cultuurproduct (zoals religie of wetenschap) elders blijkt te ontbreken. Het is eveneens het zoveelste voorbeeld van de wijze waarop verschijnselen uit andere culturen worden voorgesteld als *gemankeerde* manifestaties van een dergelijk ‘universeel’ cultuurproduct. De ‘heidense religie’ van de Zuid-Amerikaanse Indianen (Hoofdstuk 3) staat vanuit dit perspectief gezien op hetzelfde niveau als de ‘inferieure wetenschap’ van de Chinezen of de ‘bijna-wetenschap’ van de oude Grieken. Evenals de oude Chinezen behoren ook de oude Grieken vanuit dit perspectief tot de groep aan de andere kant van de grens die wetenden en onwetenden van elkaar scheidt. Zoals Mozes ooit het Beloofde Land zag, maar er niet mocht binnengaan, zo hadden de oude Grieken weliswaar een vermoeden van het Land der Wetenden, maar zij slaagden er niet in om – door welke reden dan ook – dat te betreden.

4.3 Edgar Zilsel over het ontstaan van wetenschap

Het Archimedes-Probleem komt neer op de vraag waarom een combinatie van mathematische filosofie en mechanica in de oudheid geen natuurwetenschap opleverde. De noodzakelijke componenten daarvan, zo is de suggestie, zijn hiermee toch gegeven? Is het tot nu toe onderzochte antwoord, dat een combinatie van deze componenten in zowel intellectueel als sociaal opzicht in de Oudheid een marginaal verschijnsel bleef, overtuigend?

De marxistische wetenschapshistoricus en filosoof Edgar Zilsel (1891-1944) heeft in een beroemd geworden essay, *The Sociological Roots of Science* (1942), betoogd dat natuurwetenschap het product is van deze combinatie.⁷¹ Er vond, zegt hij, in het vroeg-kapitalistische West-Europa een ontwikkeling plaats die uniek was in de menselijke geschiedenis: het geleidelijke naar elkaar toegroeien van drie sociale en intellectuele strata die tot dan toe gescheiden hadden geopereerd: universiteitsgeleerden, humanisten en handwerkslieden. Universiteitsgeleerden en humanisten waren dragers van formeel-gesystematiseerde, logische en mathematische kennis. Handwerkslieden waren de pioniers van observatie en experiment; het ontbrak hen echter aan methodische en intellectuele training. Het belang van deze handwerkslieden was in het vroege handelskapitalisme – de 15de en 16de eeuw – toegenomen omdat zij in deze periode veel bruikbare innovaties doorvoerden op het gebied van scheepsbouw, architectuur, instrumentmaken, cartografie, constructie van kanalen en sluizen en dergelijke. De meest prominente van deze handwerkers – die Zilsel *artist engineers* noemt – ontwikkelden communicatienetwerken, door middel waarvan zij in de volkstaal verslag uitbrachten van hun activiteiten en vindingen, die geleidelijk de aandacht begonnen te trekken van universiteitsgeleerden en humanisten.ⁱ Volgens Zilsel was het ontstaan van natuurwetenschap het resultaat van het samengaan van de kennis en de vaardigheden die in deze tot dan toe gescheiden opererende maatschappelijke strata aanwezig was, een proces dat mogelijk werd door de specifieke verandering van de sociale structuur tijdens het vroege handelskapitalisme.

Heeft Zilsel met deze verklaring het Archimedes-Probleem opgelost? Terecht heeft hij aandacht gevraagd voor het fundamentele belang van sociale en economische factoren voor het ontstaan van natuurwetenschap, die een *experimentele* wetenschap is. Experimenten vereisen ambachtelijke kennis en deze kennis werd – een noviteit in

i Zilsel (1976: 57) verwijst hier naar schilders, beeldhouwers, architecten, uitvinders en constructeurs van machines als Filippo Brunelleschi (1376-1446), Lorenzo Ghiberti (1377-1466), Leon Battista Alberti (1404-1472), Albrecht Dürer (1471-1528), Leonardo da Vinci (1452-1519) en Benvenuto Cellini (1500-1571).

de menselijke geschiedenis – uit de ambachtelijke kennistradities door pioniers van de natuurwetenschap als William Gilbert (1544-1603), Francis Bacon en Galileo Galileï (1564-1642) overgenomen.⁷² Maar indien verklaard is waarom maatschappelijke structuren intellectueel verkeer tussen geleerden en handwerkslieden niet langer in de weg stonden, blijft nog steeds een cruciaal probleem bestaan, dat ook voor de 18de-eeuwse Chinezen een raadsel bleef. In de woorden van Prigogine en Stengers:

Wij weten dat machinebouwers zich van wiskundige begrippen be- dienden – verhoudingen van tandwielen in overbrengingen, de uitwij- kingen van bewegende delen van machines en de geometrie van hun bewegingen ten opzichte van elkaar. Maar waarom bleef dit invoeren van wiskundige begrippen niet beperkt tot de beschrijvingen van ma- chines? *Waarom werd de beeldspraak van een gerationaliseerde machine ook op de natuur toegepast?* Deze vraag kan ook in verband met het uurwerk gesteld worden (...) *Waarom werd het uurwerk bijna onmiddellijk het sym-bool bij uitstek van de orde in de wereld (cursivering toegevoegd)?*⁷³

Dit probleem werd door Zilsel niet naar voren gebracht, naar mag worden aangenomen omdat hij – in tegenstelling tot de achttiende- eeuwse Chinezen – niet zag dat hier een probleem lag. Terecht sprak hij zijn verwondering uit over het feit dat wetenschap ooit kon ont- staan.⁷⁴ Toch komt zijn verklaring van dit unieke feit voort uit een marxistische variant van de monotheïstische Universaliteitsclaim, die een groot deel van die verwondering weer wegneemt: gegeven de juiste sociaal-economische structuur was het ontstaan van de natuur- wetenschap historisch noodzakelijk. Maar natuurfilosofie plus mecha- nica plus wiskunde is niet gelijk aan natuurwetenschap. Laten wij om dat helder te krijgen eens wat nauwkeuriger kijken naar één van Zil- sels getuigen à charge: Francis Bacon.

4.4 Speelgenoten van God⁷⁵

Wij herinneren ons dat Diderot in zijn artikel over Chinese filosofie voor de *Encyclopédie* maar één oplossing kon bedenken voor het Chi- na Probleem: het ontbrak de Chinezen aan “het genie om nieuwe din- gen uit te vinden, zoals dat op dit moment in Europa bestaat” (§ 3.3).

In Diderots beroep op het Europese genie om nieuwe vindingen te doen komt een thema tot uitdrukking dat bijna anderhalve eeuw eerder al uitvoerig aan de orde was gesteld door één van de sleutelfiguren van de vroege Wetenschappelijke Revolutie, Francis Bacon, zowel in *The Advancement of Learning* (1605) als in *Novum Organum Scientiarum* (1620). Bacon is voor ons thema interessant omdat hij veel explicieter is over de aard van dit Europese genie dan zijn Verlichte achttiende-eeuwse erfgenamen. Evenals zij is ook Bacon getroffen door de verschillende intellectuele en maatschappelijke gevolgen die technische uitvindingen hebben in Europa en daarbuiten. Met name noemt hij de verschillende gevolgen van drukpers, buskruit en kompas. Deze drie, zegt hij, hebben door de gevolgen die zij in Europa hadden “het uiterlijk en de toestand van de hele wereld veranderd”.⁷⁶ Dat is een intrigerende opmerking, omdat de drie genoemde uitvindingen ook bekend waren aan de Chinezen.⁷⁷ Waarom hadden zij het ‘wereldschokkende’ effect dat zij volgens Bacon in Europa hadden niet in China? Joseph Needham heeft zich die vraag – die hij “de paradox der paradoxen” noemt⁷⁸ – ook gesteld, maar hij komt bij de beantwoording ervan niet verder dan de weinig informatieve constatering dat “er een bepaalde spontane homeostase in de Chinese samenleving bestond en dat Europa een ingebouwde instabiele kwaliteit bezat”⁷⁹ Wij zouden willen weten waaruit die veronderstelde “spontane homeostase” van de Chinese samenleving en die “ingebouwde instabiele kwaliteit” van het Westen bestaan en hoe zij kunnen worden verklaard, indien wij althans het door Bacon aan de orde gestelde fenomeen niet willen afdoen als “paradox der paradoxen”, maar dit opvatten als een probleem waarvoor een wetenschap van de mens een oplossing kan formuleren. Laten wij, in een poging om

- i Wij gebruiken de formulering “bekend waren aan de Chinezen” om niet in de discussie betrokken te raken of Europa deze vindingen al dan niet uit China heeft overgenomen. Deze kwestie laten wij graag over aan de specialisten. Vooral in het geval van de drukpers is deze claim (van bijvoorbeeld Needham 1969 en Basalla 1988) omstreden. Omdat wij in ons argument alleen de nadruk willen leggen op de verschillende effecten van de vindingen die Bacon noemt in Europa en daarbuiten, hebben wij genoeg aan de vaststelling dat deze vindingen in beide delen van de wereld *bekend* waren.

althans het begin van een dergelijke oplossing te vinden, een moment terugkeren naar Bacon. Welke verklaring geeft Bacon zelf voor ‘het Europese genie tot uitvinden’?

Herinneren wij ons eerst dat in Hoofdstuk 1 (§ 3.2) werd beargumenteerd dat het openbaringsmonotheïsme aan de mens de verplichting oplegt in de wereld naar Gods boodschap aan de mens te zoeken. “Het was Gods bedoeling”, zo citeerden wij Paulus uit Handelingen 17:27, “dat (de mensen) hem zouden zoeken en hem al zoekend en tastend zouden kunnen vinden”. Bacon neemt een gelijkaardige bijbelpassage tot uitgangspunt van zijn verklaring.

Uitvindingen, zegt Bacon, zijn eigenlijk vondsten, ontdekkingen van datgene wat door God in zijn schepping verborgen is. In essentie zijn uitvindingen nabootsingen door de mens van het werk van God.⁸⁰ Bacon verwijst naar Spreuken 25: 2 om zijn stelling te verduidelijken: “Eer aan God, omdat hij dingen verbergt. Eer aan de koning, omdat hij dingen onderzoekt”.⁸¹ En hij vervolgt:

Het is net als bij het onschuldig spel van kinderen, alsof de Goddelijke Majesteit er behagen in schept om zijn werken te verstoppert, om ze vervolgens te laten vinden; alsof koningen geen grotere eer te beurt zou kunnen vallen dan hierin speelgenoten van God te zijn. (...) Want onze zaligmaker (...) heeft twee boeken ter bestudering voor ons neergelegd (...); in de eerste plaats de Heilige Schrift die de wil van God openbaart, en (in de tweede plaats) de schepselen die uitdrukking zijn van zijn macht. *Dit laatste (boek) vormt de sleutel tot het eerste*; niet alleen omdat het ons begrip voor de ware betekenis van de Schrift mogelijk maakt (...), maar hoofdzakelijk omdat het ons doet geloven, door ons ertoe te brengen na te denken over de almacht van God die hoofdzakelijk in zijn werken tot uitdrukking komt (cursivering toegevoegd)⁸²

Bacon lijkt met deze opmerking aan te sluiten bij de scholastieke natuuropvatting, waarin de goddelijke redelijkheid zich manifesteert in de plaats en het doel die hij aan al het geschapene in de natuur heeft toegewezen: *Schöpfung ist Urzuteilung*.⁸³ In de scholastieke traditie wordt er van uitgegaan dat de mens door zijn vermogen tot redeneren deel heeft aan die in de natuur uitgedrukte redelijkheid. In de woorden van Thomas van Aquino:

Het menselijk intellect is het principe dat ten grondslag ligt aan alles wat de mens schept en tegelijkertijd is het zelf in zekere zin afgeleid van het goddelijke intellect dat ten grondslag ligt aan de natuur. *Dus imiteren de menselijke creaties noodzakelijk de natuur* en de processen via welke hij die tot stand brengt, zijn gemodelleerd volgens die welke in de natuur worden gevonden (cursivering toegevoegd).⁸⁴

Wie de natuur wil leren kennen, doet er volgens de scholastieke traditie goed aan vooral op de menselijke rede te vertrouwen, want zij vormt een betrouwbare afspiegeling van de goddelijke redelijkheid.⁸⁵ Bacon, de ‘vader van de empirische wetenschap’, amendeert het traditionele scholastieke argument echter op een essentieel punt, door de volgorde waarin beide boeken – de bijbel en het Boek der Natuur – gelezen moeten worden ‘om te draaien’. Laten wij Bacons amendering en de revolutionaire gevolgen die deze heeft eens wat nader bekijken.

In Hoofdstuk 1 (§ 3.2) hebben wij beargumenteerd dat in de grondstructuur van de relatie tussen God en mens een bepaald leerproces is geïmpliceerd, waarin kennis van de wil van God voorwaarde is voor moreel handelen in de wereld.

Het Woord van God zoals geopenbaard in de Heilige Schrift is voor de mens de primaire vorm om tot kennis van God te komen. Kennis van Gods woord gaat ‘genealogisch’ aan alle overige *typisch menselijke, morele* kennis vooraf; zij vormt er de voorwaarde voor. Pas nadat de mens via het Woord van God tot God gekomen is, is hij in staat om de wereld te herkennen als de uitdrukking van zijn wil (p. 85).

Bacon draait, zoals gezegd, de hier beschreven volgorde om: bij hem wordt het Boek der Natuur de sleutel tot de Heilige Schrift! We zullen eenzelfde ‘omkering’ van de relatie tussen Gods beide boeken ook in het volgende hoofdstuk tegenkomen in een redenering van John Locke (Hoofdstuk 6, § 2.2), waarvan de kern gevormd wordt door de stelling dat de majesteit van God dermate evident in de schepping tot uitdrukking komt, dat het feit dat men hier blind voor kan zijn verklaring behoeft, terwijl het feit dat men Gods aanwijzingen tenminste *zoekt*, de natuurlijke gang van zaken vertegenwoordigt.

Welke ontwikkeling maakte Bacons (en Lockes) omkering moge-

lijk? Dat is een cruciale vraag omdat door deze omkering studie van de natuur een *conditio sine qua non* werd om te komen tot kennis van God. Natuurwetenschap kon daardoor verbonden worden met de rationele theologie en bijdragen aan de primaatswisseling tussen openbaringstheologie en rationele theologie, waardoor ze zich de functie verwerf van soteriologische brug. In deze ontwikkeling kunnen twee dimensies worden onderscheiden: een *theologische* en een *culturele*. Beschrijving van beide dimensies kan verduidelijken waarom de monotheïstische natuuropvatting (de theologische dimensie) en de door het monotheïsme geconstitueerde configuratie van leren (de culturele dimensie) *in samenhang* het *ontstaan* van natuurwetenschap hebben mogelijk gemaakt.

De hier geïmpliceerde claim gaat aanzienlijk verder dan de wel vaker verdedigde stelling dat bepaalde theologische dogma's (Dillenberger⁸⁶, Hooykaas⁸⁷, Klaaren⁸⁸, Jaki⁸⁹, Funkenstein⁹⁰, Nebelsick⁹¹), ontwikkelingen binnen de Reformatie (Foster⁹²), of eigenschappen van protestantisme (Weber⁹³), puritanisme (Merton⁹⁴, Stimson⁹⁵, Jones⁹⁶) of calvinisme (Mason⁹⁷) de *groei* van natuurwetenschap hebben *bevorderd*. Wij willen hier echter niet de groei van wetenschap, maar het *ontstaan* van wetenschap verklaren. Het verschil met de door Zinsel gegeven verklaring is dat wij er, in tegenstelling tot Zinsel, niet van uitgaan dat, gegeven een bepaalde sociaal-economische constellatie, de beide componenten van natuurwetenschap – theorie en praktijk – konden samenkomen *en dat daarmee het ontstaan van natuurwetenschap is verklaard*. Onverklaard blijft dan immers waarom kennis van mechanische apparaten niet beperkt bleef tot het gebied van sociaal-economisch nuttige technologie, maar geacht werd (sociaal-economisch nutteloze) inzichten te verschaffen in de structuur van de kosmos.

De merkwaardige omkering van de relatie tussen Gods beide boeken die wij aantreffen in Bacons argument, biedt onverwachts zicht op het ontbrekende element in Zisels verklaring: *cultuur*. Zinsel geeft geen antwoord op de vraag welke kenmerken *een cultuur* moet hebben waarin natuurwetenschap tot stand komt. Anders gezegd: Zinsel geeft geen antwoord op de vraag welke kenmerken een configuratie van leren en een cognitieve habitat moeten hebben opdat de cultuurspecifieke kennis die door deze configuratie binnen de beperkingen

van deze cognitieve habitat wordt geproduceerd *wetenschappelijke* kennis is?⁹⁸ Analyse van de constellatie die Bacons omkering mogelijk maakte, kan ons hier op het goede spoor zetten. Laten wij daartoe beide dimensies van deze constellatie – de theologische en de culturele – achtereenvolgens nader beschouwen.

4.5 De theologische dimensie: de wereld is zowel contingent als regelmatig

In de monotheïstische theologie wordt God opgevat als schepper van het universum *ex nihilo*. God heeft het universum uit vrije wil geschapen; er bestond voor dit scheppen geen noodzaak. Hij had de schepping ook achterwege kunnen laten.

In Hoofdstuk 2, § 2.2 hebben wij er op gewezen dat de opvatting die Gods voor de mens onnaspeurbare vrije wil als *ultimo ratio* ziet – onder andere te vinden bij Duns Scotus – in het middeleeuws-christelijke denken een lijn vertegenwoordigt naast de aristotelisch-thomistische, die sterke nadruk legt op Gods rationaliteit en die de menselijke rationaliteit als een afspiegeling ziet van de goddelijke. Wij voegden daaraan toe dat de dialectiek tussen beide opvattingen – de ‘Hebreeuwse’ (nadruk op Gods vrije wil) en de ‘Griekse’ (nadruk op Gods rationaliteit) – één van de factoren is die het ontstaan van natuurwetenschap heeft mogelijk gemaakt. Laten wij deze bewering nu beargumenteren.

Het feit dat God het universum uit vrije wil *ex nihilo* heeft geschapen, geeft God de volledige en onbeperkte soevereiniteit over zijn schepping. Hij kan die inrichten, veranderen of vernietigen naar het hem belieft. Dit laatste is wat beschreven wordt in Genesis 6: 13. God spreekt daar zijn spijt uit over het feit dat hij mensen heeft gemaakt en zegt tegen Noach: “Ik heb besloten een einde te maken aan het leven van alle mensen, want door hen is de aarde vol onrecht. Ik ga hen vernietigen en de aarde erbij”.

Deze volstrekte goddelijke willekeur wekte in de Romeinse Oudheid verbazing en zelfs afkeer op. Voor God, betoogde Plinius Major (23–79), is niet alles mogelijk; hij kan sterfelijke wezens niet onsterfelijk maken en hij kan niet maken dat twee maal tien niet gelijk zou

zijn aan twintig. Wiskundige noodzaak ‘onderwerpt’ God. Hieruit blijkt voor Plinius de kracht van de rationeel geordende natuur (waarvan de ordening niet geschapen was door een god; de *ontische logos* is *sui generis*).⁹⁹ Celsus (2de eeuw) vond de opvatting dat God naar willekeur tegen de natuurlijke orde in zou kunnen handelen zelfs blasfemisch.¹⁰⁰

Het is echter precies dit voluntarisme – dit cruciale verschil tussen de monotheïstische en de Grieks-Romeinse opvatting over de kosmos – dat één element van de verklaring vormt waarom binnen de eerste traditie natuurwetenschap *wel* ontwikkeld kon worden en binnen de tweede niet. Anders dan in de Grieks-Romeinse conceptie was die orde volgens de monotheïstische theologie immers niet *immanent* in de kosmos, maar werd zij er door Gods vrije wil ingelegd.¹⁰¹ De sterke nadruk op deze voluntaristische opvatting was, na de veroordeling in 1277 door Etienne Tempier (ca. 1210-1279), bisschop van Parijs en Robert Kilwardby (ca. 1215-1279), aartsbisschop van Canterbury van alle leerstellingen die strijdig waren met de absolute vrijheid en almacht van God, geleidelijk voorbereid door filosofen als Duns Scotus, Willem van Ockham (ca. 1280-1349), Pierre d’Ailly (1350-1420) en Jean Gerson (1363-1429).¹⁰² Etienne Gilson (1884-1978), schrijver van een standaardwerk over de middeleeuwse filosofie, karakteriseerde de ‘post-1277 theologie’ als een denken dat gedomineerd wordt door de aanvangswoorden van de christelijke geloofsbelijdenis “Ik geloof in één God, de almachtige Vader”.ⁱ In dit

- i Ook werd de doctrine van de dubbele waarheid, die onder andere werd aangehangen door de christelijke interpreten van Averroës (1126-1198), als ketters veroordeeld. Volgens deze opvatting zijn de waarheid van de rede en de waarheid van de openbaring niet noodzakelijk dezelfde; zij kunnen op fundamentele punten – bijvoorbeeld op dat van de onsterfelijkheid van de ziel – zelfs strijdig met elkaar zijn. De scheiding die de Averroïsten maakten tussen theologie en filosofie, schiep ruimte voor onafhankelijk onderzoek, los van de beperkingen van christelijke dogma’s. Zij oefenden vooral invloed uit in Padua, waar de wereldlijke (Venetiaanse) autoriteiten geen inmenging van de paus in hun interne zaken duldden en theologen dus aanzienlijk minder invloed op onderwijs en onderzoek konden uitoefenen dan in Parijs. Daarom kon zich in Noord-Italië – en vooral in Padua – een empirische onderzoekstraditie ontwikkelen, met name op medisch gebied (Jones 1969: 326-327). Ofschoon Averroës (Ibn Rushd) een islamitische denker was, is zijn invloed in de

denken, zegt hij, is de schepping volledig afhankelijk van de ‘niet-veroorzaakte’ beslissingen van de vrije goddelijke wil.¹⁰³

Deze nadruk op de vrije wil van God maakt de orde in de wereld radicaal contingent, wat impliceert dat die orde niet, zoals in de Grieks-Romeinse conceptie, door de rede *a priori* kan worden begrepen, maar dat zij moet worden ontdekt door aanhoudend onderzoek.¹⁰⁴ Zoals theoloog Eric Mascall (1905-1993) opmerkte:

Een voorwaarde voor het ontstaan van empirische wetenschap is de opvatting – of tenminste de veronderstelling – *dat de wereld zowel contingent als regelmatig is*. De wereld moet regelmatig zijn, anders valt er voor de wetenschap niets te ontdekken; maar zij moet ook contingent zijn, anders (...) kan zij *a priori* worden uitgedacht (eerste cursivering toegevoegd).¹⁰⁵

Hoe verhoudt nu de orde in het universum zich tot Gods absolute vrijheid om met zijn schepping te doen wat hij wil? De joods-christelijke theologie doet hier een beroep op de trouw van God, die zich vooral manifesteert in het houden van zijn beloften.¹⁰⁶ Na de zondvloed beloofde God aan de enige familie die de ramp had overleefd, die van Noach, een stabiele orde in de wereld:

Nooit weer zal ik alles wat leeft doden, zoals ik nu heb gedaan. Zolang de aarde bestaat, zal er een tijd zijn om te zaaien en een tijd om te oogsten, zal er koude zijn en hitte, zomer en winter, dag en nacht – nooit komt daar een einde aan (Genesis 8: 21-22).

Het is deze belofte van God, gekoppeld aan het feit dat God trouw is

islamitische wereld gering geweest; zijn onorthodoxe opvattingen hadden zijn ontslag en verbanning vanuit Cordoba naar Marokko tot gevolg. Zijn verbanner, Jakoeb Al-Mansoer, die hem eerst beschermd had, vaardigde een edict uit “waarin werd verklaard dat God degenen, die meenden dat de waarheid door de rede alleen kon worden gevonden, tot het hellevuur had veroordeeld. Alle boeken over logica en metafysica die men kon vinden, werden verbrand.” Aldus Bertrand Russell in *Geschiedenis der Westerse Filosofie*, p. 387.

en zijn beloftes gestand doetⁱ, die het geloof in een geordende natuur rechtvaardigt.ⁱⁱ

Een tweede manier om dat geloof te onderbouwen maakt gebruik van de redenering dat God volmaakt en dus eeuwig dezelfde is. Immers, indien God volmaakt is, bestaat er voor hem geen reden om te willen veranderen. Voor een volmaakt wezen zou verandering noodzakelijk leiden tot verlies van de volmaaktheid. Volgens deze redenering, die we onder andere aantreffen in Descartes' *Discours de la Méthode* (1637), is het de volmaaktheid van God en dus zijn onveranderlijkheid die het zoeken naar 'wetten' in de natuur, die Gods wil uitdrukken, voor de hand liggend maakt.¹⁰⁷

Het is de dialectiek tussen deze twee denklijnen in de monotheïstische theologie – de regelmatigheid van de natuur *en* de contingentie van die regelmaat – die onderzoek van de natuur als weg tot kennis van God mogelijk en maatschappelijk acceptabel maakte.¹⁰⁸ Wanneer men aanvaardt dat de wil van God is uitgedrukt in de natuur en dat de mens de plicht heeft om Gods wil te leren kennen om moreel te kunnen handelen in de wereld, dan kan een activiteit die beweert over methoden te beschikken om datgene te vinden wat de Schepper in de natuur heeft verborgen, de functie en status opeisen van soteriologische brug, *gegeven een specifieke configuratie van leren*. Dat brengt ons bij de tweede dimensie in de constellatie die Bacons omkering mogelijk maakte: cultuur.

i 'Zie onder andere 1 Thess. 5: 24; 2 Thess. 3: 3; 1 Kor. 1: 9 en 10: 13; 2 Kor. 1: 18 – 19; 1 Joh. 1: 9.

ii Al heeft God altijd de vrijheid om van deze orde af te wijken, zoals bijvoorbeeld gebeurt wanneer er een wonder plaatsvindt. Ockham brengt het lot in herinnering van de drie vrienden van Daniël, Shadrach, Mishach en Abednego, die op last van koning Nebukadnezar in een laaiende oven werden geworpen, maar daar ongedeerd weer uitkwamen (Oakley 1961: 443). Dit verhaal zou nog eeuwen lang het standaardvoorbeeld blijven van auteurs die een voluntaristische positie verdedigden (ibid. 449). Newton koesterde in laatste instantie een zeker wantrouwen jegens een mathematisch *a priori* omdat, althans in beginsel, ook volgens hem de gewone werkzaamheid van de natuurwetten door Gods ingrijpen kan worden opgeschort. Dit leidde bij hem tot een verhoogde waakzaamheid bij het testen van observaties (De Rijk 2006: 57).

4.6 De culturele dimensie: techniek als toegepaste theorie
Waarom, zo citeerden wij Prigogine en Stengers in § 4.3, bleef het invoeren van wiskundige begrippen niet beperkt tot beschrijvingen van machines? Waarom werd de beeldspraak van een gerationaliseerde machine ook toegepast op de natuur? Voor de achttiende-eeuwse Jezuiten lag hier geen probleem, evenmin – zo lijkt het – voor Zilsel. Voor de Chinezen bestond dit probleem echter wel. Voor hen bleef het verband dat voor de Europese missionarissen evident was, onbegrijpelijk. Vanwaar dit verschil?

De mechanische klok, waarmee de Jezuiten probeerden de Chinese onwetendheid omtrent Gods aanwezigheid in de natuur weg te nemen, was vanaf midden veertiende eeuw een zeer populair artefact in de groeiende steden in West-Europa.

Iets van de burger trots die zich eerder had gemanifesteerd in het bouwen van kathedralen, richtte zich nu op de constructie van uiterst ingewikkelde astronomische klokken. Een Europese gemeenschap telde pas mee als in haar midden planeten draaiden in cycli en epicycli, terwijl engelen op de trompet bliezen en apostelen, koningen en profeten heen en weer marcheerden bij het slaan van de uren.¹⁰⁹

Maar, zegt mediëvist Lynn White Jr. (1907-1987), aan wie wij dit citaat ontleen, deze klokken waren veel *meer* dan Gargantueske stukken speelgoed: zij waren symbolen van bepaalde tendensen in die tijd.

Regelmaat, wiskundig voorspelbare relaties en kwantitatief meetbare feiten gingen een grotere rol spelen in het beeld dat men van het universum had. (...) In het werk van de grote geestelijke en wiskundige Nicholas Oresme (1323-1382) vinden wij voor het eerst de metafoor van het universum als een grote mechanische klok, die door God is gemaakt en in gang gezet zodat “alle raderen zo harmonieus mogelijk bewegen”.¹¹⁰

Joseph Needham, die eveneens naar deze passage van White verwijst, concludeert daaruit dat “de mechanische klok de Europeanen fascineerde omdat zij de eigenschappen belichaamde van *het kosmische model waanuit zij voortkwam*” (cursivering toegevoegd).¹¹¹ Needhams conclusie is opmerkelijk omdat White de uitvindingen rondom de me-

chanische klok expliciet beschrijft als *technische* prestaties, die *niet* gebaseerd waren op een mechanistisch model van het universum.¹¹² Pas na enkele eeuwen, schrijft White, zou datgene wat bij Oresme slechts een metafoor was, metafysica worden.¹¹³ De mechanische klok werd hoofdzakelijk ontwikkeld in de periode *voordat* die metafysica gestalte had gekregen. Volgens White waren het dus technische vindingen die vanaf de 14de eeuw het geleidelijke ontstaan van een mechanistisch model van de kosmos inspireerden. Deze volgorde tussen techniek en kosmologisch model is in overeenstemming met Bacons omkering. Waarom kwam Needham tot de tegenovergestelde conclusie?

In Bacons argument, schreven wij, vindt een omkering plaats van de volgorde tussen theorie en techniek ten opzichte van de volgorde die is geïmpliceerd in de door het monotheïsme geconstitueerde configuratie van leren. Techniek, praktijk, ritueel – kortom: *handelingsmodi* – worden in deze configuratie opgevat als uitdrukking van ‘daarachter’ liggende theorieën, ideeën, geloofsopvattingen – kortom: van modi van propositionele kennis. Wij stuiten hier op één van de beperkingen die de monotheïstische cognitieve habitat oplegt aan de ontogenese. Wij zagen deze beperkingen ook werkzaam in de strategie van de zestiende-eeuwse Franciscaner missionarissen die van de Azteken eisten dat dezen hun traditie motiveerden in termen van geloofsopvattingen, die daaraan volgens de missionarissen ten grondslag *moesten* liggen (Hoofdstuk 3, § 3.1). Wij vinden deze beperkingen ook terug in Needhams conclusie dat de uitvinding van de mechanische klok *voortkwam* uit een mechanistisch model van de kosmos. Maar, indien wij hier inderdaad te maken hebben met beperkingen die de exegetische configuratie van leren oplegt aan de ontogenese, hoe was Bacons omkering dan mogelijk?

Volgens Bacon bestaat het ‘Europese genie’ uit het vermogen ‘speelgenoot van God’ te zijn. Dat wil zeggen: in de schepping datgene te kunnen opsporen, wat God er ter instructie van de mens in verstoep heeft. Als speelgenoot van God volgt de mens daarbij de spelregels zoals die door de schepper zijn bepaald; die regels schrijven voor dat de speelgenoot het werk van de spelontwerper *nabootst*. God heeft de wereld geschapen en zijn beeldrager – de mens – moet, zegt Bacon, in het *Imitatio Dei*-spel de schepping na-maken. Hierdoor kunnen wij

een werkelijkheidsgetrouw model van de wereld in ons begrip tot stand brengen. In het *Imitatio Dei*-spel leert de mens het verschil tussen de *idolen* van de menselijke geest en de ideeën van God.¹¹⁴

Wij kunnen in Bacons ‘omkering’ de volgende denkstappen onderscheiden:

- a. God heeft in de wereld tekens verborgen die de mens naar hem leiden.
- b. Het is de taak van de mens om deze tekens te vinden.
- c. De mens beschikt als beelddrager Gods over het vermogen om Gods tekens te vinden door – weliswaar op ‘kinderlijke’ wijze – de schepping na te bootsen.
- d. Omdat de mens in staat is zijn eigen nabootsingen te begrijpen, is hij eveneens in staat – wederom: op ‘kinderlijke’ wijze – de principes te begrijpen volgens welke het origineel is gemaakt.

Bacon, zegt historicus Amos Funkenstein (1937-1995), formuleert hiermee een nieuw kennisideaal, dat tot in de huidige tijd invloedrijk zal blijven: *knowing by doing* of *knowing by construction*. Kennen van een object wil hier zeggen: in staat zijn het object in kwestie te produceren. (Dat is de reden waarom kennis *macht* is, zoals Bacon beweerde.)¹¹⁵

De middeleeuwse scholastici geloofden dat wij iets van de statische structuur van ‘het weefsel van de wereld’ weten (...), maar dat God de ultieme kennis *propter quid* heeft; dat alleen God de wereld kent zoals deze geschapen is. De mechanistische filosofen van de zeventiende eeuw kwamen dichtbij de opvatting dat, zelfs als wij nooit mogen hopen alle feiten over het universum te kennen, wij niettemin genoeg over de dynamische principes ervan weten om Gods schepping te kunnen reconstrueren.¹¹⁶

Bacons omkering van de verhouding tussen theorie en praktijk blijkt bij nader toezien niet echt een omkering te zijn. Het is niet zo dat technische kennis tot theoretische kennis leidt, maar – andersom – dat technische kennis leidt tot nadere detaillering van *a priori* bestaande ‘theoretische’ kennis, de wetenschap namelijk dat de schepping een ‘daarachter’ liggende goddelijke boodschap uitdrukt. Deze kennis is inmiddels tot de onproblematische achtergrondkennis van de christelijke cognitieve habitat gaan behoren.

In de door het monotheïsme geconstitueerde exegetische configuratie van leren konden lokaal uitgevoerde experimenten – noodzakelijk vanwege de *contingentie* van de kosmos – zicht geven op universeel geldige kennis – gegarandeerd door Gods volmaaktheid en betrouwbaarheid – omdat de in deze configuratie geïmpliceerde conditionele relatie tussen theorie en praktijk ‘vanzelf’ werd meegedacht: experimentele praktijken *moeten* de uitdrukking zijn van ‘daarachter’ liggende theorie. Het zijn niet de sociaal-economische verhoudingen die het unieke samengaan van natuurfilosofie en technische praktijk verklaren; het is de exegetische configuratie van leren van het monotheïsme die dit samengaan ‘vanzelfsprekend’ maakt.

4.7 De natuurwetenschap als beschavingsinstrument

De externe dynamiek van het monotheïsme bestaat uit twee bewegingen: proslitisme en secularisering (Hoofdstuk 2, § 2.3). In de context van de eerste beweging (proslitisme) werd het onderscheid tussen Zelf en Ander gemaakt in termen van de tegenstelling tussen christen en heiden (Hoofdstuk 3). In het voorliggende hoofdstuk hebben wij gezien dat deze tegenstelling geleidelijk plaatsmaakte voor die tussen wetende en onwetende. Het ‘debat’ tussen de achttiende-eeuwse Franciscaner missionarissen en hun Chinese gastheren maakte duidelijk dat de termen ‘wetend’ en ‘onwetend’ in deze tijd nog werden ingevuld in *religieuze* termen. In de komende hoofdstukken zullen wij zien hoe deze religieuze termen geleidelijk werden gesecculariseerd en hoe (gesecculariseerd) religieuze opvattingen als *feiten* zullen worden opgevat over mens en wereld, die deel uitmaken van de onproblematische achtergrondkennis van een cultuur. In deze secularisering speelde de verspreiding van natuurwetenschappelijke kennis een centrale rol. Omdat wij het in de komende hoofdstukken voornamelijk over de *menswetenschap* zullen hebben en in het voorliggende hoofdstuk de natuurwetenschap centraal staat, gaan wij hier alvast kort in op de rol van de *natuurwetenschap* in dit secularisatieproces.

In de loop van de achttiende eeuw werden gepopulariseerde versies van ‘de Newtoniaanse filosofie’ onder de burgerij even bekend als ‘de evolutietheorie’ in de twintigste eeuw. “Weinig mensen lezen Newton”, schreef Voltaire, “omdat dit te veel wetenschappelijke voorken-

nis vereist. Maar iedereen spreekt over hem.”¹¹⁷ “Tot in de salons geeft de nieuwe natuurwetenschap de toon aan”, schrijft de historicus Johan Huizinga (1872-1945):

Men haalt te licht de schouders op over deze salonwetenschap der populaire sterrenkunde en der *physique amusante*, dit wetenschappelijke Rococo, dat niet veel meer dan elegant en beschaafd tijdverdrijf schijnt. Het is inderdaad veel meer dan dat. Het is de inlijving van een geheel nieuw rijk en domein in de algemene beschaving, beschaving van een élite, goed, maar dan van de wijdste kring die toen voor de intellectuele cultuur bereikbaar was. Het is bovendien het betrekken van de vrouw in die intellectuele cultuur, een zaak van niet minder gewicht. Toch waren het niet alleen dames en markiezen die Fontenelle, Algarotti en Euler lezen. Tot diep in de burgerij is in deze vorm voor het eerst belangstelling in wetenschap doorgedrongen, voor het eerst een wetenschap, waartoe men ook zonder kennis van Grieks en Latijn toegang had.¹¹⁸

Deze uitbreiding van de kring der gecultiveerde wetenden ging gepaard met een nieuwe bepaling van verschillen tussen groepen mensen *binnen* Europa: die tussen *wetenden* en de *onwetende massa*. Maar in tegenstelling tot voorgaande eeuwen, ging het hier niet meer om een absolute tegenstelling, doch om gradaties tussen extremen van een continuüm; men kan in meerdere of mindere mate wetend zijn.

Het steeds verder opvoeren van de graad van weten en het vergroten van de kring der wetenden, dat was de essentie van de Eeuw der Verlichting. Verschillen tussen groepen mensen, zowel binnen Europa als daarbuiten, werden nu bepaald als verschillen in kennisniveau. Echter, de ‘evidente’ premissen waarop deze specifieke kennis gebaseerd is, vooronderstellen – zo zagen wij in de confrontatie tussen Jezuïeten en Chinezen – een christelijke cognitieve habitat.

In de achttiende eeuw begon de directe relatie tussen het lezen van Gods boodschap en de studie van de natuur, zoals men die in de zestiende en zeventiende eeuw legde, geleidelijk op de achtergrond te raken en werd natuurwetenschap een bezigheid die bedreven werd omdat kennis van de natuur een waarde op zichzelf was geworden. Tot diep in de negentiende eeuw bleef God echter veelal op de achtergrond aanwezig als schepper van de orde in het universum. Men

kon deze orde, zoals gebruikelijk was, expliciet verbinden met het werk van God, zoals Volney (1751-1820), de *philosophe*, deed:

De regelmatige en constante orde van feiten door middel waarvan God het universum regeert; de orde die zijn wijsheid toont aan de zintuigen en de rede van de mens, om de mens te dienen als richtsnoer voor zijn gedrag en hem, zonder onderscheid van ras of geloof te leiden naar volmaaktheid en geluk.¹¹⁹

Of men kon de obligate verwijzing naar God uit de redenering weglaten, zoals David Hume (1711-1776) deed:

Wij bevinden ons in een voortdurende spanning tussen leven en dood, gezondheid en ziekte, overvloed en gebrek; verschijnselen die over de menselijke soort zijn verdeeld door geheime en onbekende oorzaken, waarvan de werking vaak onverwacht en altijd onverklaarbaar is. Deze onbekende oorzaken worden vervolgens het voortdurende object van onze hoop en vrees. (...) Zou de mens in staat zijn om de anatomie van de natuur te kennen volgens de meest waarschijnlijke, *of in ieder geval de meest begrijpelijke filosofie*, dan zou hij merken dat deze oorzaken niets anders zijn dan de specifieke bouw en structuur van de kleine deeltjes van zijn eigen lichaam en van externe objecten; en dat alle gebeurtenissen waarover hij zich zo druk maakt, worden geproduceerd door een regelmatige en constante machinerie. Maar deze filosofie gaat het begrip van de onwetende massa te boven, die zich die onbekende oorzaken alleen maar kan voorstellen op een algemene en verwarde manier (cursivering toegevoegd).¹²⁰

In beide gevallen is er één element gelijk gebleven: de vooronderstelling dat er achter de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid een constante regulerende kracht schuilgaat, en dat de mens tot een wetende wordt door te leren zien hoe de zichtbare werkelijkheid deze regulerende kracht uitdrukt.

Wat wij hier zien is secularisering *in actu*. Wij zijn getuige van een historisch proces waarin de natuur steeds minder beschouwd ging worden als Goddelijk Boek dat om exegese vraagt, en steeds meer als neutraal kenobject dat om verklaring vraagt. Kernpunt is echter dat – in tegenstelling tot wat men gewoonlijk aanneemt – in dit proces

zowel de kenmerken die dit ‘neutrale’ kenobject tot *kenobject* maken, als datgene wat men onder ‘verklaring’ verstaat, onderworpen blijven aan de werkingssfeer van christelijke *topoi*. Wat de natuur tot ‘neutraal’ kenobject maakt, zegt Alfred North Whitehead in *Science and the modern world*, is:

(...) de onuitwisbare overtuiging dat iedere gebeurtenis, hoe nietig ook, op een volkomen eenduidige manier gecorreleerd kan worden met haar antecedenten, waardoor ze een illustratie van algemene principes wordt. Zonder deze overtuiging zou de ongelooflijke inspanning die de wetenschap vereist zonder enige hoop zijn. Het is deze instinctieve overtuigingⁱ, die de wetenschapper voortdurend in gedachten heeft, die het onderzoek inspireert: *de overtuiging dat er een geheim is, een geheim dat onthuld kan worden*. (...) (Deze overtuiging) is voortgekomen uit het middeleeuwse geloof dat God rationeel is, een God die de persoonlijke energie van Jehova met de rationaliteit van een Griekse filosoof combineerde. Ieder detail werd geordend en gecontroleerd: onderzoek van de natuur kon het geloof in de rationaliteit alleen maar bevestigen. Vergeet niet dat het hier niet om de expliciete overtuigingen van een klein aantal individuen gaat. Het gaat om de indruk die dit eeuwenoude en nooit in twijfel getrokken geloof op de Europese geest heeft achtergelaten (cursivering toegevoegd).¹²¹

De natuurwetten werden niet langer gezien als uitdrukkingen van de wil van de goddelijke wetgever, maar de rationeel-theologische uitgangspunten op basis waarvan die wetten oorspronkelijk konden worden ‘gevonden’ waren inmiddels tot de onproblematische achtergrondkennis van een cultuur gaan behoren die, zo dacht en zo denkt men, geen rationeel mens (geen *wetende*) zal ontkennen.

Dat blijkt wanneer die ‘evidenties’ ter discussie worden gesteld door ‘onwetenden’. Een fraai eigentijds voorbeeld daarvan vinden we in een wetenschapsfilosofische discussie over de rationaliteit van we-

i Het woord ‘instinctief’ zou voor een misverstand kunnen zorgen indien dit wordt opgevat in de gebruikelijke zin van *biologisch* verankerd reactievermogen. Uit de context waarin Whitehead het woord hier gebruikt, wordt duidelijk dat hij met ‘instinctief’ niet verwijst naar een biologisch verankerd vermogen maar naar het reageren vanuit achtergrondkennis, die uiteindelijk religieus van aard is.

tenschap waarin de Britse wetenschapsfilosoof John Worrall (1989) opmerkt dat er een punt komt waarop die rationaliteit niet verder kan worden beargumenteerd tegenover sceptici omdat het niveau van de axioma's is bereikt. Als de scepticus dan nog doorvraagt, zit er niets anders op dan om verdere discussie met hem te staken omdat hij zich irrationeel betoont¹²².

Eén van die axioma's, zegt Worrall, behelst:

(een) synthetische veronderstelling over ons universum: figuurlijk gesproken, wie zegt dat God niet besloten heeft een 'ad hoc' uitzondering te maken op alle natuur 'wetten'? De wetenschap gaat er simpelweg van uit dat hij dat niet deed.¹²³

Gelukkig, zegt Worrall, zijn we niet vaak gedwongen zo dogmatisch te zijn, omdat we meestal discussiëren in een context van onuitgesproken doch gedeelde vooronderstellingen (die wij 'de onproblematiese achtergrondkennis van een cultuur' hebben genoemd).¹²⁴

Om misverstanden te voorkomen zij benadrukt dat Worrall 'God' hier in *figuurlijke* zin opvoert. Het is voor ons argument van geen belang of Worrall in God *geloofd* of niet. Van belang is hier slechts het feit dat hij, geconfronteerd met vraagtekens achter datgene wat hij *evident* acht, God-als-metafoor aan het repertoire ontleent van de cognitieve habitat waarin deze 'evidenties' de status hebben aangenomen van onproblematiese achtergrondkennis, daarmee impliciet verwijzend naar de religieuze *oorsprong* van die 'evidenties'. Het is overigens niet noodzakelijk om daarvoor God-als-metafoor in te zetten. Worrall had ook een beroep kunnen doen op 'de natuurlijke rationaliteit' of 'het menselijk denken', begrippen die vanaf de achttiende eeuw God zijn gaan vervangen, maar die in de redeneringen waarin zij voorkomen dezelfde functie hebben die God in voorgaande eeuwen vervulde. Deze vervanging van een religieus door een seculier jargon (of door aan het religieuze jargon ontleende metaforen) maakt deel uit van de externe dynamiek van het monotheïsme, *in casu* van proces dat wij secularisering hebben genoemd. (In de komende hoofdstukken zal dit proces aan de hand van voorbeelden uitvoerig worden geïllustreerd.)

Zo lang discussies zich afspelen tussen *wetende*, rationele mensen staan die veronderstellingen niet ter discussie, maar zodra *onwetende*, ‘irrationele mensen’ zich in de discussie mengen, verandert dat. Zo vertelt Jamake Highwater, een ‘Noord-Amerikaanse halfbloed Indiaan’ⁱ over de problemen die hij heeft met het vatten van bepaalde concepten die men in het Westen evident vindt:

Neem het Engelse woord ‘universum’, waarin ik gecompliceerde problemen zie, want Indianen geloven niet in een ‘uni-versum,’ maar in een ‘multi-versum’. Indianen geloven niet dat er één vaste en onveranderlijke waarheid is; zij denken dat er meerdere verschillende en gelijkwaardige waarheden bestaan.¹²⁵

Het is natuurlijk mogelijk dat Highwaters onbegrip verwijst naar een *persoonlijk* onvermogen. Maar het is ook mogelijk – en de brede weerklank die zijn boek volgens Ton Lemaire onder Noord-Amerikaanse Indianen vond doet dit vermoeden – dat dit onbegrip een *culturele* oorsprong heeft.

Roger Ames wijst er op dat in het klassieke daoistische denken evenmin het idee van een uni-versum bestond.

Het bestaan is een onophoudelijk en voortdurend proces of veld van verandering (*dao*) dat een bepaalde gestalte aanneemt in de wederzijds afhankelijke verschijnselen (*de*) waardoor het geconstitueerd wordt (*made*

i De kwalificatie ‘Noord-Amerikaanse halfbloed Indiaan’ staat hier tussen aanhalingstekens omdat achter de naam Jamake Highwater de persoon van Gregory Markopoulos schuilgaat, zoon van een Griekse immigrant in de Verenigde Staten die zich voor Indiaan uitgaaf. Zijn boek *The Primal Mind* werd een groot succes en Highwater gold geruime tijd in brede kringen, zowel onder Indianen als blanken, als vertegenwoordiger van ‘de Indiaanse mentaliteit’. Veel Indianen hebben in *The Primal Mind* een overtuigende poging gezien om hun ideeën onder woorden te brengen (Lemaire 1986: 293-294). Dat is de reden dat wij de geciteerde passage hier opnemen. Het algemene probleem van het ontbreken van beschrijvingen tegen de achtergrond van andere culturen wordt in het geval van de Indianen nog verhevigd door de ‘succesvolle’ wijze waarop hun cultuur in de loop van de afgelopen eeuwen is vernietigd, zodat het verschil tussen ‘wat wij zeggen’ en ‘wat wij ervaren’, dat door de in Hoofdstuk 1 (§ 2.7.1) geciteerde Aziatische intellectuelen aan de orde werd gesteld, in hun geval extreem moeilijk te maken is.

determinate in the interdependent particulars that constitute it). Dit is geen ‘eenheid-deel’ kosmologie. In feite bestaat er in deze traditie geen ‘kosmos’ in de zin van een vanuit een enkel punt geordende wereld (*a single-ordered world*) – geen ‘uni’-versum. *Dao* wordt altijd geïnterpreteerd vanuit een bepaald oogpunt, een perspectief van waaruit *dao* zichzelf tot stand brengt (*makes dao determinate for itself*). *Dao* is altijd ‘deze’ wereld of ‘die’ wereld, en nooit ‘de’ wereld. Als zodanig constitueert elk met andere verschijnselen verbonden verschijnsel zijn eigen veld.¹²⁶

Zoals in Hoofdstuk 1 (§ 2.7.1) werd gesignaleerd, hebben meerdere niet-westerse intellectuelen soortgelijke problemen ervaren bij het begrijpen van de ‘evidenties’ die ten grondslag liggen aan een aantal fundamentele concepten van de wetenschappen van de *mens*. Indien wij bereid zijn om Highwaters opmerking, althans voorlopig, te accepteren als de uitdrukking van een dergelijke cultureel bepaald onbegrip, dan hebben wij een allereerste begin in handen van een antwoord op de vraag welke concepten deze ervaring van onbegrip oproepen en waarom dat zo is. Laten wij om dit duidelijk te maken de opmerkingen van Highwater en Ames eens contrasteren met een standaardopvatting over wetenschap zoals wij die bijvoorbeeld aantreffen in de *Dictionary of the History of Ideas*:

In de wetenschap zijn het zoeken naar eenheid en begrijpelijkheid onscheidbaar. Het is *natuurlijk* dat deze zoektocht zich voortzet buiten de grenzen van de afzonderlijke wetenschappen over het gehele wetenschappelijke gebied (cursivering toegevoegd).¹²⁷

Een soortgelijke formulering komen we tegen bij de filosoof Ian Hacking:

Wij geloven vast en zeker dat wetenschap uiteindelijk één zal zijn, *omdat zij de waarheid over de wereld wil formuleren* en er toch maar één wereld is. (Wat een vreemde uitdrukking, alsof we geprobeerd hebben werelden te tellen.) (cursivering toegevoegd)¹²⁸

In § 3.4 hebben wij Max Webers stelling aangehaald dat wetenschappers niet kunnen werken zonder de hoop dat anderen verder zullen komen dan zij. “In principe”, zei Weber, “gaat deze vooruitgang door

tot in het oneindige” om vervolgens de vraag op te werpen welke *zin* – afgezien van een puur praktische – een dergelijke nimmer eindigende zoektocht kan hebben.¹²⁹ Het gaat daarbij niet om de drijfveren van individuele wetenschapsbeoefenaars. Het gaat om de vraag waarom een bepaald *cultuurtype* een dergelijke zoektocht als een waarde-op-zich beschouwt en als geïnstitutionaliseerde activiteit als *vanzelfsprekend* accepteert en bereid is te financieren, *ook* wanneer die wetenschap geen direct bruikbare technische kennis oplevert. De zin waarnaar Weber vraagt is een *culturele* zin, de zin die behoort bij een specifieke cognitieve habitat. Die culturele zin, zegt Ger Groot, “ligt in de overtuiging dat de mensheid door middel van voortgaand onderzoek op het spoor kan komen van een waarheid die onafhankelijk van ons bestaat, absoluut is en uiteindelijk een totale verklaring kan geven van de werkelijkheid als geheel”.

Dat spoort in een aantal opzichten nauwelijks met wat de wetenschapsfilosofie inmiddels over het wetenschapsbedrijf denkt, en misschien ook wel niet met wat wetenschappers daar zelf van vinden. Het gaat ons echter minder om wat er in collegezalen, laboratoria en bibliotheken werkelijk gebeurt, dan om het beeld dat de maatschappij daarvan heeft en waaraan ze haar ideeën over de inslag van haar eigen cultuur ontleent. En dan zien we dat de idee van absolute, onafhankelijke en tijdloze kennis die de werkelijkheid uiteindelijk in één totaalblik zal moeten kunnen doorzien, vrijwel naadloos overeenkomt met de attributen die in de religieuze traditie aan God worden toegeschreven.¹³⁰

Als wij Highwater en Ames mogen geloven dan zijn uitspraken over “de waarheid over de wereld” en “absolute, onafhankelijke en tijdloze kennis die de werkelijkheid uiteindelijk in één totaalblik zal moeten kunnen doorzien” voor Noord-Amerikaanse Indianen en voor Chinezen (in ieder geval voor die uit het klassieke China) niet begrijpelijk zijn, evenmin als zij dat waren voor de achttiende-eeuwse Chinezen. (Laat ‘Noord-Amerikaanse Indianen’ en ‘Chinezen’ hier staan voor diegenen wier ontogenese niet plaatsvond in een monotheïstische cognitieve habitat.) Zij zullen zich wellicht afvragen, hoe het mogelijk is te weten dat het universum een éénheid is wanneer men er zelf onderdeel van uitmaakt en er niet van buitenaf naar kan

kijken? Te meer daar die eenheid niet alleen in het verleden bestond en in het heden voortduurt, maar ook in de zeer verre toekomst zal blijven bestaan. Wanneer men spreekt van een ‘totaalblik’, moet het over een soort kennis gaan die op de een of andere wijze ‘buiten’ de tijd staat en ‘over de tijd heen ziet’, omdat het uitspraken betreft die de gehele geschiedenis van het universum omvatten, van Oerknal tot ‘Eindzuchtje’.ⁱ Maar nog minder begrijpelijk voor deze ‘Indianen’, en voor gevoelige naturen onder hen wellicht zelfs beledigend, is de opmerking dat deze opvatting ‘natuurlijk’ is, in de zin dat de rationaliteit waarover ‘de mens’ van nature beschikt dergelijke ‘evidenties’ voortbrengt, omdat dit de manier is waarop de menselijke rationaliteit ‘nu eenmaal werkt’. Deze opmerking plaatst de betreffende ‘Indianen’ impliciet op één lijn met de achttiende-eeuwse Chinese onwetenden, omdat ook zij in datgene wat volgens de Jezuïetenmissionarissen evident was, niets anders konden horen dan “hoogdravende woorden die hun begrip niet verlichtten”.

4.8 Een tegenwerping en (het begin van) een antwoord

Maar, zo zou een tegenwerping tegen de in de vorige paragraaf ontwikkelde redenering kunnen luiden, betekent dit nu dat wetenschap, omdat zij binnen de context van het monotheïstische cultuurtype is ontstaan, buiten die context niet begrijpelijk zou zijn? Een dergelijke stelling zou in flagrante tegenspraak zijn met de feiten. Wetenschap wordt vanaf eind negentiende eeuw in Azië evenzeer bedreven als in Europa. Mediëvist Brian Tierney heeft een dergelijk argument geformuleerd in het kader van de vraag of het concept ‘mensenrechten’ universeel toepasbaar is.

(Het kan het geval zijn) dat een doctrine eerst geformuleerd wordt in een religieus denkkader – misschien alleen in een dergelijk kader voor het eerst kon worden geformuleerd – waarvan later erkend wordt dat ze op zichzelf waardevol is en op rationele, niet-religieuze gronden verdedigbaar is. De legitimiteit van het proces hangt af van de vraag of

i Verwijzing naar T.S. Elliots gedicht *The hollow men*: “This is how the world ends, not with a bang but a whimper”.

de rationale argumenten die daarvoor aangebracht worden, in feite geldig zijn.¹³¹

Tierneys argument bevat een aantal punten die een nadere analyse de moeite waard maken, omdat de positie die in dit hoofdstuk werd ontwikkeld daardoor duidelijker uit de verf komt.

1. Tegen Tierneys argument kan worden ingebracht dat het circulair is wanneer aannemelijk kan worden gemaakt dat wat hier als 'rationele niet-religieuze gronden' worden beschouwd *in feite* gesecculariseerd-religieuze gronden zijn. Precies dat is wat in dit hoofdstuk werd betoogd. (Zie ook het citaat boven dit hoofdstuk van Michael B. Foster en Hoofdstuk 1, § 1.2.)
2. Maar ook indien Tierneys argument circulair is daar waar het spreekt over de *rechtvaardiging* van een 'doctrine', heeft Tierney gelijk wanneer hij beweert dat 'doctrines' die alleen binnen een bepaald cultuurtype en binnen een bepaalde configuratie van leren konden *ontstaan*, daarom nog niet uitsluitend in die specifieke configuratie kunnen worden *toegepast*. Met Tomasello hebben wij immers betoogd dat een cruciaal verschil tussen de cognitieve ontwikkeling van de mens en die van zijn naaste verwanten de chimpansees en bonobo's het feit is dat mensen hun cognitieve hulpbronnen kunnen samenvoegen (Hoofdstuk 1, § 2.4).
3. Laten wij Tierneys argument over 'doctrines' nu toepassen op wetenschap. Natuurwetenschap kon uitsluitend *ontstaan* binnen een monotheïstisch cultuurtype en een exegetische configuratie van leren, dat is de stelling van deze sectie. Oorspronkelijk gebeurde dit binnen de context van een rationale theologie. Vanaf de achttiende eeuw heeft de natuurwetenschap zich van dit expliciet religieuze kader losgemaakt en heeft zij een eigen dynamiek ontwikkeld, *binnen de dynamiek van de christelijke cultuur*. Zo zagen wij bijvoorbeeld dat die dynamiek een bepaald type creativiteit impliceert, waarvan mensen wier ontogenese zich niet voltrokken heeft binnen die dynamiek, erkennen dat dit type creativiteit niet zo eenvoudig valt aan te leren (Hoofdstuk 1, § 2.7.2).
4. Ter voorkoming van misverstanden zij benadrukt dat onze stelling *niet* is dat het bestaan van een monotheïstisch cultuurtype en een

exegetische configuratie van leren *voldoende* voorwaarden zijn voor het ontstaan van natuurwetenschap; het zijn *noodzakelijke* voorwaarden, die in de thans bestaande literatuur vaak over het hoofd wordt gezien. De vraag waarom in de joodse en christelijke versies van het monotheïstische cultuurtype wel een bloeiende natuurwetenschap ontstond en in de islamitische versie (waar de noodzakelijke voorwaarden voor haar ontstaan immers ook aanwezig zijn) niet, is een *empirisch* probleem.

5. De natuurwetenschap is binnen de joodse en christelijke versies van het monotheïstische cultuurtype een belangrijk instrument geweest in het proces waarin expliciet religieuze vooronderstellingen werden gesecculariseerd, dat wil zeggen: tot onproblematische achtergrondkennis werden getransformeerd. Toen vanaf ongeveer 1870 natuurwetenschap in Japan en vervolgens in andere Aziatische landen werd ‘overgenomen’, werden Aziaten geconfronteerd met het ‘vreemde’ van deze achtergrondkennis, die voor hen *wel* problemen opleverde (denk bijvoorbeeld aan de klacht over het gebrek aan theoretische creativiteit in Azië en het *copycat*-verwijt, besproken in Hoofdstuk 1, § 2.7.2).
6. Hebben wij in het voorliggende hoofdstuk betoogd dat *natuurwetenschap* alleen kon ontstaan binnen de dynamiek van een bepaald cultuurtype, in de volgende hoofdstukken zullen wij beargmenteren dat *dezelfde dynamiek van dit cultuurtype die het ontstaan van natuurwetenschap heeft mogelijk gemaakt, het ontstaan van een succesrijke menswetenschap heeft verhinderd (ondanks het feit dat die menswetenschap buiten het monotheïstische cultuurtype vaak is ‘overgenomen’* (Hoofdstuk 1, § 2.7.1). Het concept ‘mensenrechten’ dat Tierney opvoert als voorbeeld van een begrip dat, ontstaan binnen een bepaald cultuurtype, *universeel* toepasbaar zou zijn, is dat *niet*, zoals wij in Hoofdstuk 6 zullen laten zien als eerste illustratie van onze stelling.

HOOFDSTUK 5

‘VERLICHTING’ EN ‘CONTRAVERLICHTING’ ALS SECULARISATIEBEWEGINGEN

‘Willen we onszelf als historische wezens begrijpen, dan moeten we de onderhuidse continuïteit durven onderkennen die achter een oppervlakkige verschieting van kleur en gestalte zijn blijven doorwerken in de grote transformaties van de afgelopen eeuwen. De belangrijkste daarvan is de dubbele omwenteling die zich ontvouwt rond de begrippen Verlichting en Romantiek. (...) De Verlichting is niet alleen niet goed te begrijpen zonder haar tweelingzus, de Romantiek, maar evenmin zonder een helder zicht op de godsdienstige erfenis die in beide doorwerkt.’

Ger Groot, *Het Krediet van het Credo*, 62–63

1. INLEIDING

1.1 ‘Verlichting’ en ‘Contraverlichting’ⁱ

In de voorgaande hoofdstukken hebben wij de interne en externe dynamiek van het monotheïstische cultuurtype in kaart gebracht. Vervol-

i Wij gebruiken de door Isaiah Berlin in omloop gebrachte term ‘Contraverlichting’ in plaats van ‘Romantiek’ om niet in de val te trappen *de* Romantiek op te vatten als *negativum* van de Verlichting. De Mul (2008) wijst er op dat de jonge romantici geenszins vijandig stonden tegenover de verlichtingsidealen. “De meesten van hen waren enthousiaste aanhangers van de Franse Revolutie die haar wortels in deze

gens concentreerden wij ons op de dynamiek van de christelijke versie van dit cultuurtype, en hebben wij het verband laten zien tussen deze dynamiek en het ontstaan van natuurwetenschap. In de komende hoofdstukken richten wij onze aandacht op de menswetenschappen. Wij willen beargumenteren dat dezelfde dynamiek die het ontstaan van *natuurwetenschappen* mogelijk maakte, het ontstaan van *menswetenschappen* in de weg heeft gestaan, doordat christelijke vooronderstellingen over de mens als ‘evidente’ achtergrondkennis gingen fungeren van het denken over en het onderzoeken van ‘de’ mens. Dit veroorzaakte een blinde vlek die aanzienlijke delen van de empirie systematisch buiten het domein van de menswetenschappen hield en houdt.

In de komende hoofdstukken zullen wij het ontstaan van de menswetenschappen in de context plaatsen van de tweede beweging van de externe dynamiek van (de christelijke versie van) het monotheïsme, *secularisering*. (De eerste beweging is proselitisme.) Wij zullen daarbij de in Hoofdstuk 2 naar voren gebrachte stelling verder uitwerken dat vanaf hun geboorte midden achttiende eeuw de menswetenschappen altijd in tweevoud hebben bestaan, samenhangend met de conflicterende *topoi* van de mens als beelddrager Gods en de mens als scheepsel Gods. Deze conflicterende visies kunnen worden samengevat in de slogan: *man is a part of nature, yet apart from it*. De mens als scheepsel Gods is *part of nature*; hij moet worden verklaard vanuit de krachten waaraan hij onderworpen is. De mens als beelddrager Gods staat *apart from nature*; hij moet worden begrepen vanuit de beslissingen die hij als moreel autonome, individuele persoonlijkheid neemt. Wij zullen onderzoeken op welke wijze beide conflicterende *topoi* opgenomen werden in de secularisering van de christelijke cultuur, en hoe binnen de werkingsfeer van beide *topoi* twee typen menswetenschap ontstonden die zich nog altijd in een situatie van *crab antics* bevinden.

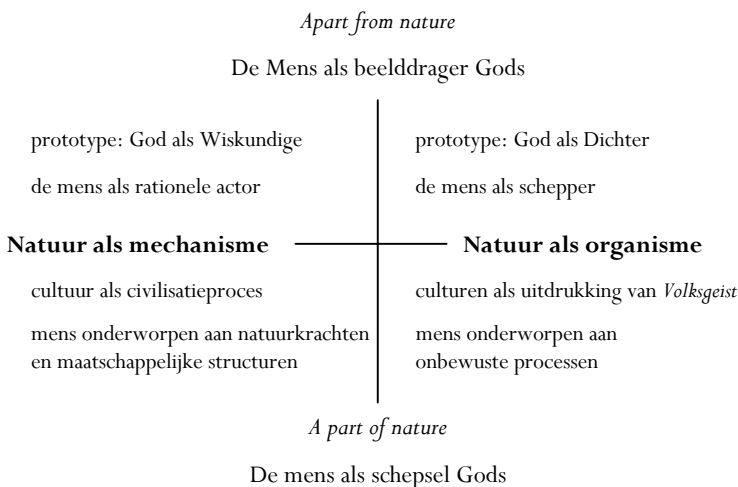
idealen had. De bloedige jacobijnse terreur waarin deze revolutie ontaardde, maakte voor de jonge romantici echter duidelijk dat een verlichte geest nog geen garantie is voor een betere wereld.” Omdat het ons te doen is om elementen uit het Romantische gedachtegoed die zich expliciet tegen bepaalde onderdelen uit het Verlichtingsdenken keerden, maken wij gebruik van de term ‘Contraverlichting’ (zie ook Leezenberg en De Vries 2001: 118).

In Hoofdstuk 2, § 3.3 hebben wij aangekondigd het beeld van de conflicterende *topoi* te zullen nuanceren door de twee aangeduide mensvisies in verband te brengen met twee visies op de natuur. Deze nuance zullen wij nu aanbrengen.

Beginnen wij met ons af te vragen wat het eigenlijk betekent wanneer wij zeggen dat de mens *a part of nature* is, of dat hij *apart from nature* staat? Dat is onder meer afhankelijk van wat we onder ‘natuur’ verstaan. Tot nu toe bespraken wij een opvatting waarin de natuur wordt gezien als een Boek dat door de schepper in wiskundige taal is geschreven. De uitwerking van deze opvatting stond aan de basis van de moderne natuurwetenschap. Naast deze mathematisch-mechanistische natuuropvatting ontwikkelde zich in de zeventiende eeuw echter ook een visie op de natuur die we anachronistisch kunnen aanduiden als ‘biologisch-organisch’.¹ Een dergelijke opvatting treffen wij bijvoorbeeld aan in de politieke theorie van Samuel von Pufendorf (1632-1694), en ook – ondanks diens wens een *mechanistische* theorie te ontwikkelen – bij Hobbes in diens *Leviathan* (1651).² In deze natuuropvatting wordt de nadruk gelegd op een beschrijving van de menselijke passies en driften als basiselementen van de morele en maatschappelijke werkelijkheid en op de natuur als organisch, grillig en spontaan. In de Contraverlichting zou deze visie op de natuur verbonden worden met de opvatting dat de natuur een *gedicht* is dat, in de woorden van Schelling (1775-1854), “in een geheim, wonderbaarlijk handschrift verborgen ligt”.³ De God die *deze* natuur schiep, is geen wiskundige maar een *dichter*.³ Voor het lezen van dit “geheime, wonderbaarlijke handschrift” is een andere leesmethode vereist dan die welke de Verlichte lezers meenden te moeten gebruiken; deze alternatieve leesmethode moet recht doen aan de aard van *deze* boodschap.

i In Hobbes’ *Leviathan* zijn *beide* natuuropvattingen aanwijsbaar. Hobbes, die een tijdlang secretaris was geweest van Francis Bacon, bezocht in 1636 Galilei. In zijn *Leviathan* wilde hij een politieke theorie ontwerpen met behulp van dezelfde strenge methoden waarmee Galilei zijn bewegingswetten had afgeleid (Ball 2004: 13-21). Hobbes’ beschrijvingen blijven echter puur kwalitatief en het beeld van de natuur dat hij schetst is niet dat van een mathematisch georganiseerd mechanisme, maar van een grillige en grimmige jungle.

Het onderscheid tussen beide natuuropvattingen valt *niet* samen met het onderscheid tussen de mens als beelddrager Gods en de mens als schepsel Gods. Wel bestaat er vanuit beide natuuropvattingen een duidelijke voorkeur voor één van deze twee, maar *beide* mensvisies blijven in *beide* natuuropvattingen in verschillende ‘mengverhouding’ invloed uitoefenen. Het assenkruis hieronder kan als illustratie dienen van wat wordt bedoeld.



Om dit assenkruis goed te kunnen lezen moet er naast mensvisie en natuuropvatting een derde variabele worden ingevoerd: de mens als cultuurscheppend *Mangelwesen*. Dit thema, dat in de wijsgerige en culturele antropologie vanaf de achttiende eeuw in vele toonaarden is terug te vinden, laat zich als volgt samenvatten. De mens is als stiefkind van de natuur van nature incompleet. Voor zijn overleving is hij aangewezen op het scheppen van een kunstmatige ‘tweede natuur’ (die wij sedert de achttiende eeuw ‘cultuur’ zijn gaan noemen).ⁱ In

i Het thema van de mens als *Mangelwesen* sluit goed aan bij de christelijke opvatting van de mens als een wezen waaraan na de zondeval iets fundamenteels ontbreekt dat om herstel vraagt. Het Westen is er lange tijd in geslaagd een specifieke versie van dit beeld van de mens als *Mangelwesen* aan de niet-westerse gekoloniseerde vol-

tegenstelling tot ‘het’ dier dat van nature met een zeer specifieke uitrusting is begiftigd waardoor het tot *deze* specifieke diersoort behoort, kan de mens pas zichzelf worden in een dialectische verhouding tot de door hem zelf geschapen kunstmatige tweede natuur, waardoor hij zijn natuurlijke gebrek tracht te herstellen.

Het feit dat de mens *van nature gedwongen is* cultureel te zijn – dat hij het product is van ‘nature *via* nurture’⁴ – is in deze visie dus de kern van wat de mens van het dier onderscheidt. In de formulering van Johann Gottfried Herder (1744-1803):

Omdat ons specifieke karakter zodanig is dat wij bijna zonder instinct worden geboren en alleen door levenslange oefening tot mens gevormd kunnen worden (...) *wordt de geschiedenis van de mensheid noodzakelijk tot één geheel* (...) (cursivering toegevoegd).⁵

De verhouding van de mens tot de door hemzelf geschapen kunstmatige tweede natuur is *dialectisch* om twee redenen.

In de eerste plaats omdat de mens van nature ‘onaf’ is en dus niet ‘vastligt’. Zijn verlangens en mogelijkheden groeien *met* en *door* zijn scheppingen, waardoor hij het herstel van zijn wezenlijke tekort steeds opnieuw als gebrek zal ervaren. De schepper-mens is nooit ‘af’, altijd is hij verwickeld in een *creatio continua* (die je in zijn geval ook een ‘vlucht naar voren’ kan noemen); daarin bestaat zijn glorie en zijn tragiek. Maar – en dat is de tweede reden voor de dialectische aard van de relatie tussen mens en ‘tweede natuur’ – *door* en *in* die vlucht wordt hij in zekere zin *wel* vastgelegd. De kunstmatige tweede natuur krijgt wanneer zij eenmaal tot stand is gebracht immers een zekere autonomie en een eigen dynamiek, die de vlucht naar voren min of meer dwingend bepaalde beperkingen oplegt. Zo ‘dwong’ bijvoorbeeld de uitvinding van de landbouw de mens ertoe zijn nomadische bestaan als jager-verzamelaar op te geven en sedentair te worden. En zo ‘dwong’ de uitvinding van het irrigatiesysteem een gecentraliseerde politieke organisatie af met bijbehorend ambtenarenapparaat en

ken op te dringen, waarbij als maatstaf voor het tekort de mate gold waarin het betreffende volk van het Westen afweek (als heiden, als onwetende, als primitief).

stelsel van belastingheffing. (Hier komt een onverwacht aspect van de dialectiek tussen de mens als beelddrager Gods en de mens als schepsel Gods naar voren: de schepper-mens *creëert* zijn eigen onderwerping. “Zo worden de mensen tenminste door hun eigen scheppingen verbrand en geconsumeerd en niet door de brute natuur, zoals de dieren”, aldus Arnold Gehlen.)⁶

In bovenstaand assenkruis hebben wij aangegeven dat men de schepper-mens op twee verschillende wijzen kan beschouwen, afhankelijk van het antwoord op de vraag *hoe* de mens beelddrager Gods is. Is hij beelddrager van God-de-Wiskundige of van God-de-Dichter? De beelddrager van God-de-Wiskundige is een rationele actor, wiens handelingen en de producten daarvan om een verklaring vragen. De beelddrager van God-de-Dichter is een schepper, wiens handelingen en de producten daarvan om interpretatie vragen.

Wanneer men deze beide mensvisies combineert met de besproken visies op de natuur, ontstaat een kwadrant waarin de ontwikkeling van de menswetenschappen vanaf midden achttiende eeuw kan worden weergegeven. Naarmate men zich aan de kant van de wiskundig-mechanistische natuurpool verder van de beelddrager-pool naar de schepsel-pool beweegt, komt men in een ‘cognitieve ruimte’ waarin de mens steeds verder wordt ingevoegd in de orde der *dingen*, en waarin hij uiteindelijk gereduceerd wordt tot een verzameling processen die in mechanistische termen beschreven kunnen worden.⁷ Zeggen dat de mens *a part of nature is* betekent vanuit deze positie dat de mens onderworpen is aan de natuurkrachten waaraan de gehele natuur gehoorzaamt.

Er werd een soort bewustzijnsmechanica, een wetmatigheid in de verbinding en opeenvolging van ideeën geconstrueerd. Daaruit ontstond een associatiepsychologie, waarbij het bewustzijn voor een soort ruimte doorging waarin de gedachten, affecten en motieven zich als ruimtelijke elementen ten opzichte van elkaar verhielden. Het methodische principe van de mechanica dat in de theorie van de uiterlijke ervaring zijn triomfen vierde, werd op het begrip van de innerlijke processen toegepast.⁸

Uiteenlopende disciplines als, onder meer, de sociologie van Emile Durkheim (1858-1917), de behaviouristische psychologie, de clio-

metrieⁱ, de Franse *histoire quantitative* rond Jean Marczewski, de sociale antropologie van Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) de structuralistische antropologie van Claude Lévi-Strauss en de neuropsychologie kunnen in deze ‘cognitieve ruimte’ worden gesitueerd.

Maar dit schepsel Gods is in staat zich epistemologisch als kennend subject *tegenover* de natuur op te stellen, deze te ‘doorzien’, te begrijpen, te temmen, en haar wetmatigheden voor eigen doeleinden aan te wenden. Vanuit dit gezichtspunt kan men volhouden dat de mens als *a part of nature* daar toch in zekere zin *apart* van staat. De ‘heerlijkheid’ van de mens bestaat er in dit geval uit dat hij zich, in tegenstelling tot ‘het’ dier, van zijn onderworpenheid bewust is en de beperkingen die de natuurwetten hem opleggen kan herscheppen tot *mogelijkheidsscheppende* beperkingen. Wij vinden deze opvatting bijvoorbeeld in de optimistische theorieën van de Verlichtingsdenkers die wij zullen bespreken in Hoofdstuk 6 en in § 2.1 van het voorliggende hoofdstuk.

Naarmate men zich aan de kant van de biologisch-organische natuurpool verder van de beelddrager-pool naar de schepsel-pool beweegt, komt men in een ‘cognitieve ruimte’ waarin de mens steeds verder wordt onderworpen aan krachten die weliswaar uit hemzelf (of uit zijn cultuur) afkomstig zijn, maar waarvan hij geen weet kan hebben omdat zij opdoemen uit de onderbewuste regionen van de geest (of van de *Volksgeist*). Wij vinden deze opvatting, onder meer, in de massapsychologie van Gustave Le Bon (1841-1931), de diepte-psychologie van Sigmund Freud (1856-1939), Alfred Adler (1870-1937) en Carl Gustav Jung (1875-1962) en in vele varianten in de culturele antropologie.

Wij zullen de mathematisch-mechanische natuuropvatting, de hiermee samenhangende visie op de mens, alsook het type menswetenschappen dat binnen deze traditie werd ontwikkeld, aanduiden als ‘Verlicht’. De ‘biologisch-organische’ natuuropvatting, de daarmee samenhangende visie op de mens, en het type menswetenschappen dat

i Cliometrie is de wetenschappelijke discipline die systematisch gebruik maakt van economische theorie en econometrische technieken om de economische geschiedenis te bestuderen.

binnen deze traditie werden ontwikkeld, zullen wij aanduiden als ‘Contraverlicht’. Om misverstanden over ons gebruik van deze zwaarbeladen begrippen te vermijden, lijkt een waarschuwing op zijn plaats.

Het zou van een lachwekkende zelfoverschatting getuigen om van zeer complexe historische verschijnselen als Verlichting en Contraverlichting waarover een bibliotheek aan literatuur bestaat, in twee hoofdstukken een historisch verantwoord overzicht te willen geven. Evenmin als dat in de voorgaande hoofdstukken het geval was, is het echter ook hier niet de bedoeling om een min of meer afgerond geschiedverhaal te schrijven. Andermaal presenteren wij een ‘ingedikte geschiedenis’ waarbij wij de schijnwerper richten op de wijze waarop het Westen de verschillen tussen zichzelf en de Ander heeft beschreven, en op de herformuleringen die deze beschrijvingen in de loop van de achttiende eeuw ondergingen. De woorden ‘Verlichting’ en ‘Contraverlichting’ (die wij vanaf hier zonder aanhalingstekens zullen schrijven) verwijzen daarbij naar twee aspecten van dit proces van herformulering, waarin een verschillende nadruk wordt gelegd op de genoemde twee tegenstrijdige *topoi* in hun relatie met een bepaalde opvatting over de natuur.

In Hoofdstuk 6 zullen wij aan de hand van een uitgewerkt voorbeeld (mensenrechten) beschrijven op welke wijze deze herformulering plaatsvond in de Verlichte traditie. In de hoofdstukken 7 en 8 zullen wij hetzelfde doen voor de traditie van de Contraverlichting. In Sectie 2 van het voorliggende hoofdstuk schetsen wij, als algemene inleiding op de komende drie hoofdstukken, contouren van beide tradities zoals die gestalte krijgen binnen de dynamiek van het christendom en de met die dynamiek verweven exegetische configuratie van leren.

2. CONTOUREN VAN VERLICHTING EN CONTRAVERLICHTING

2.1 Contouren van Verlichting: Newtons van de geest

In het in 1726 verschenen satirische geschrift *Travels into several remote nations of the world. By Lemuel Gulliver, first a surgeon, and then a captain*

of *several ships* – in onze tijd beter bekend als kinderboek onder de naam *Gulliver's Travels* – verhaalt de hoofdpersoon onder meer over zijn verblijf op het eiland Brobdingnag, dat wordt bevolkt door reuzen. Na korte tijd als attractie te zijn uitgebuit door de boer die hem ontdekt had, wordt Gulliver als curiositeit verkocht aan het hof, waar hij lange gesprekken voert over wetenschap en politiek met de erudiete koning van het eiland. Het treft Gulliver dat de inwoners van Brobdingnag uitblinken in wiskunde, maar dat zij deze wetenschap uitsluitend beoefenen met het oog op praktische zaken als verbetering van landbouw en techniek zodat, concludeert hij, “ze bij ons niet erg hoog aangeslagen zou worden”.⁹ Wat hem echter het meest verbaast is dat, gezien hun praktische belangstelling, “deze lieden (...) tot nu toe nooit de *politiek* tot een *wetenschap* hebben gereduceerd, zoals de knapste koppen van Europa hebben gedaan”.¹⁰

Met zijn opmerking over politiek als wetenschap verwijst onze etnograaf-tegen-wil-en-dank naar het gebruik van *social numbers*: demografische gegevens die werden verzameld met het doel regelmatigheiden in menselijke samenlevingen op te sporen om op basis daarvan gefundeerde politieke beslissingen te kunnen nemen. In Gullivers vaderland Groot-Brittannië werd dit onder andere bepleit en gepraktiseerd door John Graunt (1620–1674) pionier van ‘statistiek’ en demografie, en Sir William Petty (1623–1687), pionier van de *political arithmetic* (voorloper van wat later bekend zou staan als ‘politieke economie’).ⁱⁱ Graunt en Petty kunnen hier model staan voor een intellec-

i In 1749 stelde de Duitse filosoof en wetenschapper Gottfried Achenwall de naam ‘Statistik’ voor als aanduiding voor de studie van *social numbers*, omdat deze inzicht gaven in de natuurlijke ‘staat’ van samenlevingen. In 1791 introduceerde de politicus en schrijver over financiële en landbouwkundige onderwerpen John Sinclair de term in Groot-Brittannië in zijn *Statistical Account of Schotland*, een werk dat uiteindelijk 21 delen zou omvatten.

ii William Petty behoorde tot de eerste *Fellows* van de *Royal Society* (opgericht 1660). John Graunt werd korte tijd na de publicatie van zijn *Natural and Political Observations, Made Upon the Bills of Mortality* (1662), op persoonlijke voordracht van de Britse koning Charles II, tot *Fellow* van de *Royal Society* gekozen. Jonathan Swift (1667–1745) zou beide pioniers van de menswetenschap in zijn drie jaar na *Gulliver* gepubliceerde *Modest Proposal* ongenadig parodiëren door, gebruikmakend van statistieken *à la* Graunt en economische redeneringen *à la* Petty, aan te tonen dat de Ieren hun economische

tuele ontwikkeling in het Engeland van na het midden van de zeventiende eeuw, waarin men de ‘leesmethode Bacon/Galilei’, die zo succesvol was toegepast op het Boek der Natuur, ook probeerde toe te passen op menselijke samenlevingen. Empirisch onderzoek van *social numbers* zou kunnen duidelijk maken dat samenlevingen gehoorzamen aan wetten die, zo dacht men, in dezelfde relatie tot die samenlevingen staan als de newtoniaanse mechanica tot de beweging van lichamen.¹¹ Dit onderzoek zou de basis vormen voor wat William Petty *Political Arithmetick* noemde.ⁱ Hem stond een “Newtoniaanse wetenschap van de samenleving” voor ogen, een wetenschap die uitsluitend gebaseerd zou zijn op “Termen van Getal, Gewicht of Maat,” en die uitsluitend oorzaken in overweging zou nemen die “waarneembare Fundering in de Natuur” hebben.¹²

In de loop van de achttiende en in de negentiende eeuw zou het ideaal van een ‘Newtoniaanse wetenschap van de samenleving’ op basis van analyse van kwantitatieve bevolkingsgegevens zeer invloedrijk worden. Een belangrijke rol in deze ontwikkeling speelde de Belgische astronoom Adolphe Quételet (1796–1874), de eerste directeur van de Koninklijke Sterrenwacht van België. Quételet was van mening dat het geen toeval kon zijn dat nu juist *astronomen* een dergelijke rol speelden, omdat in zijn tijd kansrekening en statistiek vooral in de astronomie werden toegepast, om afwijkingfouten in waarnemingen te kunnen schatten. Hij wees er op dat het een *astronoom* was geweest – Edmond Halley (1656–1742), vriend van Newton – die in Groot-Britannië als eerste sterftcijfers had gepubliceerd (1693), en getracht had daar regelmatige patronen in te ontdekken. “De wetten die de mens betreffen en zij die de sociale ontwikkeling beheersen, hebben altijd een speciale aantrekkingskracht op filosofen uitgeoefend”, schreef Quételet in 1840, “en misschien speciaal op hen die hun aandacht hebben gericht op het systeem van het universum.”¹³

problemen het best konden oplossen door jaarlijks honderdduizend kinderen van arme lieden als voedsel te verkopen aan welgestelde Britse burgers (Briggs 2005).

- i Verwijzing naar het boek van William Petty, *Political Arithmetick*, dat postuum werd gepubliceerd in 1690 (Petty overleed in 1687) en door zijn zoon werd aangeboden aan de Britse koning William III.

Gewend om de wetten van de materiële wereld te beschouwen, en getroffen door de bewonderenswaardige harmonie die daar heerst, kunnen zij er niet van worden overtuigd dat vergelijkbare wetten niet zouden heersen in de levende wereld.¹⁴

Quételet stond een *méchanique sociale* voor ogen, die qua doelstelling aansloot bij de door August Comte (1798-1857) gepropageerde *physique sociale*.ⁱ Evenals Quételet was Comte van mening dat “nu de menselijke geest de aardse en hemelse fysica heeft begrepen” er nog maar een enkele wetenschap overblijft “om de empirische wetenschappen te completeren – sociale fysica”.ⁱⁱ Comte, die geboren werd in de chaotische periode tussen de val van Robespierre en de machtsgreep van Napoleon, benadrukte de urgentie van een “theorie (...) die aan alle voorwaarden voldoet om de politiek als een natuurwetenschap te benaderen” om te voorkomen dat “de samenleving ten onder zal gaan”.¹⁵

(D)e menselijke rede zal, na de nodige voorbereidingen, volledig in evenwicht komen, en het positieve denken de rationele structuur verschaffen die het voorheen moest ontberen, zodat de tot dusver gebrekige harmonie tussen filosofie en gezond verstand nu eveneens haar volledige beslag kan krijgen. (...) Want na de grote crisis waar ons moderne denken uit voortkwam, zijn in feite alleen onze morele en sociale vraagstukken buiten het huidige bereik van de positieve wetenschappen gebleven, en leiden zij als enige nog steeds een irrationeel bestaan

- i Quételet grondvestte zijn *méchanique sociale* op de opvatting dat de lichamelijke, morele en esthetische kenmerken van ‘de gemiddelde mens’ (*l’homme moyen*) het *volmaakte midden* vertegenwoordigen. Afwijkingen van het gemiddelde beschouwde hij als *fouten* in de ontwikkeling, volgens het model van een foutencurve (Ball 2005: 77-78).
- ii Deze opmerking moet worden begrepen tegen de achtergrond van Comtes opvatting dat de verschillende wetenschappen zich in de loop van de menselijke geschiedenis in verschillend tempo ontwikkelen vanuit een religieus via een metafysisch tot een wetenschappelijk stadium. Volgens Comte had de wiskunde al in de klassieke oudheid het wetenschappelijke stadium bereikt, voor de diverse natuurwetenschappen was dit het geval in de zeventiende en achttiende eeuw, terwijl de ‘sociale fysica’ – de meest complexe wetenschap – pas in het werk van Comte zelf dit stadium bereikte (De Mul 1993: 139-140).

in een uithoek van het onproductieve theologisch-metafysische denken; om die reden dient de nieuwe filosofie zich, bij wijze van laatste krachtmeting onder andere tot taak te stellen deze problemen eveneens te verheffen tot het positieve niveau waar alle andere basisverschijnselen al in beginsel zijn ondergebracht.¹⁶ⁱ

De Verlichte beoefenaren van de vroege menswetenschap kenmerkten zich door hun geloof in de noodzaak van een ‘Newtoniaanse’ aanpak, doch zij verschilden met elkaar van mening over de vraag hoe deze aanpak methodisch vorm moest krijgen. Moest men uitgaan van gegevens over *collectiviteiten*, zoals Petty, Graunt, Quételet en anderen voorstonden, of moest men uitgaan van *het individu*, zoals Thomas Hobbes – eveneens een voorstander van een op de natuurwetenschap geïnspireerde maatschappijanalyse – had gedaan in zijn *Leviathan*? David Hume, een andere belangrijke wegbereider van de menswetenschap, koos deze laatste weg. (Hoewel benadrukt moet worden dat Hume zich verzette tegen Hobbes’ *mathematische* opvatting van de menswetenschap.)ⁱⁱ

Toen Hume in 1741 zijn essay *That Politics may be reduced to a Science* schreef was het idee van een ‘newtoniaanse’ wetenschap van de politiek al enige tijd zo’n gemeenplaats dat Swift er ruim een decennium

- i Comte deelde echter niet Quételets enthousiasme voor statistische analyse als basis voor een *physique sociale*. Hij betreurde het gebruik van statistiek “in de zuivere wiskunde, waar we bijvoorbeeld kunnen waarnemen hoe men zich dagelijks meer toelegt op de kansrekening, en daarmee stilzwijgend veronderstelt dat bepaalde gebeurtenissen, vooral als de mens er mee gemoeid is, geen enkele reële wetmatigheid vertoont” (*Het positieve denken*, 66).
- ii John Danford (1990) heeft laten zien dat Hume, die in zijn *Treatise* aankondigde de initiator van een “Newtoniaanse menswetenschap” te willen zijn, nadat hij had vastgesteld dat wetenschappelijke kennis niet *a priori*, rationeel gefundeerd kan worden, maar uiteindelijk berust op *geloof* in de betrouwbaarheid van de zintuigen die de natuur ons heeft meegegeven, in zijn latere werken – de *Essays*, de *History of England* en de *Dialogues concerning Natural Religion* – steeds grotere nadruk ging leggen op de *praktische, publieke* rol van de *moral sciences*. Deze moeten zich niet, zoals bij Hobbes wel het geval was, losmaken van het alledaagse leven om vervolgens een methode te ontwikkelen die gebaseerd is op de wiskunde. De *moral sciences* moesten zich juist op dit alledaagse leven richten, dit onderzoeken en aanwijzingen formuleren hoe dit verbeterd kan worden. (Zie verder § 2.4.1.)

eerder satire mee had kunnen bedrijven.ⁱ Anders dan Graunt en Petty zag Hume echter niet de studie van *social numbers*, maar de studie van de menselijke natuur als de weg tot een dergelijke wetenschap. De wetenschap van de mens, schreef hij in het Voorwoord van *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), vormt de enige stevige grondslag voor de andere wetenschappen.ⁱⁱ In het centrum van de aandacht van deze funderende wetenschap dient de menselijke natuur te staan, die systematisch moet worden onderzocht.ⁱⁱⁱ Hiervoor is het noodzakelijk, zegt Hume, de menselijke geest op te vatten als onderdeel van de natuur en de mogelijkheid te accepteren dat de menselijke rede een vermogen is dat wezenlijke overeenkomsten vertoont met de rede die dieren bezitten.¹⁷

Indien echter de menselijke rede een afspiegeling is van de goddelijke Rede, zoals de gangbare christelijke opvatting sedert Augustinus luidde, dan zou het benadrukken van de verwantschap tussen mense-

- i Op een dergelijke mogelijkheid had Newton zelf al gezinspeeld in de *Opticks*: “Indien de natuurwetenschap (*natural Philosophy*) door deze methode te volgen in al zijn onderdelen vervolmaakt zal zijn, zullen ook de grenzen van de menswetenschap worden verlegd (*the bounds of moral philosophy will also be enlarged*)” (Geciteerd in Peter Gay 1970: 164).
- ii *Alle* wetenschappen, zegt Hume, hebben een zekere relatie met de menselijke natuur. Dat geldt ook voor de wiskunde en de natuurkunde, omdat ook zij “lie under cognizance of men and are judged of by their powers and faculties” (*Treatise*, Introduction).
- iii Hume stond hier in de traditie die was ingezet door John Locke (1632-1704), wiens psychologie volgens Voltaire de basis had gelegd voor een serieuze wetenschap van de mens. In de periode voor Locke, schreef Voltaire, was er door theologen, filosofen en literatoren vooral over de mens *gespeculeerd* en zij hadden zich voornamelijk beziggehouden met het schrijven van fictie, van een *roman de l'âme* (Gay 1970: 168). Locke had in zijn invloedrijke *Essay Concerning Human Understanding* (1689) verklaard zich niet te willen bezighouden met speculaties over de aard van de menselijke geest, maar zich te zullen concentreren op wetenschappelijk onderzoek van de werking ervan, om op die wijze te komen tot het vaststellen van de universele kenmerken van *de mens* (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Introduction, § 2). Het werk werd gepubliceerd in 1689, maar de invloed ervan op het continent, waar het cartesianisme geruime tijd dominant bleef, begon pas toe te nemen na de eerste decennia van de achttiende eeuw (Israel 2001: 478-479). Het boek zou de grondslag worden voor de psychologie van de Verlichting (Gay 1970: 177).

lijke en dierlijke rede en het beschrijven van beide in mechanistische termen op zijn best futiel zijn en op zijn ergst neerkomen op blasfemie.¹⁸ Er was Hume dan ook veel gelegen aan de weerlegging van de opvatting dat de mens Gods beelddrager isⁱ en aan het vervangen van deze theologische leerstelling door een antropologie die de mens binnen de Verlichte natuuropvatting plaatst, en die aan de natuurwetenschappen zijn methodologie ontleent.¹⁹ De menselijke geest moet volgens Hume worden verklaard vanuit ‘morele oorzaken’, – te onderscheiden van ‘fysische oorzaken’ zoals klimaatⁱⁱ – dat wil zeggen vanuit “alle omstandigheden die geschikt zijn om als motieven of redenen op de geest in te werken, en die in een bepaalde verzameling zedelijke gedragingen resulteren die voor ons gewoon is”.²⁰

Hoezeer Graunt, Petty en Quételet aan de ene kant en Hume aan de andere kant ook verschilden in hun aanpak, zij hadden hetzelfde doel voor ogen: het toepassen van de natuurwetenschappelijke methode op de studie van mens en samenleving. Een ‘Newton van de menselijke geest’ te zijn, dat was volgens Peter Gay de ambitie van de Verlichtingsdenkers die zich met de mens gingen bezighouden; ‘een slecht Newtoniaan te zijn’ was de meest afwijzende kwalificatie die men hen geven kon.²¹ De term ‘Newtoniaan’ diende daarbij niet als aanduiding van een specifieke methode – bijvoorbeeld het opsporen van regelmatigheden op basis van *social numbers* – maar als verwijzing naar een bepaalde benadering: het werken volgens de ‘leesmethode-Galei/Bacon’ zoals die verder ontwikkeld was door Boyle, Newton en anderen: empirisch, inductief, systematisch.ⁱⁱⁱ

i Zie met name de *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part II, Part XI en Part XII.

ii Hume: Fysische oorzaken (zoals klimaat) hebben geen merkbare invloed (*discernable operation*) op de menselijke geest. Het is een maxime van alle filosofie dat oorzaken die zich niet merkbaar voordoen moeten worden opgevat als niet bestaand (‘Of National Character’, in *Essays Moral, Political, and Literary*, p. 203).

iii Systematisch, maar niet op de wijze waarop veel zeventiende-eeuwse denkers dat begrip opvatten. Was de *esprit de système* van zeventiende eeuwse denkers als Descartes, Leibniz en Spinoza gericht op een systeem dat deductief uit eerste principes of axioma’s werd afgeleid, de *esprit systématique* van de Verlichtingsdenkers uitte zich in methodisch waarnemen, en vervolgens in methodische ordening van die waarnemingen door het denken (Cassirer 1951: 8).

Doch evenmin als de meester zelve begonnen de Verlichte Newtons van de geest met een schone lei. In beide gevallen was die lei beschreven met religieuze ‘evidenties’; iets wat Newton zelf *wel* inzag maar zijn achttiende-eeuwse navolgers over het algemeen niet. Hoezeer deze laatsten echter ook ageerden tegen het christendom, en hoe vaak zij ook beweerden een nieuw, *wetenschappelijk* tijdperk in te luiden, in al hun veranderingsdrift bleven zij onderworpen aan de dynamiek van het christendom en de daarmee verweven exegetische configuratie van leren. Onder hun pen veranderde christelijke heilsgeschiedenis in seculiere beschavingsgeschiedenis, waarbij het niveau van beschaving de mate aangaf waarin men ‘wetende’ is. Dat wil hier zeggen: de mate waarin men heeft geleerd van oorsprong religieuze ‘evidenties’ als onweerlegbare *feiten* over mens en wereld te accepteren, en het woord ‘God’ te vervangen door het woord ‘Natuur’, ‘Rede’ of ‘Geschiedenis’. Een toelichting.

In Hoofdstuk 4, § 4.7 hebben wij gezien dat:

1. in de achttiende eeuw de directe relatie tussen het lezen van Gods Boodschap en de studie van de natuur, zoals men die in de zestiende en zeventiende eeuw legde, geleidelijk op de achtergrond begon te raken en dat natuurwetenschap een bezigheid werd die men bedreef omdat kennis van de natuur een waarde op zichzelf was geworden;
2. tot diep in de negentiende eeuw God veelal op de achtergrond aanwezig bleef als schepper van de orde in het universum;
3. men deze orde hetzij expliciet kon verbinden met het werk van God (Volney), hetzij uit de redenering kon weglaten (Hume);
4. in beide gevallen één element gelijk bleef: de vooronderstelling dat er achter de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid een constante regulerende kracht schuilgaat, en dat de mens tot een *wetende* wordt door te leren zien hoe de zichtbare werkelijkheid deze regulerende kracht uitdrukt;
5. de natuurwetten daarbij niet langer werden gezien als uitdrukkingen van de wil van de goddelijke Wetgever, maar dat de rationeel-theologische uitgangspunten op basis waarvan die wetten oorspronkelijk konden worden ‘gevonden’ inmiddels waren gaan behoren tot de achtergrondkennis van een cultuur.

De stelling die in de komende hoofdstukken zal worden beargumentteerd luidt dat de ontwikkeling van de wetenschappen van de mens zich voltrok zich binnen dezelfde dynamiek van het christendom. Als inleiding op die argumentatie het volgende.

Graunts *social numbers* attendeerden op de wetmatigheid die in het maatschappelijk leven, evenals in de natuur, te ontwaren valt. Graunt zelf stelde niet de vraag waar die wetmatigheid vandaan kwam. Hij opereerde echter binnen een cognitieve habitat waarin het bestaan van een dergelijke orde *verondersteld* kon worden en waarin de vraag naar de *herkomst* van die orde een zinvolle, en reeds beantwoorde vraag was. Johann Peter Süssmilch (1707-1767), hofpredikant van de Pruisische koning Frederik de Grote en grondlegger van de Duitse demografie, is in dit verband van belang. In *Die Göttliche Ordnung in der Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen* (1741; uitgebreide uitgaven in 1761-62 en 1765) presenteerde hij de gevonden regelmaat in demografische gegevens als bewijs dat samenlevingen gehoorzaamden aan wetten die niet door mensen maar door God waren ingesteld. Zo wees volgens hem de jaarlijkse geboorte van ongeveer evenveel jongens als meisjes er op dat God de schepping zo had ingericht dat er voor elk mens een huwelijkspartner bestond.¹ Süssmilchs werk werd invloedrijk in de opkomende demografie in grote delen van Europa. Jacqueline Hecht heeft zeer gedetailleerd laten zien hoe Süssmilchs conceptie van *goddelijke* orde in de tweede helft van de achttiende en de eerste helft negentiende eeuw geleidelijk plaatsmaakte voor *natuurlijke* orde.²² De bijna gelijkheid van mannelijke en vrouwelijke geboorten is niet het product van goddelijke voorzienigheid, schreef de Franse wiskundige en astronoom Pierre-Simon Laplace (1749-1827), maar is het resultaat van een toevalsproces met twee even waarschijnlijke uitkomsten, waarvan de afwijkingen consistent zijn met de normaalverdeling.²³ Kant (1724-1804) spreekt in zijn *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) in dit verband niet van toevalsprocessen, maar van con-

i Het blijft in deze benadering een open vraag welke bedoelingen van God er schuilen achter de regelmatige patronen in misdaad- en zelfmoordcijfers (Ball 2005: 91).

stante natuurwetten (*beständige Naturgesetze*) die in de geschiedenis werkzaam zijn, wetmatigheden die hij ook aanduidt als *Naturabsichte*.ⁱ

Wanneer wij de werking van de vrije wil op grote schaal bekijken, zijn wij wellicht in staat daar een regelmatige beweging in te ontdekken. (...) Wij zullen bekijken of het ons zal lukken een leidraad tot een dergelijke geschiedenis te vinden en zullen het dan aan de natuur overlaten de man voort te brengen die in staat is haar te schrijven. Zo bracht zij een Kepler voort die de excentrische banen van de planeten op een onverwachte wijze aan bepaalde wetten onderwierp, en een Newton die deze wetten uit een algemene natuurlijke oorzaak verklaarde.²⁴

Laten wij na deze schetsmatige aanduiding van contouren van Verlichting de vraag verkennen op welke wijze verschillen tussen Zelf en Ander binnen deze contouren gestalte kregen.

2.2 De Ander in de Verlichtingstraditie

In de herformulering van de tegenstelling tussen christen en heiden (Hoofdstuk 3) tot die tussen wetende en onwetende (Hoofdstuk 4), vond aan de ene kant een psychologisering van die tegenstelling plaats en kreeg deze, aan de andere kant, naast een kwalitatieve ook een kwantitatieve dimensie: men kan in meerdere of mindere mate wetend zijn. Dit laatste gegeven riep de vraag op hoe dit verschil tussen minder en meer verklaard kan worden. Een antwoord dat logisch mogelijk, maar binnen de gegeven culturele context niet aanvaardbaar zou zijn geweest, luidt dat het hier gaat om een *natuurlijk* verschil tussen typen mensen, die elk een verschillend intellectueel potentieel bezitten. Een dergelijk antwoord zou echter ingaan tegen het christelijke Grote Verhaal (God heeft *de mens* naar zijn beeld geschapen en niet verschillende typen mensen in mindere of meerdere mate naar zijn beeld) en dus, per implicatie, ook tegen de gesecculariseerd-Verlichte versie daarvan. De Verlichting richt zich op *de mens* als object van onderzoek en speurt naar diens menselijke natuur. Het

i “Individuele mensen, en zelfs hele volken schenken er weinig aandacht aan dat, terwijl zij hun eigen doeleinden nastreven, zij ongemerkt aan de leiband lopen van een *Naturabsicht* die zij niet kennen” (Kant *Idee*, p. 21-22).

verschil tussen in meerdere of mindere mate wetend moest binnen dit kader worden verklaard.

De christelijk-lineaire heilsgeschiedenis werd – in aanzet door de Verlichtingsintellectuelen en in verder uitgewerkte vorm in de negentiende eeuw – geherformuleerd als een progressieve ontwikkelingsgeschiedenis van *de* mens, geprojecteerd op een historisch continuüm dat is gemodelleerd naar het groeipatroon van het westers individu. De mensheid in haar totaliteit, de menselijke rede en de menselijke samenlevingen werden alle geacht hetzelfde groeipatroon te vertonen als het westers individu in de loop van een mensenleven vertoont.ⁱ Zo zou de rede, zowel die van het individu als die van de mensheid in zijn geheel, zich geleidelijk ontwikkelen vanuit een stadium van mythisch (men noemt dit later ook wel *kinderlijk*) denken tot volwassen denken, waarbij ‘volwassen denken’ – opgevat vanuit de exegetische configuratie van leren – gekarakteriseerd werd als het vermogen tot theoretisch en abstract redeneren. En menselijke samenlevingen zouden vanuit ongedifferentieerde, ‘kinderlijk-primitieve’ verbanden groeien naar complexe, ‘volwassen’ maatschappijen, waarbij vooral de arbeidsdeling geacht werd de basis te leggen voor een toenemende ‘volwassenwording’ (lees: rationalisering).ⁱⁱ

Dit historische continuüm werd in de negentiende eeuw ook wel weergegeven als een ontwikkelingsladder, die de evolutie van menselijke samenlevingsvormen aanschouwelijk moest maken.ⁱⁱⁱ Schema-

i “Een dergelijke koppeling van individuele en collectieve ontwikkeling”, schrijft Jos de Mul (1993: 139, noot 8), “is een veelvoorkomend verschijnsel in negentiende-eeuwse ontwikkelingstheorieën”. Wij zullen in § 2.4 zien dat in de Contraverlichte traditie, die zich afzette tegenover het europacentrische evolutionisme, toch ook het westers individu als referentiepunt wordt genomen bij het denken over culturen.

ii Op de eerste ontwikkeling (die van de groei van de rede van ‘kinderlijk-primitief naar ‘volwassen-ontwikkeld’) werd vooral door Franse Verlichtingsdenkers de nadruk gelegd; op de tweede (de rationalisering van arbeids- en maatschappelijke verhoudingen) door de Schotse.

iii Benadrukt moet worden dat de opvatting van het begrip evolutie waarin de begrippen evolutie en vooruitgang aan elkaar worden gekoppeld – iets wat Stephen J. Gould (1989: 43) aanduidde als “the great conflation” – niet afkomstig is van Charles Darwin (1809-1882), maar van Herbert Spencer (1820-1903). Anders dan Darwin

tisch gezien zag die ontwikkeling er als volgt uit: het hoogst opgeklimmen op de ladder was Europa en naarmate men minder op Europa leek, vertegenwoordigde men een lagere ontwikkelingstrap. Helemaal onderaan de ladder vond men ‘de primitieve samenleving’ – primitief in de zin van oorspronkelijk, minst complex, maar ook in de zin van niet-wetend. Eén van de argumenten waarmee imperialisme en kolonialisme in de negentiende eeuw werden verdedigd, luidde dat het de taak was van de samenlevingen die het hoogst waren opgeklimmen op de ontwikkelingsladder om de achterblijvers vooruit te helpen op de weg der beschaving (een secularisering van de christelijke eis aan de gelovigen om mee te werken aan opheffing van de tijdelijke afstand tussen de in-Christus-geredden en de nog-niet-geredden).ⁱ

Drie punten verdienen hier speciale aandacht:

1. De fundamentele verschillen tussen Zelf en Ander waren in de voorgaande eeuwen gedefinieerd als verschillen waarin de Ander beschreven werd als een variatie van Zelf: de Ander was primair drager van (onjuiste) *opvattingen*. Het is deze getransformeerde Ander die nu in de geschiedenis van ‘de mens’ gaat fungeren als ‘voorouder’ van Zelf. Deze ‘voorouder’ wordt gekenmerkt door een ‘primitieve mentaliteit’, die een beginstadium vertegenwoordigt in de ontwikkeling van ‘de menselijke geest’. (Dit punt wordt verder uitgewerkt in Hoofdstuk 6, § 2.3.)
2. In de voorgaande eeuwen waren verhalen uit de Grieks-Romeinse Oudheid en eigentijdse reisverslagen als illustratie gebruikt van ‘het heidendom’ als uniforme categorie. Geleidelijk begon men in deze uniforme categorie differentiaties aan te brengen op basis van het *type opvattingen* dat men in een samenleving meende aan te treffen.
3. Historisering van de tegenstelling tussen heiden-onwetende en chris-

vatte Spencer evolutie – die hij omschreef als een proces van toenemende complexiteit – op als een ontwikkeling die zich zowel op organisch en anorganisch niveau als op sociaal en cultureel niveau voordoet.

i Alleen het opruimen van kennisblokkades, zoals een aantal *te* optimistische Verlichtingsdenkers hadden gesuggereerd, was daarvoor overigens niet genoeg. Het ging erom politieke, wettelijke en bestuurlijke kaders tot stand te brengen die ontwikkeling – en dat was *meer* dan alleen ontwikkeling van *kennis* – mogelijk maakten.

ten-wetende riep de vraag op hoe contemporaine volken tegelijkertijd eigentijds kunnen zijn *en* vertegenwoordigers van een eerder ontwikkelingsstadium van ‘de mens’? Het voor de hand liggende antwoord is dat de ontwikkeling van de mens niet uniform verloopt, en dat sommige groepen, door welke natuurlijke of historische omstandigheden dan ook, zich sneller ontwikkelen dan andere. De achterblijvers, schreef Adam Ferguson (1723-1813), tonen ons in hun huidige situatie als in een spiegel de kenmerken van onze eigen voorouders.²⁵ Daarmee werd de Ander tot ‘eigentijdse voorouder’ van de huidige westerse mens. Bestudering van dit levende fossiel kan ons iets leren over de menselijke geschiedenis. Men kon de diverse typen opvattingen die men in andere samenlevingen meende aan te treffen, ordenen in een hiërarchie van toenemende mate van ‘weten’ (gemeten in termen van afstand tot de opvattingen die men aantreft aan de top van de beschavingsladder).

Nu was de cirkel rond: de Ander, die eerst beschreven was als variatie van Zelf, toont ons nu wat Zelf eens geweest is, zoals Zelf toont wat Ander eens zal zijn. Het is deze Ander, dit *alter ego* van de Westerling, die een constituerende rol ging spelen in de beginnende wetenschappen van de mens (Hoofdstuk 6). Het aan het eind van Hoofdstuk 3, § 2.3 gegeven schema kan nu als volgt worden aangevuld:

Oudheid	<p style="text-align: center;">christen – <i>paganus</i> ↓ ↓ waar geloof onwaar geloof</p>
Renaissance	herleving van de klassieke heiden door beschikbaar komen van klassieke teksten
Reformatie	herformulering van de antieke tegenstelling christen – heiden als tegenstelling <i>binnen</i> het christendom (ware christen – ketter)

Ontdekkingsreizen	assimilatie van ‘interne heiden’ (ketter, heksen, magiërs) en ‘externe heiden’ (Indianen, etc.) tot Ander
Verlichting	plaatst de tegenstelling Zelf – Ander in een ontwikkelingskader waarin Ander de kindertijd van de mensheid vertegenwoordigt en Zelf de volwassenheid

2.3 Een tussenstap: de historisering van het wereldbeeld

In onze bespreking van de Verlichting zijn wij op een thema gestuit dat ook voor haar tegenhanger, de Contraverlichting, niet onvermeld kan blijven omdat het een intellectuele *Umwertung* betreft die het *gehele* westerse denken vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw kenmerkt: de *historisering* van het wereldbeeld. In deze periode vond een ontwikkeling plaats waarin de geschiedenis – in de woorden van Jos de Mul – tot “de meest fundamentele *metafysische* categorie” zou worden.

Voor de negentiende-eeuwse denkers kan de gehele werkelijkheid, de transcendentale subjectiviteit inbegrepen, slechts ten volle worden verklaard of begrepen, wanneer we haar bezien vanuit haar historische ontwikkeling. In het historisch bewustzijn is geen plaats meer voor welke referentie dan ook naar een buitenhistorische werkelijkheid.²⁶

Een goede illustratie van de wijze waarop deze historisering van het wereldbeeld de beschrijving van Zelf en Ander beïnvloedde, biedt een vergelijking van de beschrijving die Daniel Defoe (1160-1731) in 1719 gaf van Robinsons ontmoeting met de kannibalen (Hoofdstuk 4, § 2.1) met Joseph Conrads beschrijving van Marlows reis naar de binnenlanden van Congo in zijn roman *Heart of Darkness* (1902). Voor Marlow – die door een Europese handelsfirma is aangesteld als commandant van één van hun rivierstoomschepen in Afrika, waarvan de kapitein door inboorlingen is gedood – is die tocht zoiets als een reis terug in de tijd, terug naar het vroegste begin van de mensheid.

Wij drongen steeds dieper door in het hart van de duisternis. (...) We waren zwervers over een prehistorische aarde, over een aarde die deed denken aan een onbekende planeet. (...) Maar plotseling, toen wij

moeizaam een bocht namen, ontwaarden we een glimp van puntige daken van gras, een uitbarsting van kreten, een wirwar van zwarte ledematen, een massa klappende handen, stampende voeten, dansende lichamen. (...) De prehistorische mens vervloekte ons, aanbad ons, verwelkomde ons – wie zou het zeggen? (...) Wij konden het niet begrijpen omdat we te veraf waren en het ons niet konden herinneren, omdat we reisden in de nacht van de eerste eeuwen, van voorbije eeuwen die nauwelijks een spoor hadden achtergelaten – en geen herinneringen. (...) Het was onnaards, en de mensen waren – *Nee zij waren niet onmenselijk. Weet je, dat was het ergste – het vermoeden dat zij niet onmenselijk waren.* (...) Zij krijsten en sprongen (...) maar wat je angst aanjoeg was precies de gedachte van hun menselijkheid – net zoals de jouwe – de gedachte dat zij verre verwanten waren (...) een vaag vermoeden dat er een betekenis in school die jij – jij die zover van de nacht van de eerste eeuwen afstand – kon begrijpen (cursivering toegevoegd).²⁷

Het verschil tussen Robinson en Marlow is opmerkelijk. Robinson en de kannibalen waren tijdgenoten, die elk in een ander deel van de wereld leefden. Robinson had het geluk geboren te zijn in dat deel van de wereld dat Gods boodschap in goede orde ontvangen had; de kannibalen hadden dat geluk niet. Robinsons reis naar zijn Zuid-Amerikaanse eiland was een reis in de geografische ruimte; Marlows reis over de Congo Rivier was daarnaast *ook* een reis in de tijd. In de periode die Daniel Defoe scheidde van Joseph Conrad vond een historisering van het wereldbeeld plaats, waardoor *buiten* Europa *voor* Europa werd en ‘de primitief’ kon worden gezien als ‘eigentijdse voorouder’.²⁸

Een belangrijke intellectuele verandering die met deze historisering samenhang, was die in tijdsbesef. Tot in de achttiende eeuw was de gangbare Europese opvatting over het ontstaan van mens en wereld gebaseerd op berekeningen, uitgevoerd aan de hand van genealogieën die te vinden waren in de eerste boeken van het Oude Testament. De schepping, zo dacht men op grond van deze informatie, had hooguit vijf à zesduizend jaar geleden plaatsgevonden.ⁱ Pas in de acht-

i Het verhaal gaat dat James Ussher (1581-1656), bisschop van het Noord-Ierse Armagh, beweerde precies te kunnen zeggen op welk moment de mens door God

tiende eeuw kwam deze christelijke tijdrekening onder vuur te liggen. “Is het mogelijk voor hen die de natuur begrijpen en een redelijk idee van God hebben dat de materie en de geschapen dingen slechts zesduizend jaar oud zijn?”, vroeg Montesquieu (1689–1755) zich af in zijn *Lettres Persanes* (1721). Deze geleidelijk groeiende twijfel werd gevoed door geologisch bewijsmateriaal. Tot diep in de achttiende eeuw werden geologische fenomenen zoals de onregelmatige vormen van bergen en kustlijnen, kloven en ravijnen of het bestaan van fossielen verklaard als effecten van plotselinge gewelddadige catastrofes, zoals de bijbelse zondvloed. In 1788 echter zette James Hutton (1726–1796) in zijn *Theory of the Earth* uiteen hoe natuurlijke processen van sedimentatie en erosie in de loop van honderdduizenden jaren de aardlagen hadden gevormd, zodat de aarde op zijn minst enkele miljoenen jaren oud moest zijn. Hij concludeerde dat de planeet was geëvolueerd en nog steeds evolueerde.¹ “Wij vinden geen

geschapen was. Volgens hem was dat op 23 oktober 4004 BCE om negen uur 's morgens. Het verhaal moge al dan niet waar zijn; het geeft in ieder geval een goede indruk van het besef dat men in Europa tot in de achttiende eeuw had van de ouderdom van mens en wereld. In de hedendaagse *creation science* (niet te verwarren met *Intelligent Design*), die voornamelijk door christelijke groeperingen in de Verenigde Staten wordt aangehangen, worden nog steeds pogingen ondernomen om aan te tonen dat de in de bijbel gesuggereerde tijdschaal de juiste is.

- i De geleerden die dergelijke opvattingen aanvaardden, verzetten zich echter tegen het idee dat *organisch leven* een evenredig hoge ouderdom had. Ook de vondsten van fossielen brachten hierin geen verandering. Fossiele botten van mammoeten gevonden in Engeland bijvoorbeeld, werden gezien als bewijs dat het Romeinse leger in 43 onder Claudius Engeland was binnengetrokken met behulp van reusachtige olifanten (De Waal Malefijt 1965: 68). Pas tegen het midden van de negentiende eeuw begon men de opvatting dat ook de mens veel ouder moest zijn dan de op de bijbel gebaseerde chronologie suggereerde in bredere kring te accepteren, onder andere door het grote gezag van Charles Lyell (1797–1875), schrijver van *Principles of Geology* (1830) en ‘vader van de geologie’. Onder zijn invloed begon men in brede kring het inzicht te accepteren dat alle kenmerken van het aardoppervlak konden worden verklaard als gevolgen van de werking van fysische, chemische en biologische processen gedurende zeer lange perioden in de ‘geologische tijd’. Dit inzicht vormde de context waarbinnen evolutionaire biologie mogelijk werd, een benadering die diepgaande invloed zou uitoefenen op een deel van de wetenschappen van de mens, die zich in de periode waarvan hier sprake is – de periode van Robinsom tot Marlow – begonnen te ontwikkelen.

spoor van een begin, geen vooruitzicht van een einde.”²⁹ Ruim drie decennia eerder had Immanuel Kant in zijn voor-kritische geschrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) al een mechanistisch model ontwikkeld – bekend als ‘de nevelhypothese’ – over het geleidelijke ontstaan van het zonnestelsel uit een verzameling brokken materie die uitsluitend wisselwerken volgens de wetten van Newton. In dit werk voegde hij niet alleen de dimensie *tijd* toe aan het statische Newtoniaanse wereldbeeld, maar zette hij ook een eerste stap in de richting van het ‘oplossen’ van God *in* de natuur, waarbij uiteindelijk aan de *natuur zelf* de scheppende kracht zou worden toegeschreven die tot dan toe aan God had toebehoord.

Newton had de vraag naar het *ontstaan* van het zonnestelsel en de planeetbewegingen niet voor een wetenschappelijke verklaring vatbaar geacht. Kant probeerde in zijn nevelhypothese het ontstaan van de planeetbewegingen binnen het bereik van een wetenschappelijke verklaring te brengen, doch uiteindelijk zag hij zich gedwongen een beroep op God te doen bij de beantwoording van de vraag waar de oorspronkelijke, de ruimte vullende materie vandaan komt en hoe deze voorzien kan zijn van de kracht om orde uit chaos te scheppen.ⁱ De materie, zegt Kant, is aan bepaalde wetten gebonden, die er voor zorgen dat de natuur ook in zijn chaotische oertoestand zich niet anders dan regelmatig en ordelijk gedragen kan. Deze wetten kunnen alleen van God afkomstig zijn.ⁱⁱ Doch in een cultuur waarin de opvatting dat de natuurverschijnselen en processen uitdrukkingen zijn van een ‘achterliggende’ regulerende kracht onderdeel uitmaakt van de ach-

i Met nadruk zij er op gewezen dat dit een uitspraak van Kant betreft in een van zijn *voor-kritische* geschriften. De ‘kritische’ Kant zou de positie van God terugbrengen tot een ‘regulatief idee’, een ‘postulaat van de praktische rede’.

ii Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Vorrede. Letterlijk staat er: “Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muss. Sie hat keine Freiheit von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muss sie nothwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und *es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann.*”

tergrondkennis, kan de rol van God als bron van die kracht op den duur ingenomen worden door een functioneel equivalent. Deze rol kan bijvoorbeeld worden vervuld door 'de natuur zelf' die, afhankelijk van de gekozen invalshoek 'nu eenmaal wetmatig in elkaar steekt' en zich in mathematische taal beschrijven laat (de Verlichtingsvariant), of die bron is van creativiteit en spontaniteit en wiens 'geheime handschrift' gelezen moet worden als een dichtwerk (de variant van de Contraverlichting). De God die via de Verlichtingsvariant in 'de natuur zelf' opgaat is die van Galileï: God-de-wiskundige. De God die dat via de variant van de Contraverlichting doet, is die van de 'vader van de *Sturm und Drang*', Johann Georg Hamann (1730-1788): God-de-dichter. Zowel God-de-wiskundige als God-de-dichter verdwijnen in de loop van de negentiende eeuw geleidelijk in de natuur. Beiden laten echter hun specifieke sporen na, die de ontwikkelingen na hun officiële verdwijning zullen blijven beïnvloeden.

2.4 Contouren van Contraverlichting: God is een dichter

In Hoofdstuk 4, §1.2 hebben wij gezien dat in de periode van de Wetenschappelijke Revolutie epistemologische vragen met betrekking tot de leesmethode van Gods Woord, die traditioneel tot het terrein van de theologie hadden behoord, geleidelijk uit dat terrein werden losgemaakt. In toenemende mate werden deze vragen *filosofische* vragen, die onafhankelijk van de theologie (maar binnen de beperkingen van de christelijke cognitieve habitat) konden worden beantwoord. In deze filosofische behandeling van epistemologische vragen werd de verhouding tussen boodschap en ontvanger geherformuleerd als de verhouding tussen een tegenover elkaar staand 'neutraal' kenobject en een eveneens 'neutraal' kennend subject. Wij gaven deze ontwikkeling weer in het volgende schema:

**Veranderende verhouding tussen zender, boodschap
en ontvanger tijdens de Wetenschappelijke Revolutie**

Afzender:	God	God	?
Boodschap:	bijbel	bijbel/Boek der Natuur	'neutraal' ken- object
Ontvanger:	mens	mens	'neutraal' ken- nend subject

Het wegvallen van God uit dit schema had consequenties voor zowel de aard van het kenobject als van het kennend subject. De ironie van de geschiedenis wil dat het de conclusies waren die twee iconen van het Verlichtingsdenken – David Hume en Immanuel Kant – verbonden aan dit wegvallen van God als afzender van een boodschap, een belangrijke impuls gaven aan het ontstaan van de Contraverlichting. Daarom is het wenselijk om, voordat wij contouren van de Contraverlichting schetsen, kort uiteen te zetten welke rol deze denkers in het ontstaan van deze beweging hebben gespeeld.

2.4.1 David Hume:

Philosophy finds herself extremely embarrassed

Sceptische opvattingen over het bestaan van de wereld buiten ons konden in de periode van de Wetenschappelijke Revolutie lange tijd worden geblokkeerd door een beroep te doen op het bestaan van een betrouwbare God die zijn schepselen met zijn boodschap nimmer een rad voor ogen zou draaien.³⁰ Dit is wat Descartes en Berkeley (1684-1753), elk op hun eigen wijze, hadden gedaan. Voor David Hume was een dergelijk beroep op God echter niet langer aanvaardbaar.

Een beroep doen op de waarheidsliefde van het opperwezen, om de betrouwbaarheid van onze zintuigen te bewijzen, betekent een wel zeer onverwachte stap. Als zijn waarheidsliefde er in dit verband iets toe doet, dan zouden onze zintuigen geheel onfeilbaar zijn, want hij

kan onmogelijk bedriegen. Om het maar niet te hebben over het feit dat als het bestaan van de wereld buiten ons eenmaal in twijfel wordt getrokken, wij geen argumenten meer zouden kunnen vinden waarmee wij het bestaan van dat wezen zouden kunnen bewijzen.³¹

Indien het Boek der Natuur niet de Boodschap is van God aan de mens, vervalt de wederzijdse legitimatie die Boodschap en Afzender elkaar gaven. Wij kunnen, zegt Hume, uit de eigenschappen van de wereld nimmer het bestaan van God afleiden, evenmin als wij met recht aan ‘dat wezen’ eigenschappen kunnen toeschrijven die de realiteit van de wereld buiten ons kunnen garanderen.³² Maar, benadrukt hij, een dergelijke garantie hebben wij ook niet nodig.

Het lijkt vanzelfsprekend dat mensen door een natuurlijk instinct of een natuurlijke vooronderstelling er toe gebracht wordt vertrouwen te hebben in hun zintuigen en dat zij, zonder enige redenering, of zelfs door het gebruik van de rede, altijd uitgaan van het bestaan van een buiten hen liggend universum dat niet afhankelijk is van hun waarneming maar dat zou bestaan ook al was elk met zintuigen uitgerust wezen afwezig of vernietigd. Het lijkt ook vanzelfsprekend dat, wanneer mensen dit blinde en krachtige natuurinstinct volgen, zij altijd aannemen dat de beelden die de zintuigen leveren van de buiten hen bestaande objecten afkomstig zijn, en nooit de verdenking koesteren dat dit alleen maar voorstellingen van die objecten zijn. Van deze tafel hier, waarvan wij zien dat hij wit is, en die hard aanvoelt, geloven wij dat hij onafhankelijk van onze waarneming bestaat, en zich buiten de geest bevindt die hem waarneemt. Onze aanwezigheid schenkt hem geen bestaan, en onze afwezigheid vernietigt hem niet. Hij behoudt zijn bestaan in alle opzichten, los van de aanwezigheid van intelligente wezens die hem waarnemen of beschouwen.³³

- i In een voetnoot bij § 122 van Sectie XII zegt Hume dat de geschriften van Berkeley de beste lessen in scepticisme vormen die er te vinden zijn bij antieke en moderne auteurs, “Bayle niet uitgezonderd”. Berkeley beweert zijn boek *tegen* sceptici, atheïsten en vrijdenkers te hebben geschreven, maar “al zijn argumenten, hoewel anders bedoeld, zijn in werkelijkheid sceptisch, omdat zij geen antwoord geven en geen overtuiging voortbrengen”. Berkeleys bewering dat zijn sceptische argumenten het bestaan van God *bewijzen* mist doel omdat dit soort argumenten alleen overtuigingskracht hebben voor hen die al in God geloven.

In het dagelijks leven, zo gaat Hume verder, gaan mensen en dieren gewoon hun gang, zonder dat zij zich druk maken over het al of niet bestaan van een wereld buiten hen.¹ Deze alledaagse zekerheid gaat verloren zodra de filosofie zich ermee gaat bemoeien. De filosofie komt echter in een bijzonder genante situatie terecht (*philosophy finds herself extremely embarrassed*) wanneer zij alledaagse, op natuurlijke instincten gebaseerde zekerheden rationeel wil funderen.³⁴ Elke filosofisch geschoolde scepticus zal er altijd in slagen dergelijke rationele fundamenten te ondergraven.³⁵ Als voorbeeld onderzoekt Hume op sceptische wijze één van de sleutelbegrippen van de moderne wetenschap: causaliteit. Er bestaat voor dit begrip geen rationele fundering, zo concludeert hij. Oorzaak-gevolg relaties leggen wij in ons alledaagse leven op basis van een psychologische behoefte; het is een *habit of mind* waarvoor “geen enkele *a priori* redenering” ons een basis kan verschaffen.³⁶ Wanneer wij voor onze op onze menselijke natuur gebaseerde gewoonten toch *a priori* fundamenten gaan formuleren, maken wij het de scepticus wel erg makkelijk. Sceptisis kan zijn nut hebben, maar het moet zijn plaats worden gewezen, zegt Hume in het afsluitende essay van de *Enquiry*. Het moet worden ‘verdund’ met *common sense* en met praktische wijsheid. Een sceptische houding kan van nut zijn daar waar mensen geneigd zijn star aan dogma’s vast te houden.³⁷ Ook kan een dosis sceptisis ons in de wetenschap binnen de perken houden, door ons voor te houden dat wij onze onderzoekingen moeten beperken tot zaken die ons begrip, dat nu eenmaal gekenmerkt wordt door *strange infirmities*, niet te boven gaan.³⁸ Voor het overige moet de scepticus weten dat de Natuur sterker is dan principes. Sceptisis wordt het best weerlegd niet door redeneringen maar door ons handelen en onze dagelijkse bezigheden.³⁹ De scepticus moet

i Mijn lezing van Hume dankt veel aan John Danfords *David Hume and the Problem of Reason. Recovering the Human Sciences* (1990). Volgens Danford bepleit Hume, na in zijn kentheoretische werk de beperktheid van de menselijke rede te hebben vastgesteld, een menswetenschap (*moral philosophy*) die sterk aansluit bij de vereisten van het alledaagse leven. Een dergelijke filosofie, zegt Danford, is te vinden in de werken die Hume schreef na de *Enquiry*: de *Essays*, de *History of England* en de *Dialogues concerning Natural Religion*. In deze werken, die gewoonlijk worden opgevat als oefeningen in *belles lettres*, ziet Danford de kern van Humes rijpe filosofie.

om zichzelf leren lachen en toegeven dat al zijn argumenten uiteindelijk niet *meer* zijn dan vermaak en geen andere functie hebben dan aan mensen, die in de praktijk van het alledaagse leven nu eenmaal moeten handelen, denken en geloven, het grillige karakter van de *condition humaine* voor te houden. Een sceptische filosofie die zich losmaakt van het alledaagse leven, brengt redeneringen voort die misschien op zichzelf genomen wel plausibel zijn, maar die uiteindelijk slechts verwarring opleveren.⁴⁰

2.4.2 Immanuel Kant: *Het schandaal van de filosofie*

Bij Immanuel Kant hadden Humes sceptische overwegingen het beoogde antidogmatische effect. In *Prolegomena* (1783), de verkorte versie van *Kritik der reinen Vernunft* (1781), vertelt Kant dat “de aanwijzing van David Hume” hem uit zijn “dogmatische sluimer” had gewekt – in dit geval de dogmatisch-rationalistische metafysica van Leibniz-Wolff – en zijn “onderzoek in de speculatieve filosofie een heel andere richting gaf”. Maar, voegt Kant daar onmiddellijk aan toe, na mijn ontwaken heb ik geen moment overwogen Hume in zijn *conclusies* te volgen.⁴¹ Kant nam het feit dat wij het bestaan van de dingen buiten ons en de betrekkingen daartussen louter op grond van onze psychologische behoefte aannemen minder flegmatiek op dan Hume. Voor hem betekende dit gegeven “een schandaal voor de filosofie en de menselijke rede in het algemeen”⁴² Hume, zegt Kant, heeft er de aandacht op gevestigd dat oorzaak-gevolg relaties verbindingen zijn die de mens niet uit het Boek der Natuur afleest, maar dat het de mens zelf is die deze verbindingen legt. Hume ziet die verbindingen echter als het product van (in de woorden van Simon Blackburn),

de subjectieve onvermijdelijkheid dat een menselijke aard als de onze, die tot een menselijke geest zoals die van ons leidt, uiteindelijk over de wereld zal denken op de manier waarop wij dat doen. Wij zullen onze reeksen van impressies in objecten veranderen, en de patronen van onze ervaring in causale wetten, maar hoewel dit natuurlijk is en nuttig, heeft het geen basis in de rede. Het is zelfs nog erger. Niet alleen brengt de rede ons denken niet voort, er is ook geen standpunt van

waaruit de rede ons kan verzekeren dat we, door te denken op de manieren waarop wij noodzakelijkerwijs denken, het bij het rechte eind hebben. De natuur kan de manieren waarop we denken al dan niet bekrachtigen, maar we kunnen niets doen om ons er van te verzekeren dat ons denken door haar inderdaad bekrachtigd zal worden.⁴³

De scherpzinnige Hume, zegt Kant in de *Prolegomena*, trok uit zijn onderzoek van de menselijke rede echter een onjuiste en overhaaste conclusie,

(doch) ze was tenminste op onderzoek gebaseerd en dit onderzoek was het voor de grote geesten van zijn tijd beslist waard om de rijen te sluiten teneinde het probleem zoals dat door hem was geformuleerd zo mogelijk gelukkiger op te lossen; dat zou dan spoedig tot een volledige hervorming van de wetenschap hebben geleid. Maar het lot, dat de metafysica van oudsher ongunstig gezin is, wilde dat *Hume* door niemand werd begrepen. Men kan het niet zonder een zekere pijn aanzien hoe zijn tegenstanders (...) zo volkomen de kern van zijn probleem misten. (...) Het was niet de vraag of het begrip oorzaak juist, bruikbaar en voor de gehele kennis van de natuur onmisbaar is, want dat had *Hume* nooit betwijfeld, maar of het door de rede *a priori* wordt gedacht.⁴⁴

In *Kritik der reinen Vernunft* wilde Kant aantonen dat dit laatste, in tegenstelling tot wat Hume “overhaast” had geconcludeerd, *wel* mogelijk is. Met zijn oplossing leverde hij echter naar het oordeel van Simon Blackburn “een afgrijselijk alternatief voor Hume”.⁴⁵ De grondgedachte van dit alternatief – naar Kants eigen voorbeeld vaak ‘Copernicaanse revolutie’ in de kentheorie genoemd – is dat wij de wereld niet kennen omdat ze geordend is, maar dat ze geordend is omdat we haar *alleen zo en niet anders* kunnen kennen.⁴⁶ In zijn *transcendentale* filosofie onderzoekt Kant de verzameling voorwaarden voor dit ‘alleen zo en niet anders’ De twee belangrijkste componenten daarvan zijn de *aanschouwingsvormen* (ruimte en tijd) en de *verstandscategorieën* (kwantiteit, kwaliteit, relatie, modaliteit). Op grond van deze categorieën wordt in de tijdruimtelijke veelheid van zintuiglijke indrukken een synthese voltrokken, waardoor voor ons alles in de ervaringswe-

reld gegeven is.ⁱ Onze kennis van de ervaringswereld (of *fenomenale* wereld) is altijd relatief aan de structuur van ons kenvermogen. Maar Kant trekt hieruit *niet* de conclusie dat de inhoud van onze kennis van onszelf afkomstig zou zijn. Ze is een coproductie van de menselijke geest en de wereld buiten ons (de *noumenale* wereld, de wereld van de *Ding-an-sich*). Wat deze wereld buiten ons zou zijn, kunnen wij logischerwijze niet weten, want zodra we haar proberen te kennen, krijgt het object van dat kennen onmiddellijk de vorm die in de transcendentale voorwaarden van het kennen besloten ligt. Hier ligt de kern van het ‘afgrijselijke’ van Kants alternatief voor Hume. Kant postuleert het *Ding-an-sich* als ‘oorzaak’ van de fenomenen. Weliswaar kan dit *Ding-an-sich* zich nooit als ‘object’ (*Gegenstand*) doen gelden, maar toch moeten wij het bestaan ervan postuleren, omdat wij anders voor de ongerijmdheid komen te staan dat er *Erscheinungen* zijn zonder dat er iets is dat *erscheint*.⁴⁷ Dat wat ‘verschijnt’ is “de totaal onbepaalde gedachte van *Etwas überhaupt*”, “ein Etwas = x” waarover wij geheel niets weten of kunnen weten.⁴⁸ Het probleem is echter dat Kant eerder had beargumenteerd dat de denkcategorieën, zoals de oorzaak-gevolg-relaties, slechts kunnen worden gebruikt om relaties tussen de fenomenen onderling te leggen. Hij zou dus moeten besluiten dat enkel over de fenomenen in oorzakelijke termen kan worden gesproken en niet over het *Ding-an-sich*. Het verstand kan de transcendentale voorwaarden van zijn kennen op het spoor komen, doch niet verder doordringen tot de werkelijkheid zoals die in zichzelf is dan zijn eigen condities toelaten, omdat de wereld per definitie niet

i De synthese van de veelheid van zintuiglijke indrukken noemt Kant *apperceptie*. De zuivere apperceptie is de spontane voorstelling van “het *ik denk* dat al mijn voorstellingen moet kunnen begeleiden” (*Kritiek van de zuivere rede*, B 132). De voorstelling van het *ik denk*, dat alle voorstellingen moet kunnen begeleiden en die in al die voorstellingen dezelfde is, kan zelf niet weer door een voorstelling begeleid worden. De eenheid van die voorstelling noemt Kant *de transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn* (*Kritiek van de zuivere rede* B 134). Doordat ik een menigvuldigheid van gegeven voorstellingen in een bewustzijn kan verbinden, kan ik me de identiteit van het bewustzijn in deze voorstellingen zelf voorstellen. De gedachte dat voorstellingen *mijn* voorstellingen zijn is mogelijk omdat ik ze in een zelfbewustzijn kan verenigen.

anders dan in de vorm van het verstand zelf kan worden verstaan. Wanneer Kant toch over een *Ding-an-sich* gaat spreken en dat als ‘materiaal’ opvat dat uiteindelijk de ‘oorzaak’ is van datgene wat wij met ons kenapparaat omwerken tot de wereld-zoals-die verschijnt, past hij het causaliteitsbegrip toe op een gebied dat aan gene zijde van de waarneembare wereld zou liggen. Op grond van transcendentiaalfilosofische overwegingen is dat een ongeoorloofd gebruik van het causaliteitsbegrip, zoals in Kants eigen tijd al werd opgemerkt door Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), één van de peetvaders van de Contraverlichting.⁴⁹

Duitse voormannen van de Contraverlichting als Jacobi en Hamann verklaarden slechts medelijden te kunnen opbrengen voor filosofen die in alle ernst een rationeel bewijs verlangen voor het feit dat er een materiële wereld buiten hen bestaat. “Om je tijd en je verstand te verknoeien met dit soort zaken is tegelijk belachelijk en bedroevend,” oordeelde Hamann.⁵⁰ Jacobi en Hamann vatten Humes ondermijning van de funderende rol van de rede en zijn nadruk op *faith* op als een onverwachte maar welkome steun uit het vijandelijke kamp voor hun eigen opvatting over de centrale rol van *Glaube* – een onmiddellijk ‘vatten’ dat geen rationele bevestiging behoeft en niet door de rede weerlegd kan worden – als grond van het menselijk kennen. Onze natuurlijke *Glaube* is volgens hen de basis van onze kennis; zij is voorondersteld in alles wat wij voelen en denken. *Glaube* geeft ons de onmiddellijke zekerheid van het bestaan van God, het bestaan van de wereld, de vrijheid van de wil en onze identiteit. “Wij worden geboren in *Glaube*, zoals we in de samenleving worden geboren.”⁵¹ In een brief aan Kant schrijft Hamann: “om een ei te eten of een glas water te drinken heeft de Attische filosoof Hume geloof nodig. (...) Als hij geloof nodig heeft om te eten en drinken, waarom verloochent hij dan zijn eigen principe wanneer het over zaken gaat die hoger zijn dan (...) eten en drinken”?⁵²

Geheel tegen de geest van Humes werk in, identificeren Hamann en Jacobi Humes argument dat *belief* in een werkelijkheid buiten ons en acceptatie daarvan zonder *a priori* demonstratie noodzakelijk is om als mens te kunnen functioneren, met de Paulinische opvatting over geloof dat ons “overtuigt van de waarheid van wat we *niet* (!) zien”

en dat de grondslag legt “voor alles waarop we hopen” (Hebreeën 11: 1).¹ Hamann en Jacobi zien in Hume een bondgenoot tegen wil en dank. “Net zoals de natuur in een gebied waar giftige kruiden groeien ook kruiden laat groeien die tegengif bevatten”, schrijft Hamann in een brief aan zijn vriend J. G. Lindner, “biedt Hume ondanks zichzelf waarheden waarmee zijn sceptische argumenten kunnen worden bestreden”.⁵³

Vanuit deze visie benadert hij ook Humes beroemde argument tegen het bestaan van wonderen, inclusief de ironische passage uit de *Enquiry* waarin Hume het een wonder noemt dat een rationeel mens in het christendom kan geloven.

Over het geheel genomen, kunnen wij concluderen dat de *Christelijke Godsdienst* niet alleen vroeger omgeven werd door wonderen, maar dat zij ook vandaag zonder wonderen niet door een redelijk mens kan worden geloofd. De rede alleen is niet genoeg om ons van haar waarheid te overtuigen. En wie door *Geloof* wordt bewogen haar aan te nemen, is zich bewust van een voortdurend wonder in zijn eigen persoon, dat alle principes van zijn begrip omver gooit, en hem vastbesloten doet geloven in wat volledig tegen de gewoonte en ervaring ingaat.⁵⁴

Dit moge kettters klinken, niettemin is het orthodoxie, zeggen Hamann en Jacobi. In tegenstelling tot wat Verlichtingsdenkers beweren *kan* het geloof niet rationeel worden gefundeerd. Hume heeft gelijk; het geloof *is* een wonder.⁵⁵

Keren wij terug naar het schema dat wij gaven in § 2.4. Wij hebben bewezen dat het wegvallen van God uit dit schema consequenties had voor zowel de aard van het kenobject als van het kennend subject. Ook noemden wij het een ironie van de geschiedenis dat de conclusies die twee iconen van het Verlichtingsdenken – David Hume

i “Hamann”, zegt Berlin (1982: 174), “negeert systematisch alles wat hem in Hume niet bevat en dat is bijna alles wat voor de Schotse filosoof kenmerkend is”. In zijn in 1786 gepubliceerde boek *David Hume über den Glauben, oder Realismus und Idealismus: Ein Gespräch* zwaait Jacobi Hume lof toe als de apostel van het non-rationele geloof (Berlin 1982: 182).

en Immanuel Kant – verbonden aan dit wegvallen van God als afzender van een boodschap, een belangrijke impuls hebben gegeven aan het ontstaan van de Contraverlichting.

Afzender:	God	God	?
Boodschap:	bijbel	bijbel/Boek der Natuur	'neutraal' ken- object
Ontvanger:	mens	mens	'neutraal' ken- nend subject

Bij Hume verdwijnt God als afzender van de boodschap geheel. In Hoofdstuk 4, § 4.7 hebben wij echter gezien dat het 'neutrale' kenobject dat bij hem de plaats van de boodschap inneemt dezelfde kenmerken vertoont als certijds de boodschap. "De regelmatige en constante orde van feiten door middel waarvan God het universum regeert; de orde die zijn wijsheid toont aan de zintuigen en de rede van de mens" (Volney) wordt bij Hume tot "een regelmatige en constante machinerie" die er simpelweg *is*. Het postuleren van een dergelijke machinerie 'achter' de zichtbare wereld is volgens Hume gebaseerd op "*de meest waarschijnlijke, of in ieder geval de meest begrijpelijke filosofie*". Wij hebben beargumenteerd dat deze filosofie de meest waarschijnlijke of begrijpelijke is binnen een cognitieve habitat waarin christelijke vooronderstellingen over de wereld onderdeel zijn geworden van de achtergrondkennis. Doordat voor Hume God als afzender van de boodschap niet langer garant kon staan voor de betrouwbaarheid van de kenvermogens van de ontvangers van die boodschap, was hij genooddaakt op die betrouwbaarheid te *vertrouwen*. Het is op dit punt dat voormannen van de Duitse Contraverlichting als Jacobi en Hamann in Hume een onverwachte bondgenoot zagen in hun strijd tegen de suprematie die de Verlichtingsdenkers toekenden aan de rede.

Kant nam geen genoegen met Humes *natural faith*. Hij wilde geen *vertrouwen* in de juistheid van ons kennen, maar een *bewijs* daarvan.

Vertaald in de termen van ons schema volgt uit zijn bewijs dat wij het Boek der Natuur uitsluitend *in vertaling* kunnen lezen. Het probleem is echter dat wij niet kunnen bewijzen dat hier sprake is van een vertaling van een origineel; het is hooguit redelijk om dat te veronderstellen. Ook kunnen wij, indien er al sprake is van een vertaling, niet oordelen over de juistheid daarvan omdat wij – in tegenstelling tot wat Bacon en Galileï beweerden – geen kennis hebben van de originele taal. Het enige wat wij met zekerheid kunnen doen is ons vertaalapparaat bestuderen en daardoor leren begrijpen waarom wij het Boek alleen zo en niet anders kunnen lezen.ⁱ Maar het Boek *an-sich* blijft voor ons altijd een gesloten boek.

Contraverlichters zagen in deze problemen even zovele aanknopingspunten voor hun kritiek op de Verlichting. Zonder volledig te willen zijn, sommen wij daarvan een aantal op.

- Indien wij geen kennis kunnen hebben van de originele taal, bestaat er ook geen grond voor de stelling dat dit de taal van de wetenschap zou zijn en dat *natuurwetenschap* de rol van soteriologische brug zou moeten vervullen. Waarom zou het Boek niet geschreven kunnen zijn in een taal die uitsluitend verstaan kan worden door middel van menselijke vermogens die buiten de sferen van de door Kant beschreven zuivere en praktische rede liggen: die van het gevoel en de intuïtie. Waarom zou de rol van soteriologische brug niet gespeeld kunnen worden door poëzie (Hamann), kunst (Schelling) of de onmiddellijke religieuze ervaring (Schleiermacher; 1768-1834).
- Indien niet God, maar een enigmatisch *Ding-an-sich* de afzender ('veroorzaker') is van de boodschap, en indien spreken over een *Ding-an-sich* volgens Kants eigen criteria kentheoretisch onrechtmatig is, waarom zouden wij dit onrechtmatige *Ding* dan niet uit onze ontologie schrappen (Fichte; 1762-1814)?
- Waarom zouden wij blijven volhouden dat wij het Boek *in vertaling* lezen? Waarom zouden wij niet aannemen dat het boek 'er

i Voor de Verlichtingsdenker Kant is dit 'vertaalapparaat' universeel. In de 19de en 20ste eeuw zal het worden gehistoriseerd en geculturaliseerd.

gewoon altijd geweest is' en dat het niets anders dan *zichzelf* vertegenwoordigt. Of – stoutmoediger – waarom zouden wij niet tot de slotsom komen dat *wijzelf* de schrijvers van dit Boek zijn?

Deze laatste koene conclusie zou worden getrokken door Johann Gottlieb Fichte, wiens opvattingen over onszelf als schrijvers van het Boek tot de kern van het contraverlicht denken over dit thema zijn gaan behoren.⁵⁶

2.4.3 Van theologie naar egologie

De opvatting dat het Boek der Natuur in wiskundige taal geschreven is, leidde op natuurwetenschappelijk gebied tot grote successen, maar bracht op *ethisch* gebied een ernstig probleem met zich mee. Herinneren wij ons dat de exegetische configuratie van leren voortkwam uit de noodzaak voor de mens om Gods wil te kennen teneinde in deze wereld juist te kunnen handelen (dat wil zeggen: Gods wil te doen). Doordat naast de bijbel ook de natuur werd opgevat als drager van een goddelijke boodschap had de natuurwetenschap zich in de zestiende en zeventiende eeuw kunnen ontwikkelen tot soteriologische brug (Hoofdstuk 4, § 3.4). Toen de natuurwetenschap zich binnen de werkingssfeer van deze *topoi* eenmaal een breed geaccepteerde maatschappelijke positie had kunnen verwerven, kon zij een eigen dynamiek ontwikkelen – *binnen de werkingssfeer van diezelfde topoi*. Toen God als auteur van het Boek der Natuur geleidelijk verdween, bleef het Boek een *wetenschappelijke* rol vervullen die functioneel equivalent is aan de rol die het vroeger in *theologisch* opzicht speelde: het bleef de bron van kennis over de 'bedoelingen' (dat werden nu: de wetmatigheden) 'achter' de wereld en richtsnoer voor ons morele gedrag. De *moral sciences* waarnaar de 'Newtons van de geest' op zoek waren, beoogden dit richtsnoer op te sporen en te formuleren. Het ernstige probleem waarmee zij zich geconfronteerd zagen was hoe de *wiskundige* lezing van de natuur – die samenhangt met een mechanistisch-deterministische natuuropvatting – zich verhoudt tot de menselijke vrijheid, die voor moreel handelen moet worden voorondersteld.

Kant had in *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) geprobeerd dit probleem op te lossen door de menselijke vrijheid *buiten* de causale orde van het natuurgebeuren te plaatsen. In de door ons gehanteerde

terminologie wil dit zeggen dat wij bij Kant de twee tegenstrijdige *topoi* van de mens als beelddrager Gods en als schepsel Gods terugvinden in de stelling dat de mens burger is van twee werelden. Als *part of nature* is hij onderworpen aan het causaal-gesloten systeem van de fenomenale wereld (het Rijk der Noodzakelijkheid); als wezen *apart from nature* is hij burger van het bovenzinnelijke, boven tijd en ruimte verheven Rijk der Vrijheid. Het bestaan van het Rijk der Vrijheid is bij de kritische Kant nog geborgd in God, zij het dat God hier de status krijgt van ‘regulatief idee’. De deugd dient omwille van zichzelf te worden nagestreefd, niet met het oog op enige aardse beloning of het bereiken van aards geluk. Sterker: deugdzaam handelen maakt de mens vaak *ongelukkig* omdat hij zich gedwongen ziet tegen zijn natuurlijke neigingen in te gaan. Door consequent deugdzaam te handelen kan de mens volkomen geluk *waardig* worden, maar een dergelijk geluk is voor de tweeslachtige mens *op aarde* onbereikbaar. Daarom is het volgens Kant een redelijk postulaat van de praktische rede dat de mens een onsterfelijke ziel heeft en dat er een God bestaat, zodat uiteindelijk het volkomen geluk bereikbaar zal worden voor hen die dit waardig zijn gebleken.

Voor Kant is zedelijk handelen praktische godserkenning. Wie consequent zedelijk handelt geeft *door zijn handelen* te kennen dat hij in God gelooft, ook al kan hij voor dit geloof geen *redelijke* argumenten aanvoeren.⁵⁷ Fichte gaat een stap verder. Voor hem is God niet het bijzondere wezen ‘achter’ de morele wet, maar *is* God de morele wereldordening.

Die levende en werkzame morele ordening is zelf God; wij hebben geen andere God nodig en kunnen zo’n andere God ook niet vatten. Er bestaat in de rede geen grond om buiten die morele wereldordening te treden en (...) een bijzonder wezen als oorzaak daarvan aan te nemen. Het natuurlijke verstand (*der ursprüngliche Verstand*) trekt een dergelijke conclusie zeker niet en kent zo’n wezen niet. Alleen een filosofie die zichzelf verkeerd begrijpt schept zo’n wezen.⁵⁸

Volkomen geluk is volgens Fichte niets anders dan de toestand van voldoening na gedane plicht; het redelijk streven naar volmaaktheid in de zin van de zedelijke wet *is* volkomen geluk.⁵⁹

Ook hier zien wij het verdwijnen van de afzender van de boodschap *in* de boodschap, op een moment dat de *inhoud* van die boodschap opgenomen is in de achtergrondkennis van een cultuur. De boodschap diende oorspronkelijk om de mens kennis te laten nemen van de wil van God als basis van zijn handelen. Wij hebben in Hoofdstuk 4 gezien dat in de ontwikkeling van de natuurwetenschap de wil van God geleidelijk oploste in de wetten waaraan de natuur onderworpen is. Bij Kant en Fichte zien wij nu de wil van God oplossen in de praktische rede. Is het bij Kant nog redelijk om te veronderstellen dat er een transcendente God bestaat ‘boven’ of ‘buiten’ de praktische rede, bij Fichte wordt dat een onredelijke veronderstelling. Fichte schrapte Kants *Ding-an-sich* uit de ontologie en stelt dat de fenomenale wereld de enige wereld is, en dat deze wereld door het Ik – onbewust – wordt voortgebracht.¹ Fichte legde er de nadruk op dat onder dit Ik *niet* het empirische, uniek-individuele ik moet worden verstaan, maar “een ‘ikheid’ die als actieve kracht van zelfgewaarwording nog onder elk individueel ik-gevoel pulseert”⁶⁰

Dit Fichteaanse Ik is onmiskkenbaar beelddrager Gods: het is auto-noom, actief en creatief; het schept zichzelf, evenals de natuur en de kosmos (door Fichte aangeduid als ‘niet-Ik’). Er is niets wat buiten de reikwijdte van dit Ik valt. Safranski benadrukt dat Fichte met deze benadering geen psychologie wil bedrijven, maar dat hij “het zijn *ego-logisch* ter sprake wil brengen”, dat wil zeggen dat hij de dynamiek van geschiedenis en natuur wil begrijpen door hun totaliteit ik-achtig voor te stellen.⁶¹ De kracht die natuur en geschiedenis beweegt, zegt Safranski, is voor Fichte van dezelfde aard als wij ze in het activisme en de spontaniteit van ons ik ervaren.⁶²

Ondanks Fichtes nadruk op het feit dat hij met zijn Ik *niet* het em-

i Fichte destilleert uit Kants uitspraak over “het ‘ik denk’ dat al mijn voorstellingen moet begeleiden” (*Kritik van de zuivere rede*, B 132) het begrip van een almachtig ik dat zichzelf en de wereld als product van zijn *Tathandlung* ‘stelt’. Fichte bekritiseert Kant omdat deze van het ‘ik denk’ als een *gegeven* zou zijn uitgegaan, terwijl volgens Fichte het ‘ik’ iets is wat wij pas in het denken voortbrengen en dat tegelijkertijd de voortbrengende kracht is van de onvoorstelbare ‘ikheid’ in onszelf (Safranski 2005: 407).

pirische ik (dat wil zeggen: datgene waarnaar wij in het alledaagse leven verwijzen wanneer wij 'ik' zeggen) op het oog had, vonden schrijvers, beeldende kunstenaars en componisten vanaf begin negentiende eeuw in Fichtes geschriften een rechtvaardiging voor het belang dat zij in hun eigen ego stelden. "Wat Rousseau en Werther tot een modieus thema hadden gemaakt bouwde Fichte uit tot iets respectabels, zelfs nobels".⁶³ Safranski:

Fichte had dit 'ik' met veel tamtam op de top van de filosofische Olympus neergezet, daar stond hij nu als een figuur van Caspar David Friedrich, met de wereld uitgespreid aan zijn voeten (...). Door Fichte kreeg het woord 'ik' een enorme inhoud (...). De gepopulariseerde Fichte werd de kroongetuige voor de geest van het subjectivisme en de grenzeloze maakbaarheid.⁶⁴

Wij vinden dit thema pregnant uitgedrukt in het zogenoemde *Oudste systeemprogramma* (1796/97), een coproductie waarin de jonge Hegel (1770-1831), Hölderlin (1770-1843) en Schelling – die op dat moment theologie studeerden aan het *Tübinger Stift*, waar zij ook kamergenoten waren – de contouren wilden schetsen van een nieuwe mythologie, die de kern zou moeten vormen van een nieuwe maatschappijvormende idee.ⁱ Wat moest de bron zijn van zo'n nieuwe mythologie?

De eerste idee is natuurlijk de voorstelling *van mij zelf* als een absoluut vrij wezen. Met het vrije, zelfbewuste wezen verschijnt tegelijk een hele *wereld* – vanuit het niets –; de enige ware en denkbare *schepping vanuit het niets*.⁶⁵

Duidelijker kan het niet gezegd worden: het *absoluut* vrije zelfbewuste wezen dat een hele wereld schept *vanuit het niets* is beelddrager Gods: het heeft eigenschappen die in het christendom meer dan anderhalf millennium lang aan God-de-Schepper waren toegeschreven.

i Nietzsche in *De Antichrist* (aforisme 10): "Onder Duitsers begrijpen ze me meteen als ik zeg dat de filosofie bedorven is door theologenbloed. De protestantse dominee is de grootvader van de Duitse filosofie. (...) Je hoeft de woorden 'Tübinger Stift' maar uit te spreken en je begrijpt *wat* de Duitse filosofie eigenlijk is – een achterbakse theologie..."

Benadrukt moet worden dat deze accentuering van het creatieve Ik niet beperkt bleef tot de romantische cultus van het genie, maar een veel bredere uitstraling had. Hier is vooral de opvatting van belang over de *uniciteit* van elk individu, dat in het verschil met andere unieke individuen zijn eigenheid toont.⁶⁶ In de negentiende eeuw zal men ook culturen ‘egologisch’ gaan opvatten naar het model van ‘unieke individuen’, die autonoom een unieke *Volksgeist* (culturele identiteit) scheppen, en deze benadering zal, zoals wij in Hoofdstuk 7 zullen zien, grote consequenties hebben voor de beschrijvingen van Zelf en Ander in de ontluikende wetenschappen van de mens.

3. DE KOMENDE HOOFDSTUKKEN

Hiermee hebben wij een schets gegeven van de contouren van Verlichting en Contraverlichting. Het is binnen deze contouren dat de menswetenschappen gestalte kregen. Wij zullen in de komende twee hoofdstukken Verlichting en Contraverlichting beschrijven als *secularisatiebewegingen*, waarin van oorsprong christelijke ‘evidenties’ gingen behoren tot de achtergrondkennis van het denken over en het onderzoeken van ‘de’ mens. Dit veroorzaakte een blinde vlek die aanzienlijke delen van de empirie systematisch buiten het domein van de menswetenschappen hield en houdt. In de komende drie hoofdstukken zullen wij deze stelling uitvoerig beargumenteren en illustreren.

HOOFDSTUK 6

ECCE HOMO SAPIENS: VERLICHTING ALS SECULARISATIEBEWEGING

‘De achterliggende vooronderstellingen van het achttiende-eeuwse denken waren (...) wezenlijk dezelfde als die van de dertiende eeuw. (...) De *Philosophes* ontmantelden de Hemelse Stad van Augustinus om hem weer op te trekken uit meer eigentijdse materialen.’

Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, 31

1. INLEIDING

1. De opbouw van dit hoofdstuk

In dit hoofdstuk zullen wij de in Hoofdstuk 5 geschetste contouren van de Verlichting als secularisatiebeweging op een aantal punten wat nader invullen om een duidelijker beeld te krijgen van de wijze waarop de Ander in de Verlichting werd getransformeerd tot een vroege verschijningsvorm van *de mens* zoals de menswetenschappen hem gingen beschrijven. Wij zullen daarbij wat dieper ingaan op de psychologie van John Locke, die in de ontwikkeling van de achttiende-eeuwse wetenschappen van de mens een centrale plaats innam. Wij vragen ons af welke theologische en ethische problemen voortkwamen uit Lockes verwerping van de aanwezigheid van aangeboren

ideeën in de menselijke geest, en wij zullen zien op welke wijze aangeboren ideeën, die Locke (in de woorden van Carl Becker) “zo hoffelijk de deur had gewezen”, door sommige van zijn achttiende-eeuwse navolgers “via het keukenraam weer stiekem werden binnengebracht”.¹

De ‘mens-van-de-menswetenschappen’, zo zal in dit hoofdstuk duidelijk worden, beschikt over wat bij nader toezien gesecculariseerde versies blijken te zijn van eigenschappen die hem in de christelijke cognitieve habitat als beelddrager Gods worden toegeschreven, *pace* de Verlichtingsintellectuelen die in de waan verkeerden zich bevrijd te hebben van religieuze invloeden.² De christelijke cognitieve habitat verliest zijn herkenbaar christelijke kenmerken *in precies die mate* waarin deze zich in een gesecculariseerde gestalte opnieuw gaan manifesteren, en van oorsprong religieuze zekerheden hun plaats hebben ingenomen in de verzameling achtergrondkennis van die habitat.

Zo wordt de christelijke opvatting dat de mens door God is geschapen, gesecculariseerd tot de vooronderstelling dat er zoiets bestaat als *de mens*, en dat dit wezen een specifieke ‘menselijke natuur’ heeft die door de wetenschap van de mens moet worden beschreven en verklaard. Let wel: er is niets verkeerd aan de stelling dat er zoiets bestaat als ‘de mens’, evenmin als er iets verkeerd is aan de stelling dat er zoiets bestaat als ‘het knaagdier’. Ook is er niets verkeerd aan de stelling dat de mens (evenals het knaagdier) door de wetenschap kan worden beschreven en verklaard. Er is echter wel iets verkeerd aan de wijze waarop het wezen van ‘de mens’ *a priori* werd bepaald op gronden die uiteindelijk religieus van aard zijn. ‘De mens’ werd opgevat als beelddrager van God of als schepsel Gods, en zijn natuur werd door dat gegeven bepaald geacht. De ontluikende wetenschappen van de mens werden op deze wijze opgesloten binnen de werkingsfeer van de *topoi* van de christelijke cognitieve habitat, met de gevolgen die wij in de komende hoofdstukken zullen onderzoeken.

Dit hoofdstuk wordt afgesloten met de uitwerking van een voorbeeld dat een zekere actualiteitswaarde heeft: de opvatting dat uit het wezen van de mens kan worden afgeleid dat hij *onvervreembare* rechten heeft. Dit idee is ontstaan binnen de christelijke cognitieve habitat en blijkt alleen binnen die habitat gefundeerd te kunnen worden. Het idee dat mensen deze morele rechten *van nature* hebben, veronderstelt

dat een aantal christelijke opvattingen over de mens als onproblematische achtergrondkennis worden ‘meegedacht’. Het is de aan de monotheïstische Universaliteitsclaim ontleende aanspraak dat rechtvaardige samenlevingen *uitsluitend* gegarandeerd kunnen worden op basis van het principe van ‘onvervreembare mensenrechten’ die op weerstanden stuit bij mensen uit niet-monotheïstische cultuurtypen. Dit is een gegeven dat in onze ‘geglobaliseerde’ wereld, waarin het Westen zijn definities van mens en wereld niet langer eenzijdig als de enig juiste kan opleggen, en landen als China en India in toenemende mate de internationale agenda gaan beïnvloeden, een steeds grotere handicap zal blijken te zijn voor onze pogingen om met ‘hen’ tot werkbare afspraken te komen.

2. DE TRANSFORMATIE VAN GOD: VAN LICHT NAAR SCHADUW

2.1 Vergelijkende etnografie

In de periode waarin over een steeds groter deel van de wereld een netwerk gespannen werd van koloniale en handelsbetrekkingen met Europa als centrum, vond als onderdeel van dat proces een exponentiële groei plaats van beschrijvingen van alle volken die *nolens volens* in dit netwerk werden opgenomen. Net als in de voorgaande eeuwen gaat het hier vrijwel uitsluitend om Europese beschrijvingen van niet-Europese volken. Indien er al sporadische niet-Europese beschrijvingen van contacten met Europeanen bestonden, dan speelden die geen rol van betekenis in de intellectuele debatten binnen Europa, en ook niet in de begripvorming in de beginnende wetenschappen van de mens. Het was in Europa, die steeds dikker en machtiger wordende spin in het groeiende mondiale web, dat niet alleen de materiële rijkdommen van de wereld zich ophoopten, doch ook de beschrijvingen die de basis gingen vormen voor wat wetenschappelijke kennis van de mens zou gaan heten³:

Verhalen, Beschrijvingen, Verslagen, Bundels, Verzamelingen, Bibliotheken en Opstellen over en van rariteiten. De mensen die hun huis

niet uitkomen, die de grote meren van Amerika noch de tuinen van Malabar noch de Chinese pagodes zullen leren kennen, zullen lezen wat de anderen hebben verteld. De Heren van de Buitenlandse Missies, de kapucijnen, de franciscanen, de observanten, de jezuiten verhalen van de bekeringen van de ongelovigen. Degenen die in Tunis, Algiers of Marokko gevangen hebben gezeten, verhalen hoe zij omwille van hun geloof zijn vervolgd. De geneesheren van de Compagnieën verhalen van hun waarnemingen. De zeevaarders (...) verhalen in gloedvolle bewoordingen van hun reis om de wereld. (...) Het zijn allemaal bijdragen die het bewustzijn van de mensen in beroering brengen en tegen het eind van de (zeventiende) eeuw zien wij dat het volop in beweging is.⁴

Naast nieuwe verslagen uit gebieden die in voorgaande eeuwen ook al uitvoerig werden beschreven, gingen in deze periode verhalen over Noord-Amerikaanse Indianen en over bewoners van de paradijselijke eilanden in de Stille Zuidzee een belangrijke rol spelen. Ook voor deze beschrijvingen geldt dat *intra-Europese* verschillen en geschillen het model leverden voor wat door Europeanen als verschillen tussen zichzelf en deze nieuwkomers in de Europese geschiedenis kon worden waargenomen.

In Hoofdstuk 3 hebben wij gezien hoe in de zestiende eeuw de antieke tegenstelling tussen christen en *paganus* werd gereproduceerd *binnen* het christendom, en ingezet werd als wapen in de strijd om de enige ware religie. Traditionele praktijken van de oude Grieken en Romeinen en van eigentijdse niet-Europese volken werden daarbij als illustratie van elkaar gebruikt. Deze benadering werd eind zeventiende, begin achttiende eeuw ook toegepast in beschrijvingen van de Noord-Amerikaanse Indianen. “Op de schouders van de Indianen in *Nouvelle France* zie ik de koppen van Julius Caesar, Pompeius, Augustus en andere Romeinen”, schreef pater Paul Lejeune (1592-1664), de eerste overste van de Jezuïetenmissionarissen in Nieuw-Frankrijk (het huidige West-Canada).⁵ Door de hernieuwde belangstelling voor traditionele praktijken uit de Grieks-Romeinse Oudheid, de gestaag aanzwellende stroom van beschrijvingen van eigentijdse vreemde volken en vooral ook door de verwetenschappelijking van historische technieken, ontwikkelde zich het begin van wat met enige overdrij-

ving een ‘vergelijkende etnografie’ kan worden genoemd, die zich in een grote populariteit mocht verheugen. Als eerste mijlpaal kan hier gelden *Moeurs des sauvages Amériquains comparées aux moeurs des premiers temps* (1724) van de Jezuïet Joseph-François Lafitau (1681-1746), een tweedelig werk, dat tot in onze tijd geprezen wordt ‘om zijn buitengewone grondigheid’. Lafitau had als missionaris gewerkt onder de Noord-Amerikaanse Indianen, in het bijzonder onder de Irokezen, en om een beter inzicht te krijgen in hun gewoonten vergeleek hij deze met die van de oude Grieken en Hebreëen.

De door Lafitau en vele anderen aangedragen voorbeelden vonden hun weg naar de salontafels van een gretig en groeiend geletterd publiek, en naar de argumentatie van filosofen, theologen en de beoefenaars van de vroege wetenschappen van de mens. Zo voedden zij discussies waarin traditionele christelijke zekerheden werden uitgehouden en afgebroken, en schiepen zij een intellectuele sfeer waarin relativisme, scepsis en twijfel om zich heen konden grijpen. “Sommige mensen”, schreef Jean de La Bruyère (1645-1696) verontrust, “raken door lange reizen volledig gecorrumpeerd en verliezen het beetje religie dat hen nog restte. Iedere dag weer zien zij nieuwe vormen van eredienst, andere gewoonten, verschillende ceremonieën. Zij zijn als mensen die een winkel binnengaan, maar door alles wat zij daar aantreffen zo in verwarring raken dat zij uiteindelijk niets kopen”.ⁱ De passage is te vinden in hoofdstuk 16 van het succesrijke boek waarin de katholieke La Bruyère een moralistisch commentaar geeft op zijn tijd.⁶ Het zestiende en laatste hoofdstuk draagt als titel *Des Esprits Forts* (Over de Vrijdenkers) en heeft als doel het atheïsme dat in deze periode – in geschriften waarvan auteurs en uitgevers zich over het algemeen angstvallig niet bekend maakten – de kop begon op te steken met kracht van argumenten te weerleggen. “Zijn vrijdenkers zich eigenlijk wel bewust van de ironie waarmee zij *esprits forts* worden genoemd?”, vraagt La Bruyère zich aan het begin van het hoofdstuk af. “Want welke zwakheid kan groter zijn dan niet te weten wat de bron

i Jean de La Bruyère, *Les Caractères de Théophraste, traduits du Grec; avec Les Caractères ou les moeurs de ce siècle*. Het boek verscheen in 1688 en werd daarna voortdurend herzien en aangevuld tot aan de negende editie in 1696.

is van het bestaan, het leven, de kennis en wat het einde van dat alles is?”⁷ Ook de vrijdenkers, zo laat zijn argument zich parafraseren, zijn onwetenden, zwakken van geest, niet in staat om in te zien wat ieder weldenkend mens toch behoort te weten. Niet in staat om te accepteren wat het christelijke Grote Verhaal de mensheid leert.

La Bruyère signaleerde in zijn tirade tegen de vrijdenkers een in zijn tijd reëel geworden probleem. Onder andere door de aanzwellende stroom reisverhalen uit alle delen van de wereld begon duidelijk te worden dat wat in de tijd van Columbus nog onvoorstelbaar was – de mogelijkheid dat de bezochte volken geen religie of besef van het goddelijke hadden – werkelijkheid leek te zijn. “Wat zult u mij antwoorden”, riep La Bruyère sceptische tijdgenoot Pierre Bayle retorisch uit in zijn Voorwoord bij de uitgave van het *Journal du Voyage du chevalier Chardin en Perse* (1686), “als ik ter bestrijding van uw standpunt de atheïstische volken noem waarvan Straboⁱ spreekt en de volken die de moderne reizigers in Afrika en Amerika hebben ontdekt?”⁸ De kwestie bleef nog geruime tijd omstreden, zo ook de wetenschappelijke status van de bewuste reisverslagen. Vier decennia na Bayles uitroep schreef Giambattista Vico (1688-1744) in zijn *Principi di Scienza Nuova* (1725) dat de moderne auteurs die beweren dat de volken van Brazilië, Zuid-Afrika en andere volken van de Nieuwe Wereld geen kennis hebben van God, verhaaltjes vertellen om de verkoop van hun boeken te stimuleren.⁹ Ook Samuel Johnson (1709-1784) schreef in het Voorwoord (1735) tot zijn vertaling van pater Jerome Lobo’s *Voyage Historique d’Abissinie* met waardering over deze Jezuïet en reiziger, omdat deze weigerde zijn lezers romantische onzin te serveren en in plaats daarvan binnen de grenzen van het waarschijnlijke bleef. “Bij hem vinden wij geen Hottentotten zonder religie, politieke organisatie of duidelijke taal.”¹⁰ Maar de polemiek over het bestaan van volkeren zonder godsdienst was op dat moment al een achterhoedegevecht. Op enig moment in de achttiende eeuw viel niet langer te ontkennen dat er dergelijke samenlevingen bestonden. Het probleem werd nu welke gevolgtrekkingen aan die vaststelling moesten worden verbonden.

i Strabo (ca. 63 BCE- ca. 24.): Grieks historicus, geograaf en filosoof.

In de vroege ‘vergelijkende etnografieën’ werden de argumenten weliswaar genuanceerder en etnografisch nauwkeuriger dan in de zestiende-eeuwse reisverhalen het geval was, maar zij bleven onderworpen aan dezelfde beperkingen. Het werk van Lafitau kan hier opnieuw als voorbeeld dienen.

Evenals de andere Jezuïetenmissionarissen in *Nouvelle France* be-dreef Lafitau zijn vergelijkende etnografie in functie van theologische disputen die hijzelf en zijn ordegenoten binnen Europa voerden met protestanten, jansenistenⁱ en andere religieuze dissidenten.¹¹ Daarbij gaf hij zich vooral veel moeite om aan te tonen dat de door hem beschreven Indianen geen volk zijn zonder besef van het goddelijke, maar dat zij “religieuze ideeën en praktijken hebben, die een soort misvormde erfenis zijn van een oorspronkelijke religie, die God aan de mensen had gegeven en waarvan het katholicisme de enig ware belichaming is”.¹² Lafitau bediende zich in deze redenering van een strategie die wij ook in voorgaande hoofdstukken bij herhaling tegenkwamen. Zo hebben wij in Hoofdstuk 3 gezien hoe de ‘gods-dienst’ van de Zuid-Amerikaanse Indianen in westerse beschrijvingen *geconstrueerd* werd op basis van een patroon dat zich analytisch laat uiteenleggen in twee denkstappen:

1. Heterogene *praktijken* worden onder één noemer gebracht doordat zij worden opgevat als uitdrukkingen van ‘daarachter’ liggende *ge-loofsopvattingen*. Deze eerste stap maakt het mogelijk om door de uiterlijke heterogeniteit van de praktijken heen te kijken en ‘door te stoten’ naar de opvattingen die zij uitdrukken.
2. Deze als re-constructie gepresenteerde constructies worden expliciet bestempeld als *religieuze* opvattingen (zo mogelijk vastgelegd in ‘heilige teksten’), die met elkaar een *religie* constitueren.

In Hoofdstuk 1, § 2.7.3 hebben wij vermeld hoe op basis van dit pa-troon in de periode 1800-1860 het boeddhisme-als-wereldreligie in

i Jansenisme: een sterk op het protestantisme lijkende stroming binnen het katholi-cisme, gegrondvest door de Nederlandse theoloog Cornelius Jansen (1585-1638). Jansen propageerde een terugkeer tot de principes van het vroege christendom zoals die waren geformuleerd door Augustinus.

Groot-Brittannië werd geconstrueerd. De op deze wijze geconstrueerde 'godsdiensden' kregen vervolgens een specifiekere inhoud *in functie van de rol die zij kregen toebedeeld als argumenten in intra-westerse controverses, kritieken en polemieken*.

De polemische opzet van Lafitau's werk komt onder andere tot uitdrukking in de wijze waarop hij zich richt tegen het geschrift dat de Franse militair, avonturier en ontdekkingsreiziger baron de Lahontan (1666-1716) in 1703 het licht had doen zien. Daarin voert Lahontan een zekere Adario op, hoofdman van de Huronen, had opgevoerd die enige tijd in Europa zou hebben doorgebracht en die in een quasi-dialoog met Lahontan ongezoeten kritiek op de Franse staat, de katholieke kerk en op het christendom in het algemeen ten beste geeft.ⁱ Op zijn beurt trachtte Lafitau in zijn beschrijving van de Noord-Amerikaanse Indianengemeenschappen het verhaal van Lahontan als fictie te ontmaskeren. Lafitau als buitengewoon grondig geprezen vergelijkende etnografie had, zoals Karl-Heinz Kohl opmerkt, primair een *theologisch* doel, namelijk om met behulp van de Indianen het christelijk geloof te verdedigen tegen de aanvallen die met behulp van diezelfde Indianen waren ondernomen.¹³

Samenvattend, de Noord-Amerikaanse Indiaan die uit deze eerste vergelijkende etnografieën naar voren treedt, is een polemische figuur, een schaaakstuk in een intra-Europese polemieek over Europese instituties en over christelijke dogmatische problemen. Het is *deze* Indiaan die zich in de rij schaart van de al eerder in Europa bekende heidenen-onwetenden en die door de intellectuelen van de Verlichting van 'onwetende' zou worden herbeschreven als 'primitief'. Het is in deze verschijningsvorm dat hij een rol zou gaan spelen in de cul-

i Louis-Armand, Baron de Lahontan, *Nouveaux Voyages dans l'Amérique Septentrionale* (1703) in drie delen. Deel 1 en 2 bevatten een reisverslag van de reizen die Lahontan in *Nouvelle France* had ondernomen, alsook beschrijvingen van zeden en gewoonten van de daar wonende Indianen. Deel 3, *Dialogues curieux entre l'Auteur et un Sauvage de bon sens qui a voyagé*, bestaat uit een dialoog van de auteur met 'de Huronenhoofdman Adario', die enige tijd in Europa zou hebben gewoond. De geloofwaardigheid van Lahontans boek werd al spoedig na verschijning in twijfel getrokken, onder meer door Jezuitien als Lafitau, die hun peilen met name richtten op Lahontans anticlericale en antireligieuze opvattingen (Lemaire 1986: 168-169).

turele antropologie, de sociologie, de psychologie, de geschiedenis, kortom in al die wetenschappen die zich vleiden met de gedachte kennis te vergaren die zou moeten leiden tot een *wetenschappelijk* begrip van ‘de mens’.

2.2 Er zijn geen aangeboren ideeën

In de Inleiding tot dit hoofdstuk hebben wij beweerd dat de christelijke cognitieve habitat in de Verlichting zijn herkenbaar christelijke kenmerken *in precies die mate* verloor waarin deze zich in een gesecculariseerde gestalte opnieuw gingen manifesteren, en van oorsprong religieuze zekerheden hun plaats hadden ingenomen in de verzameling onproblematische achtergrondkennis van die habitat. Laten wij deze bewering eens wat nader bekijken aan de hand van een voorbeeld ontleend aan het werk van de vader van de achttiende-eeuwse psychologie, John Locke; werk waarin materiaal afkomstig uit vergeijkende etnografieën een grote rol speelt.

John Locke is één van de eerste belangrijke filosofen die in zijn argumentatie op cruciale punten steunt op reisverslagen uit zijn tijd. In zijn *Essay Concerning Human Understanding* (1689) is hij er, in naam van een empiristische kennisleer, op uit het rationalistische denkbeeld te bestrijden dat er in de menselijke geest aangeboren ideeën en morele principes aanwezig zijn. Al onze kennis, zo benadrukt Locke, is gebaseerd op *ervaring* van zowel de buitenwereld (*sensation*) als van de binnenwereld (*reflection*).¹⁴ Ruim vierhonderd jaar later is het waarschijnlijk moeilijk om het nieuwe en baanbrekende van deze stelling na te voelen – zij heeft voor ons veeleer het karakter van een open deur – maar aan het eind van de zeventiende eeuw lag dat anders. Door te beweren dat *al* onze kennis op ervaring is gebaseerd en dat de menselijke geest bij de geboorte volkomen leeg is, een *tabula rasa* waarop buitenwereld en binnenwereld indrukken aanbrenge(n), formuleerde Locke een revolutionair alternatief voor een opvatting die vanaf Plato de westerse kennisleer, met afwisselende accentueringen, had gedomineerd: het denkbeeld namelijk dat *de rede* onze belangrijkste bron en autoriteit van geldige kennis is. Door de volledige nadruk te leggen op ervaring als bron van kennis, bood Lockes kennisleer een welkome filosofische basis voor experimenteel natuuronder-

zoek, waarvoor Locke zelf ook grote belangstelling had.ⁱ Hier gaat het echter niet om de relatie tussen Lockes kennisfilosofie en het experimentele natuuronderzoek van zijn tijd. Wij zijn vooral geïnteresseerd in drie thema's:

- a. de theologische en ethische implicaties van Lockes empirisme;
- b. de wijze waarop Locke zelf de problemen die hier lagen probeerde op te lossen;
- c. de wijze waarop zijn achttiende-eeuwse navolgers deze oplossing seculariseerden.

Lockes stelling dat de menselijke geest bij de geboorte geheel blanco is, komt wanneer zij consequent wordt doorgevoerd, in conflict met tenminste twee belangrijke christelijke leerstellingen:

1. De opvatting dat ieder mens een ingeschapen besef van het goddelijke in zich draagt (een opvatting die vanaf de periode van de zestiende-eeuwse godsdienstoorlogen geleidelijk terrein had gewonnen; Hoofdstuk 4, § 2.2).
2. De sombere christelijke opvatting – die vooral in het protestantisme sterk benadrukt wordt – van de mens als een wezen dat weliswaar geschapen is naar het beeld van God, maar dat na de zondeval, in de woorden van de Heidelbergse catechismus, “in zonde ontvangen en geboren” wordt.ⁱⁱ

Wij zeiden dat het uitgangspunt van Lockes kennisfilosofie met deze leerstellingen in conflict komt *wanneer dat consequent wordt doorgevoerd*. Locke, een nuchter en praktisch mens, was – evenals Hume *na* hem (Hoofdstuk 5, § 2.4.1) – echter van mening dat daar waar een theorie

i Wij gebruiken hier de term *natuuronderzoek* in plaats van *natuurwetenschap*, omdat Locke, die in zijn *Essay* op zoek was naar de mogelijkheden en onmogelijkheden van de menselijke geest, over de reikwijdte van een natuurwetenschap aanzienlijk minder optimistisch was dan de profeet van het natuurwetenschappelijk denken, Francis Bacon. Locke benadrukte dat “een wetenschap van lichamen buiten ons bereik ligt” omdat het voor ons verstand onmogelijk is zekerheid en sluitende bewijsvoering (*demonstration*) te bereiken. (*Essay Concerning Human Understanding*, Boek IV, hoofdstuk iii, § 26.)

ii “Ik was al schuldig toen ik werd geboren, al zondig toen mijn moeder mij ontving.” Deze formulering uit Psalm 51: 7 is overgenomen in de protestantse Heidelbergse Catechismus, Zondag 3, Antwoord 7.

tot consequenties leidt die voor het gezond verstand onaanvaardbaar zijn, die consequenties niet getrokken moeten worden. Onze theoretische beginselen kunnen niet geheel juist zijn zolang de conclusies waartoe zij leiden worden veroordeeld door het gezond verstand, zo redeneerde hij. (De vraag op grond waarvan het gezond verstand deze rol van 'rem' op onaanvaardbare conclusies kan vervullen, plaatste Locke klaarblijkelijk niet voor onoverkomelijke problemen.)¹⁵

Behalve een nuchter en praktisch mens was Locke ook een diepgelovig christen, die niet twijfelde aan het bestaan van God. Het idee van God is de mens niet aangeboren, zo stelt hij consequent vast.¹⁶ Niet alleen auteurs uit de Oudheid hebben gewezen op het bestaan van volken zonder godsbesef en religie, zo gaat hij verder; dezelfde constatering treffen we ook aan in eigentijdse verslagen van talloze reizigers. De opvatting dat religie een universeel verschijnsel is, wordt dus niet door empirisch materiaal ondersteund, en de bewering dat alle mensen over een aangeboren godsbesef beschikken moet daarom van de hand worden gewezen. Maar het ontbreken van geloof in God bij sommige volken is nog geen bewijs dat God niet bestaat, evenmin als het ontbreken van het begrip 'magneet' bij vele volken niet bewijst dat er geen magnetisme bestaat.¹⁷

Maar als alle kennis empirisch gefundeerd is, hoe kan het geloof in God dan ooit *ontstaan*? Die vraag levert voor een empiristische filosofie geen onoverkomelijk probleem op, zo redeneert Locke. De mens, zegt hij, groeit op in een taalgemeenschap en wordt geconfronteerd met allerlei woorden die in die taalgemeenschap circuleren. Als er in die taalgemeenschap woorden bestaan zoals 'uitmuntendheid', 'grootseheid' of woorden die verwijzen naar iets buitengewoons of wanneer de vrees voor het absolute of het overweldigende zich aan de menselijke geest voordoet, dan ligt het voor de hand dat deze ervaringen de mens tot de conclusie brengen dat er een God bestaat die de oorsprong van dit uitmuntende of van dit buitengewone is, omdat een dergelijke conclusie in overeenstemming is met de natuurlijke rede, *the common light of reason*, waarover hij als mens beschikt.¹⁸ Elders in zijn *Essay* noemt Locke deze natuurlijke rede – en wij horen op de achtergrond Augustinus – “het licht van de Heer dat door God zelf in het menselijk verstand is geplaatst”¹⁹, alsook “de natuurlijke openba-

ring waarbij de eeuwige Vader van het licht en bron van alle kennis aan de mens dat deel van de waarheid heeft meegegeeld, dat binnen het bereik van zijn natuurlijke vermogens ligt”.²⁰ Voor die natuurlijke rede, zegt Locke, is sommige kennis even onweerstaanbaar als het heldere zonlicht is voor onze ogen, zodra onze geest zich er op de juiste wijze mee bezighoudt. Dat geldt in het bijzonder wanneer de geest geconfronteerd wordt met al die zichtbare tekens van buitengewone wijsheid en macht die zo overduidelijk in de schepping aanwezig zijn, dat elk rationeel wezen die hier serieus over nadenkt er niet omheen kan daarin God te zien. Dit alles, zegt Locke, is dermate evident dat het des te merkwaardiger is dat er samenlevingen bestaan die zo barbaars zijn dat zij niet tot de conclusie komen dat er een God is, dan dat zij geen noties zouden hebben voor getallen of voor vuur.²¹ Niettemin bestaan er dergelijke samenlevingen, dat maken de reisverslagen duidelijk. Locke geeft voor hun bestaan geen verklaring; hij gebruikt dit alleen in zijn argument tegen aangeboren ideeën.

Deze redenering klinkt ons inmiddels bekend in de oren. We kwamen haar tegen bij Francis Bacon (Hoofdstuk 4, § 4.4), bij de Jezuïeten die zich erover verbaasden dat de Chinezen niet in staat bleken het bestaan van God af te leiden uit een studie van de ordelijke natuur (Hoofdstuk 4, Sectie 3) en bij La Bruyère (dit hoofdstuk, § 2.1). Locke formuleert het argument echter op een iets andere wijze dan La Bruyère en zet daarmee *nolens volens* een eerste stap op weg naar de secularisatie ervan. De theologische leerstelling dat een besef van het goddelijke bij ieder mens aanwezig is wordt opgegeven, maar keert in feite terug in de gedachte dat het bestaan van God op empirische gronden evident is. Deze opvatting vooronderstelt immers dat er in alle mensen een *common light of reason* is ingeschapen en dat alle mensen, wanneer zij hun natuurlijke rede volgen, niet anders dan tot de conclusie kunnen komen dat hun waarnemingen hen vertellen dat er een God is. *Dat*, suggereert Locke, maakt hen tot *wetenden*, wat hier zoveel betekent als: mensen die hun gezond verstand gebruiken.

Deze opvatting dat God niet ‘in’ ons aanwezig is maar direct uit de natuur kan worden ‘afgelezen’, zet de deur wijd open voor het verdwijnen van God zodra de rol die hij in deze redenering speelt kan worden overgenomen door een naar de dan geldende maatstaven

geschiktere gesecculariseerde plaatsvervanger. Dat is dan ook precies wat er in de periode na Locke zou gebeuren. De generaties intellectuelen die zich in de achttiende eeuw op Locke beriepen, misten over het algemeen diens diepe religiositeit. Locke kon zijn geloof in God vanuit een empiristische kennisfilosofie verantwoorden omdat de empirie voor hem doortrokken was van de tekenen van Gods bestaan. Zijn sceptische, Verlichte lezers echter waren over het algemeen niet bereid hem op dit punt te volgen. Niettemin waren de meesten van hen ook (nog) niet bereid de radicale stap te zetten om Gods bestaan volledig te ontkennen. Het deïsme bood hun een acceptabele tussenoplossing, al zag niet iedereen dat zo. “Het verschil tussen atheïsten en deïsten is vrijwel nihil, wanneer men de zaak zorgvuldig bekijkt”, constateerde Pierre Bayle zuinigjes.²² En Louis de Bonald (1754-1840), vurig katholiek en rabiaat tegenstander van alles wat leek op Verlichtingsideeën, was van mening dat een deïst iemand is die nog niet de tijd heeft gehad om atheïst te worden.²³

‘Deïsme’ kan het beste worden gekarakteriseerd als een overkoepelende term die verwijst naar een continuüm van opvattingen op de lijn die van het orthodoxe christendom naar het atheïsme loopt. De deïst verwerpt de God die Pascal in 1654 in een extatisch visioen “God van Abraham, God van Isaïc, God van Jacob, niet die van wijsgeren en geleerden. (...) God van Jezus Christus” had genoemd.ⁱ “Van zijn woedeaanvallen, zijn wraakoefeningen en zelfs zijn ingrijpen in de loop van de menselijke aangelegenheden wil de deïst niets meer weten.”²⁴ Maar hij accepteert het bestaan van God op de achtergrond, als de schepper die in de natuur bepaalde morele principes heeft neergelegd; principes die de mens met zijn natuurlijke rede kan leren kennen en waarnaar hij verplicht is zich te richten. Op deze wijze maakte het deïsme de weg vrij om God geleidelijk in de natuur of – zoals gedeeltelijk bij Kant en volledig bij Fichte – in de ethiek te laten opgaan. Maar voor de deïst is God hier niet aanwezig op de wijze waarop Locke Gods aanwezigheid in de natuur als empirische evidentie had ervaren, en evenmin op de wijze waarop Robert Boyle

i Aldus het *Mémorial* waarmee Pascals *Pensées* opent.

en de zijnen het Boek der Natuur hadden gelezen om daaruit het woord van God te begrijpen. Voor zover de deïst de metafoor van het Boek der Natuur accepteerde, waren voor hem het boek en de bijbehorende ‘leesmethode’ belangrijker dan de auteur, een opvatting die zijn uiteindelijke consequentie zou vinden in het idee dat het boek en de bijbehorende leesmethode de auteur volledig konden vervangen. Van belang is hier dat in deze ontwikkeling de goddelijke auteur dan weliswaar verdwijnt, maar dat zijn boodschap blijft bestaan; niet langer als *goddelijke* boodschap maar – in de woorden van Whitehead – als “de onuitwisbare overtuiging dat iedere gebeurtenis, hoe nietig ook, op een volkomen eenduidige manier gecorreleerd kan worden met haar antecedenten, waardoor ze een illustratie van algemene principes wordt (Hoofdstuk 4, § 4.7). De Amerikaanse historicus Carl Becker (1873–1945) had gelijk toen hij in *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (1932) opmerkte dat de intellectuelen van de Verlichting de Hemelse Stad van Augustinus ontmantelden om hem weer op te trekken uit meer eigentijdse materialen. In de komende twee paragrafen zullen wij dit proces nader bekijken. In § 2.3 zien wij hoe deze reconstructie plaatsvond op het terrein van ‘de natuurlijke rede’. In § 2.4 volgen wij die reconstructie op het terrein van ‘de menselijke natuur’.

2.3 Het licht der rede gehistoriseerd

Waarom waren sommige (vele?) volken niet in staat om door middel van hun natuurlijke rede Gods aanwezigheid in de wereld uit hun waarnemingen te begrijpen? Waarom waren zij, hoogontwikkelde Chinezen zo goed als laagontwikkelde Indianen, geen *wetenden*? Ontbrak het hen aan een natuurlijke rede? Wellicht zouden er auteurs gevonden kunnen worden die de neiging hadden deze vraag bevestigend te beantwoorden als het om Indianen ging, maar wie zou iets dergelijks willen beweren over de Chinezen? Bovendien zou zo’n antwoord in strijd zijn met het christelijke Grote Verhaal over de schepping van ‘de mens’. De geschiedenis moest hier uitkomst brengen. Men kan, zo luidde de oplossing, in meerdere of mindere mate ‘wetend’ zijn, afhankelijk van de mate waarin de natuurlijke rede waarover alle mensen in principe beschikken zich ontwikkeld heeft.

De rede, zegt Voltaire, is in alle mensen aanwezig, maar zij manifesteert zich niet overal op dezelfde wijze. Zij verbergt zich achter een verwarrende veelheid van gewoonten en bezwijkt vaak onder het gewicht van vooroordelen. De geschiedenis laat ons zien hoe de rede deze obstakels overwint en zich steeds beter rekenschap gaat geven van haar eigen redelijkheid.²⁵

Opnieuw is het voor ons, drie eeuwen later, moeilijk de radicaliteit van deze stap na te voelen. De rede, die tot dan toe was opgevat als a-historisch, als universeel en constant, werd nu zelf gehistoriseerd, een stap die immense gevolgen zou hebben voor het westerse denken over de mens vanaf de tijd van de Verlichting tot op de huidige dag. In deze historisering van de rede speelde historisch en vergelijkend etnografisch materiaal een cruciale rol, zoals bijvoorbeeld duidelijk wordt uit een passage uit *L'Origine des Fables* (1724) van Bernard de Fontenelle (1657-1757).

Ik zou, als het nodig was, een wonderlijke overeenkomst kunnen aantonen tussen de fabels van de Amerikaanse Indianen en die van de Grieken. De Amerikanen stuurden de zielen van hen die slecht hadden geleefd naar bepaalde onaangename modderpoelen, zoals de Grieken hen naar de oevers van hun rivieren de Styx en de Acheron stuurden. De Indianen geloofden dat de regen ontstond doordat de kruik vol water van een jong meisje, dat in de wolken met haar broertje speelde, door hem werd gebroken; lijkt dat niet heel erg op die nimfen van de bronnen die water uit urnen gieten? Volgens de traditie van Peru slaagde de Inca Manco Guyna Capac, zoon van de Zon, erin door zijn welsprekendheid de bewoners van het land uit het diepste van de wouden te halen, waar ze leefden op de manier van beesten, en liet hij hen leven onder redelijke wetten. Orpheus deed hetzelfde voor de Grieken, en hij was ook een zoon van de Zon; wat aantoont dat de Grieken gedurende een bepaalde tijd wilden waren zoals de Indianen, en dat zij met dezelfde middelen uit hun barbaarse toestand werden bevrijd, en dat de verbeelding van die twee volken, die zo ver van elkaar verwijderd zijn, overeen kwam in het geloof om hen die bijzondere talenten bezaten als zoon van de Zon te beschouwen. Omdat de Grieken met al hun talent, toen ze nog een jong volk waren niet rationeler dachten dan de barbaren van Amerika, die zoals het zich laat aanzien een vrij jong volk waren toen ze door de Spanjaarden werden ontdekt, is er

reden om aan te nemen dat de Indianen uiteindelijk net zo rationeel zouden zijn gaan denken als de Grieken, als men hen er de tijd voor gegeven had.²⁶

Fontenelle vat in *L'Origine des Fables* de mythen van de oude Grieken en de verhalen van de contemporaine Indianen op als uitingen van de menselijke geest in zijn vroegste fase van ontwikkeling, als een soort eenvoudige filosofie waarin natuurkrachten worden verklaard door ze te personifiëren. Mythen, zegt hij evenals Pierre Bayle voor hem, hebben geen allegorische of hogere betekenis. Zij zijn “dwalingen van de menselijke geest”²⁷, die voortkomen uit “onwetendheid van de eerste mensen”²⁸ ten aanzien van de oorzaken van natuurverschijnselen.

Fontenelle geeft hier de aanzet tot een argument dat in de loop van de achttiende en negentiende eeuw verder zou worden ontwikkeld, waarin de geschiedenis van de menselijke rede beschreven wordt naar analogie van de psychische ontwikkeling die het westers individu geacht wordt te doorlopen, van onwetend kind naar wetende volwassene. Evenals het kind, zo gaat dit argument uiteindelijk luiden, personifieert de primitieve mens de krachten van de natuur in een poging deze te verklaren.¹ In dit argument wordt de kennisrelatie tussen wereld en mens zoals die binnen de christelijke cognitieve habitat wordt voorgesteld – een relatie tussen boodschap en ontvanger – gereproduceerd. Daardoor wordt in dit argument tegelijkertijd de met die cognitieve habitat geconstitueerde configuratie van leren gereproduceerd. Ontwikkeling betekent, zowel voor het kind als voor de primitief, dat zij moeten leren de wereld *exegetisch* te benaderen om deze te interpreteren (of te verklaren) als drager van een boodschap (die als ‘krachten’ kunnen worden opgevat of als ‘wetten’ of als ‘betekenissen’, *etc.*) Fundamentele verschillen tussen het westerse kind

i De impliciete vooronderstelling achter dit argument is dat het *natuurlijk* is dat mensen proberen de wereld systematisch te verklaren. Die vooronderstelling troffen wij onder andere ook aan bij Malinowski, toen hij beweerde dat alle volken over ‘een soort wetenschap’ beschikken, omdat zij anders geen technologie zouden hebben (Hoofdstuk 4, § 4.1). Het is niet onmogelijk dat alle mensen de behoefte voelen de wereld systematisch te verklaren, maar dat is een *empirische* vraag en niet een *a priori* te poneren gegeven.

en ‘de primitief’ die voortkomen uit verschillende configuraties van leren, worden in dit argument – op een wijze die ons inmiddels vertrouwd voorkomt – tot historische verschillen gemaakt *binnen één* configuratie van leren, die als de universele configuratie wordt gezien.

Op basis van dit argument werden vervolgens theorieën ontwikkeld over het ontstaan van godsdienst, waarin polytheïsme, monotheïsme en wetenschap opeenvolgende stadia vertegenwoordigen in de groei van ‘de menselijke geest’; een menselijke geest die er steeds beter in slaagt de natuurkrachten waaraan hij onderworpen is te doorzien en te verklaren. Deze theorieën werden op hun beurt de basis voor historische ontwikkelingsschema’s als die van Turgot (1727-1781), Condorcet (1743-1794) en Comte, waarvan het laatste het meest bekend en invloedrijk zou worden. In deze ontwikkelingsschema’s die, globaal gesproken, een progressie-in-stadia postuleren die van mythisch via religieus naar wetenschappelijk denken loopt – een trits die op onverwachte wijze de religieuze oorsprong van wetenschap erkent! – wordt God geleidelijk uit het argument teruggetrokken *in precies die mate* waarin hij in gesecculariseerde gestalte zijn plaats in de onproblematische achtergrondkennis van een cognitieve habitat inneemt. God wordt naarmate het wetenschappelijk onderzoek voortschrijdt, in de beroemd geworden woorden van Laplace, een hypothese die wij niet nodig hebben, zodra de zaken die Hij vroeger geacht werd te verklaren op een betere, *wetenschappelijke*, wijze kunnen worden verklaard. Maar – en dat zag Laplace niet – God verdween niet werkelijk; hij bleef in gesecculariseerde vorm aanwezig in de onproblematische achtergrondkennis van de gesecculariseerd-christelijke cognitieve habitat en de daarmee verweven exegetische configuratie van leren.

Terug naar Locke. Zijn opvatting dat de menselijke geest bij de geboorte volkomen blanco is riep – naast de in de vorige paragraaf behandelde vraag hoe het bestaan van God binnen een empiristische kennisfilosofie kan worden gefundeerd – nog twee andere, samenhangende, theologische en ethische problemen op, die beide aanzetten bevatten voor een secularisering van Lockes christelijke uitgangspunten:

- a. Het theologische probleem van de verhouding tussen de aangeboren zondige menselijke natuur en Lockes *tabula rasa*-opvatting. (Dit probleem wordt besproken in § 2.4.1 van dit hoofdstuk.)
- b. Het probleem hoe op basis van een empiristische kennistheorie een ethiek geformuleerd kan worden, die grotere geldingskracht heeft dan de toevallige gedragsregels die gelden in de specifieke situaties waarin een mens die ervaring opdoet. (Dit probleem wordt besproken in § 2.4.2.)

2.4 De menselijke natuur

Het *tabula rasa*-concept staat haaks op het christelijke dogma van de sinds de zondeval verdorven menselijke natuur. Dit theologische vraagstuk werd in de achttiende eeuw door ‘de serieuze wetenschap van de mens’ die volgens Voltaire door Locke was mogelijk gemaakt, *de facto* tot een non-probleem verklaard toen zij de vraag naar de menselijke natuur onttrok aan de theologie en tot voorwerp maakte van empirisch onderzoek.²⁹ Deze serieuze wetenschap wilde niet langer onderdeel uitmaken van een rationele theologie, maar ‘Newtoniaans’ zijn. De ‘leesmethode Bacon/Galilei’ werd in de handen van Lockes achttiende en negentiende-eeuwse navolgers een methodologie om een ‘neutraal’ kenobject te bestuderen (Hoofdstuk 5, § 1). In de praktijk van de achttiende en vooral de negentiende eeuw betekende dit dat een positieveⁱ menswetenschap ontwikkeld werd, gekenmerkt door ethisch relativisme en pragmatische aanpassing aan de bestaande machts- en bezitsverhoudingen.³⁰ Binnen een dergelijke empirische menswetenschap was voor het idee van een *zondige* menselijke natuur geen plaats. Maar al maakte de *zondige* menselijke aard in de menswetenschap plaats voor ‘de natuurlijke menselijke aard’, ook voor deze ‘emancipatie’ van de menswetenschap uit de theologie geldt dat wat nu *wetenschap* van de mens ging heten onderworpen bleef aan de werkingssfeer van christelijke *topoi*.

Dat is al terug te vinden in de meest basale vooronderstelling achter de menswetenschappen: het idee dat er zoiets bestaat als ‘de mens’.

i ‘Positief’ in de betekenis van ‘uitgaande van het concreet waarneembare’.

Hoe voor de hand liggend is dat idee eigenlijk? In de zestiende eeuw bleek het onmogelijk de Zuid-Amerikaanse Indianen duidelijk te maken waarover je het hebt wanneer je over ‘de mens’ spreekt. “Voor hen bestaan alleen de naam van hun stam en dan een andere term, of termen waarmee iedereen wordt aangeduid die niet tot de stam behoort.”

Toen de Franciscan Alonso de Molina (ca. 1510 – 1580) zijn Spaans-Nahuatl woordenboek samenstelde kon hij geen voorbeelden in het Nahuatl vinden voor termen waarmee groepen mensen worden aangeduid; alleen *tlacatl* dat (grof vertaald) ‘hoofdman’ of ‘heer’ betekent en *maceualli*, de term waarmee iedereen wordt aangeduid die op het land werkt. Voor de rest kon hij alleen woorden ontdekken die bepaalde types mensen aanduiden – heilige mannen, genadeloze mannen, mannen met ervaring in de oorlog, mensen met grote neuzen of brede kaken, mensen met zes vingers of zes tenen. Maar geen woord om het begrip *mens* te vertalen.³¹

Arthur Danto, wiens commentaar op de ‘onmenselijkheid’ van de figuren in de *Bhagavad Gita* in Hoofdstuk 2 (§ 2.4.1) werd aangehaald, constateerde dat het Indiase kastensysteem mensen opdeelt in gesloten groepen waarvan de leden elkaar beschouwen *als behorend tot een andere soort*. “Het onderscheid tussen kasten”, zo voegde hij daar aan toe³², “is grofweg hetzelfde als het onderscheid dat wij maken tussen mensen en dieren”. Max Müller (1823–1900), gezaghebbend oriëntalist en linguïst, constateerde dat ‘de mensheid’ een woord is,

dat je tevergeefs bij Plato of Aristoteles zal zoeken: het idee van de mensheid als één familie, als de kinderen van God, is een idee met een christelijke oorsprong; *en de wetenschap van de mens (...) is een wetenschap die zonder het christendom nooit zou zijn ontstaan*” (cursivering toegevoegd).³³ⁱ

Het idee van ‘de mensheid’ als kinderen van God vinden wij in geseculariseerde vorm terug in de overtuiging dat er achter de enorme

i Müller staat met deze opvatting diametraal tegen de door ons verdedigde stelling dat het christendom het ontstaan van menswetenschap heeft *gehinderd*.

variëteit aan menselijke gedragingen en instituties, die duidelijk aan het licht getreden was in de overvloed aan reisverhalen, zo iets bestaat als ‘de menselijke natuur’, waarvan de essentie gezocht werd daar waar de mens beelddrager van God is: in de menselijke redelijkheid. Al in 1673 schreef Samuel von Pufendorf (1632-1694), de eerste hoogleraar in het natuur- en volkenrecht, dat “de eerste mens als het ware uit de lucht is komen vallen met dezelfde neigingen als de mensen tegenwoordig hebben wanneer ze ter wereld komen”.³⁴ Het was dit credo dat, in steeds wisselende toonaarden, in de achttiende eeuw voortdurend zou worden herhaald. In de veel geciteerde formulering van David Hume:

Het wordt algemeen erkend dat er een grote eenvormigheid bestaat in het handelen van de mensen van alle volken en tijden en dat de menselijke natuur dezelfde blijft in zijn principes en werkingen. Dezelfde motieven produceren altijd dezelfde handelingen. (...) Wilt u de gedachten en gevoelens, de neigingen en de levensloop van de Grieken en Romeinen kennen? Bestudeer dan goed de aard en handelingen van de Fransen en Engelsen. U kunt er niet ver naast zitten als u de meeste waarnemingen die u bij de laatsten doet, toepast op de eersten. Mensen zijn overal en altijd zo zeer hetzelfde dat de geschiedenis ons in dit opzicht niets vreemds of nieuws leert. Haar voornaamste nut is om de constante en universele beginselen te ontdekken van de menselijke natuur, door mensen te laten zien in verschillende omstandigheden en situaties en om ons materiaal te verschaffen dat ons vertrouwd kan maken met de regelmatige drijfveren van het menselijk handelen. Deze verslagen van oorlogen, intriges, partijtwisten en revoluties zijn even zovele verzamelingen experimenten door middel waarvan de politicus of de *moral philosopher*, de principes van zijn wetenschap vaststelt, op dezelfde manier als de arts of de *natural philosopher*, bekend raakt met de aard van planten, mineralen en externe objecten door middel van de experimenten die hij met hen doet.³⁵

De Rijn stroomt naar het Noorden, de Rhône naar het Zuiden. Toch ontspringen beide aan *dezelfde* berg en worden beide in hun verschillende richtingen door *hetzelfde* principe van zwaartekracht gedreven. De verschillende eigenschappen van de bodem waarover ze stromen zijn verantwoordelijk voor alle verschillen in hun pad.³⁶

Verschillen werden opgevat als variaties in de wijze waarop de rede, onder invloed van specifieke omstandigheden, tot uitdrukking komt; geschiedenis werd zo het ontwikkelingsverhaal van de rede.³⁷ Als exemplarisch mag hier gelden Voltaires *Essai sur les Moeurs* (1756), waarin we, in de woorden van Ernst Cassirer,

het gehele proces van het *innerlijk leven* (beschreven vinden), als totaal-
som van de transformaties die *de mensheid* moet ondergaan voordat zij
tot kennis en bewustzijn van *zichzelf* kan komen. (cursivering toege-
voegd)³⁸

In deze formulering komen we veel thema's tegen die ons intussen vertrouwd in de oren klinken:

- het idee dat ons wezen zich *in* ons bevindt,
- het idee dat het onze *rede* is die onze *essentie* uitmaakt,
- het idee dat we het hier over *de mensheid* hebben,
- het idee dat de mensheid door middel van de ontwikkeling van de rede *tot zichzelf* komt (denk aan de opvatting van Merlin Donald, aangehaald in Hoofdstuk 1, § 2.5).

In de redelijke menselijke natuur funderen de Verlichtingsintellectuelen de *waardigheid* van de mens. “Herinner je altijd je waardigheid als mens”, hield Voltaire zijn Verlichte lezers voor in zijn *Dictionnaire Philosophique*. En de Schotse Verlichtingsfilosoof Adam Ferguson (1723-1816) schreef in zijn *Essay on the History of Civil Society* (1767):

Mensen vormen vergeleken met dieren een afzonderlijk en superieur geslacht. (...) In zijn primitiefste toestand staat de mens boven de dieren en in zijn grootste verloedering daalt hij nooit af tot hun niveau. (...) Wij kunnen dus niets over de menselijke natuur te weten komen door middel van een vergelijking met dieren.³⁹

2.4.1 Menselijke natuur, natuurrecht, mensenrechten

Nogmaals terug naar Locke. Naast het probleem van de verhouding tussen *tabula rasa* en de zondige menselijke natuur, steekt er in zijn psychologie zoals gezegd een tweede probleem, dat samenhangt met het feit dat de mens wordt opgevat als een passieve ontvanger van indrukken. De consequentie van de stelling dat alle kennis gebaseerd is

op ervaringen moet immers zijn dat het onmogelijk is een ethiek te formuleren die grotere geldingskracht heeft dan de toevallige gedragsregels die gelden in de specifieke situaties waarin een mens die ervaringen opdoet.⁴⁰ Indien je deze consequentie wil ontlopen – en velen wilden dat – dan ontkom je er niet aan om eenzelfde type redenering op te zetten als Locke had gehanteerd toen hij het bestaan van God empirisch evident noemde. De beste aanzet daartoe bood een beroep op het natuurrecht, een begrip met een eerbiedwaardige christelijke stamboom, maar ook met een verwarrende veelheid aan definities en betekenissen.

Zeer algemeen geformuleerd komt de natuurrechtstraditie zoals die in de late middeleeuwen werd geformuleerd er op neer dat God in zijn scheppingsorde aan al zijn schepselen bepaalde natuurlijke doelen heeft meegegeven, en dat alles wat voor het bereiken van deze doelen noodzakelijk is door God in de schepping op de betreffende wezens is geordend.⁴¹

Zoals God aan de zwaluw vleugels heeft gegeven, omdat Hij wil dat zwaluwen vliegen; zoals God aan de leeuwen andere dieren tot voedsel heeft gegeven, omdat Hij wil dat zij eten en hun leven onderhouden, zo heeft God aan de mens allerlei dingen gegeven, toegewezen, als *hem toekomende dingen*, omdat Hij wil, dat de mens een goed menselijk leven verwerkelijke (...).⁴²ⁱ

De mens mag datgene waar zijn natuurlijke strevingen op zijn gericht, het zijne noemen, datgene wat hem van nature toekomt, datgene waarop hij *recht* heeft. Zijn natuurlijke strevingen zijn immers door God zelf – de *dominus*, de enige die in laatste instantie het recht heeft om rechten te geven – gericht op bepaalde doeleinden. De rech-

i Luijpen (1969: 117–118), aan wie ik dit citaat ontleen wijst in dit verband op “de ontstellende zorgeloosheid” waarmee in deze redenering allerlei bedoelingen aan God worden toegeschreven. “Hier doet zich wel bijzonder pijnlijk gevoelen dat men het *judicium negativum*, dat door ieder *judicium positivum* betreffende God wordt gevorderd, steeds heeft weggelaten.” Luijpen herhaalt hier een type kritiek dat vanaf het beginnende christendom met grote regelmaat naar voren is gebracht (Hoofdstuk 2, § 2.2).

ten van de mens zijn gebaseerd op het feit dat hij zich in zijn natuurlijke strevingen in de door God gewilde natuurlijke orde voegt. Zo heeft de mens, onder andere, recht op leven, recht om zich voort te planten, recht op contact met andere mensen (de mens is immers van nature een sociaal wezen), recht op redelijk handelen (de mens heeft immers een rationele natuur), *etc.*⁴³ Bij deze zeer summiere aanduiding laten wij het, omdat het ons hier niet om de complexe geschiedenis van het natuurrechtbegrip gaat, maar om de rol die dit eerbiedwaardige begrip in de zeventiende en achttiende eeuw ging spelen in de ontwikkeling van de wetenschap van de mens en van het begrip ‘mensenrechten’.

Zeventiende-eeuwse natuurrechttheoretici als Hugo de Groot (1583-1645), Thomas Hobbes en Samuel von Pufendorf schreven in een context die sterk afweek van die van hun middeleeuwse voorgangers. Na de godsdienstoorlogen die volgden op de Reformatie was er grote behoefte aan een theoretisch kader van waaruit het naast elkaar leven van groepen met uiteenlopende interpretaties van het christendom verantwoord kon worden. Ook vroegen het om zich heen grijpende scepticisme en relativisme om een stellingname. De gedachte van Herbert van Cherbury dat er *onder* de veelheid van godsdienstige verschijningsvormen consensus bestaat over fundamentele punten inzake de ervaring van het goddelijke (Hoofdstuk 4, § 2.3) was een poging om in de behoefte aan een theoretisch kader te voorzien. Ook het natuurrecht zoals dat door bovengenoemde denkers werd uitgewerkt, beoogde een basis te formuleren voor een politieke en juridische theorie, los van theologische controversen en bestand tegen scepsis en relativisme.

Evenals hun middeleeuwse voorgangers leidden zeventiende-eeuwse natuurrechtdenkers het natuurrecht af uit ‘de natuur der dingen’, maar in tegenstelling tot hun voorgangers streefden zij ernaar dit recht empirisch te funderen zonder een beroep te doen op de theologie. Beginnend met Hugo de Groot vonden zij in de drang tot zelfbehoud een fundamenteel natuurprincipe, en zagen zij het recht om het eigen leven te verdedigen als het daaruit volgende basale natuurrecht. Het natuurrecht, zegt Thomas Hobbes in *Leviathan* (1651),

is (...) de Vrijheid die elk mens heeft om zijn eigen kracht naar eigen inzicht te gebruiken voor het behoud van zijn eigen Natuur; dat wil zeggen, voor zijn eigen leven; en dus alles te doen wat volgens zijn eigen Oordeel en Rede daartoe het meest geschikt is.⁴⁴

Het antwoord op de vraag waarom de mens het recht heeft zijn leven te verdedigen was, in essentie, het antwoord dat ook een middeleeuwse auteur gegeven zou hebben: God heeft de mens geschapen en hem het leven gegeven. Hij heeft hem daartoe ook de middelen gegeven. Met andere woorden: de natuurwet is aan het begin der tijden door God in de schepping gelegd. (Evenals het geval was bij Locke, kreeg dit van oorsprong *theologische* leerstuk de status van ‘empirische evidentie’ toen God in de achttiende eeuw uit het argument werd verwijderd. Natuurrecht werd nu iets dat ‘van nature’ bestaat.)

Een begin van deze ontwikkeling zien wij in een denkexperiment dat Hugo de Groot uitvoerde in *De iure belli ac pacis* (*Over het recht van oorlog en vrede*) uit 1625, een werk dat de basis zou worden voor het moderne volkenrecht. Had De Groot in een ongeveer twintig jaar eerder in opdracht van de Verenigde Oostindische Compagnie geschreven boek, *De iure praedae* (*Over het buitrecht*) in overeenstemming met het protestantse voluntarisme, geschreven dat iets goed is omdat God dat wil, in de Prolegomena tot *De iure belli* komt hij tot het gewaagde denkexperiment dat het natuurrecht ook zou gelden als wij er van uit zouden gaan – iets wat wij eigenlijk niet kunnen zonder in de hoogste mate te zondigen, zo haast hij zich daar aan toe te voegen – dat God niet bestaat of dat Hij zich niet inlaat met menselijke zaken.⁴⁵ Verderop in hetzelfde werk gaat De Groot nog verder – en voor een protestant opmerkelijk ver – in het ontkoppelen van natuurrecht en theologie:

Nu is het natuurrecht zó onveranderlijk dat het niet eens door God kan worden veranderd. Want hoewel Gods macht onmetelijk is, kan men toch zeggen dat er dingen zijn waarop deze macht geen vat heeft, omdat de dingen die men aldus zegt slechts (ijdele) woorden zijn, die geen enkele zin hebben en geen enkele werkelijkheid uitdrukken: ze spreken elkaar (zelfs) tegen. Zoals God, bijvoorbeeld, niet kan maken dat twee maal twee niet gelijk zou zijn aan vier, zo is het voor Hem

evenmin mogelijk te maken dat wat vanwege een intrinsieke oorzaak slecht is, niet slecht zou zijn.⁴⁶

Het natuurrecht kon nu tot voorwerp worden van een functionele analyse die gericht is op het beantwoorden van de vraag welke natuurlijke rechten nodig zijn om een menselijke samenleving mogelijk te maken. Omdat het natuurrecht is gefundeerd in de menselijke natuur die volgens deze opvatting in wezen onveranderlijk is, geldt deze analyse voor alle mensen van alle tijden, zoals Pufendorf opmerkt in zijn in 1673 gepubliceerde verhandeling *De officio hominis et civis (Over de plicht van de mens en van de burger)*:

De natuurwet is de wet die zo onveranderlijk bij de sociale en redelijke aard van de mens past dat zonder inachtneming van haar leerstellingen bij het menselijk geslacht geen sprake zou kunnen zijn van een fatsoenlijke en vreedzame samenleving.⁴⁷

In de laatste paragraaf van Hoofdstuk 4 kwam het argument van mediëvist Brian Tierney ter sprake dat wanneer een doctrine voor het eerst geformuleerd wordt in een religieus denkkader – en misschien alleen in een dergelijk kader voor het eerst *kon* worden geformuleerd – dit onverlet laat dat een dergelijke doctrine *op zichzelf* waardevol kan zijn en op rationele, niet-religieuze gronden verdedigd kan worden. Tegen dit argument brachten wij in dat het circulair is wanneer aannemelijk kan worden gemaakt dat wat als ‘rationele niet-religieuze gronden’ worden beschouwd *in feite* gesecculariseerd-religieuze gronden zijn. In het geval van het natuurrecht wordt de plausibiliteit van dit tegenargument versterkt door het gemak waarmee, om Carl Becker te parafraseren (§ 1.3), de theologie die door de voordeur naar buiten was gewerkt door het keukenraam weer werd binnengehaald. De opvatting van natuurrecht als instelling van God en die van natuurrecht als in de Natuur verankerd principe konden zonder enig bezwaar van plaats wisselen in een funderingsargument, omdat laatstgenoemde opvatting (in de natuur verankerd principe) niets anders is dan een in seculier gewaad gehulde versie van de eerste (instelling van God). Funderingsproblemen worden hier niet urgent zolang je binnen de christelijke cognitieve habitat blijft, omdat het argument “mensen heb-

ben *van nature* rechten” een gesecculariseerde versie is van het enige ‘ultieme’ (religieuze) funderingsargument: “mensen hebben onvervreemdbare rechten omdat hen die door de *dominus* zijn toegekend, de enige die het recht heeft – en in staat is – om *onvervreemdbare* rechten te verlenen”.

Naast deze eerste ontwikkelingslijn die het natuurrecht afleidt uit een functionele analyse van de maatschappij (via onder andere Hobbes en Pufendorf), loopt een tweede lijn die het natuurrecht opvat in termen van “de grote principes van goed en kwaad”, die door God in de natuur zijn ingeschreven en die “leesbaar zijn voor elke lezer” (zoals Thomas Jefferson ze omschreef in 1774).⁴⁸ Deze tweede lijn vinden wij vooral terug in geschriften van de achttiende-eeuwse Engelse *dissenters*ⁱ en via hen in de intellectuele kringen waaruit de opstellers van de Amerikaanse *Declaration of Independence* (1776) afkomstig zijn.⁴⁹ De Amerikaanse Verklaring zou, op haar beurt, weer een belangrijke inspiratiebron vormen voor andere universele verklaringen van mensenrechten, van de Franse *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (1789) tot aan de *United Nations Universal Declaration of Human Rights* (1948) en het *Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie* dat op 7 december 2000 in Nice werd afgekondigd.

De achttiende-eeuwse Engelse *dissenters*, die aan het begin van deze ontwikkelingslijn staan, waren er op uit het christelijk geloof te demystificeren door dit uitsluitend te begrijpen in termen van de menselijke rede. De kern van het christendom, die zij belichaamd zagen in de christelijke *deugden*, diende volgens hen in overeenstemming te worden gebracht met de inzichten van de Newtoniaanse natuurwetenschap. Maar hoe konden christelijke deugden wetenschappelijk worden vastgesteld, op een wijze die vergelijkbaar is met die waarop uit de natuur de natuurwetten konden worden afgeleid? De *dissenters* plaatsten daartoe het *geweten*, dat zij opvatten als een rationele faculteit van de menselijke geest, in het centrum van de menselijke ervaring. Indien men dit rationele instrument hanteert in morele kwesties, dan

i *Dissenters*: protestanten die een standpunt innemen dat afwijkt van doctrines en/of gebruiken die geaccepteerd zijn in de *Church of England*.

is voor de mens “de morele waarheid in geen enkel opzicht vager of onzekerder dan mathematische waarheid”, schreef de Schotse politiek filosoof James Burgh (1714-1775) in *The Dignity of Human Nature* (1754).⁵⁰ Vier jaar later beweerde Burghs geestverwant Richard Price (1723-1791), voorman van de *Rational Dissenters*, in zijn invloedrijke *Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals* (1758), dat je door middel van deze rationele faculteit even zeker kunt weten of een handeling goed of verkeerd is, als je zeker kunt weten dat een object dat je waarneemt gekleurd is of dat iets wat je proeft zoekt.⁵¹ Op deze wijze verschoven de *dissenters* de morele autoriteit van externe instanties naar een door de rede geleide instantie ‘in’ ons. Aangezien God zijn schepselen deze rationele faculteit heeft ingeschapen, zo concludeerden zij, volgt daaruit dat de mens het natuurlijke recht heeft om van die faculteit in vrijheid gebruik te maken.

De Oostenrijkse rechtsfilosoof en socioloog Georg Jellinek (1851-1911) heeft in 1895 in een opmerkelijk essay, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, de stelling verdedigd – een stelling die wij hier overnemen – dat de grote nadruk die de *dissenters* legden op het natuurlijke recht op gewetensvrijheid een belangrijke rol heeft gespeeld in de ontwikkeling van het concept ‘onvervreembare mensenrechten’ in en na de achttiende eeuw. De *onvervreembare* Rechten van de Mens zoals die werden geproclameerd in de Amerikaanse *Declaration of Independence* en de Franse *Déclaration*, zo concludeerde Jellinek, vertegenwoordigen een secularisering van het – religieus gefundeerde – natuurlijke recht op gewetensvrijheid. Waarom? Om dat in te zien is het nodig even stil te staan bij de betekenis van het woord ‘onvervreemdbaar’.

Het is duidelijk dat het bij *onvervreembare* rechten niet kan gaan om positieve rechten, dat wil zeggen om rechten die aan mensen bij wet of via een contract zijn toegekend. Rechten die bij wet of contractueel worden toegekend, kunnen in principe ook weer bij wet worden afgenomen of via een contract worden overgedragen. Onvervreembare rechten zijn rechten die mensen *van nature* hebben, die zij bezitten op grond van het feit dat zij mens zijn. Ze gaan vooraf aan het lidmaatschap van een samenleving en kunnen door geen samenleving ooit geannuleerd worden (al kan een samenleving ze wel

schenden of weigeren te erkennen). Maar in de sociale contracttheorieën die teruggaan op Locke, Hobbes of Pufendorf houdt de onvervreemdbaarheid van deze rechten in dat zij niet *zonder toestemming van de betrokkenen* kunnen worden overgedragen. Het is in deze visie echter wel mogelijk om onvervreembare rechten (op zelfverdediging of op verdediging van het eigen bezit) door middel van een contract over te dragen aan een andere instantie, bijvoorbeeld aan de overheid in ruil voor bescherming door die overheid. Wanneer echter in de Amerikaanse *Declaration* wordt gesproken over onvervreembare rechten dan gaat het om rechten die *op geen enkele wijze* kunnen worden overgedragen, evenmin als men ooit contractueel afstand kan doen van zijn gewetensvrijheid.⁵²

Het begrip ‘gewetensvrijheid’ is – aanvankelijk vooral van protestantse zijde – conceptueel verbonden met het begrip ‘moreel verantwoordelijk individu’. In deze visie heeft de mens recht op gewetensvrijheid – en als moreel verantwoordelijk individu ook de plicht om van dit recht gebruik te maken – omdat hij door God geschapen is met rede en met geweten, dat wil zeggen met de instrumenten om goed van kwaad te kunnen onderscheiden en om zich in vrijheid te kunnen invoegen in de door God geschapen orde.

Jellineks stelling dat de secularisering van het door de *dissenters* benadrukte natuurlijke recht op gewetensvrijheid een belangrijke rol heeft gespeeld in de ontwikkeling van het concept ‘onvervreembare mensenrechten’ wordt ondersteund door het conceptuele verband tussen moreel individu, geweten en onvervreembare rechten zoals wij dat terugvinden in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens die de Verenigde Naties op 10 december 1948 proclameerden.

Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn *begiftigd met verstand en geweten*, en behoren zich tegenover elkaar in een geest van broederschap te gedragen.(Artikel 1)

(E)rkenning van de inherente waardigheid en van de *gelijke en onvervreembare rechten* van alle leden van de mensengemeenschap (is de grondslag voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld. (Preambule)⁵³

Historicus Roland Stromberg (1916 -2004) heeft er op gewezen dat de achttiende-eeuwse *dissenters* bereid waren zich aan de rede te onderwerpen omdat zij er van overtuigd waren dat rede en religie volstrekt met elkaar in overeenstemming waren. Je onderwerpen aan de rede betekende voor hen: je richten naar Gods wil.⁵⁴ Die opvatting, zegt Stromberg, was het product van een tijd waarin religie en politiek zich officieel van elkaar losmaakten, *maar in de geest van de mensen nog steeds als Siamese tweelingen met elkaar verbonden waren*.⁵⁵

De nadruk die de *dissenters* legden op het geweten, opgevat als een redelijke faculteit van de menselijke geest, als een instrument met behulp waarvan de mens zich op rationele wijze in de door God geschapen orde kon voegen, was een ‘generationaliseerde’ versie van een opvatting die teruggaat tot diep in de christelijke middeleeuwen. Dit type ‘generationaliseerde’ funderingsargumenten van het begrip ‘onvervreembare mensenrechten’ werd vanaf de achttiende eeuw verder uitgewerkt *naast* het ‘functionalistische’ funderingsargument à la Hobbes en Pufendorf. In beide typen argumenten verdween het woord ‘God’ geleidelijk uit de formulering, maar bleef als impliciete premisse voorondersteld. Dat laatste werd scherp ingezien door filosoof-socioloog-theoloog Jaques Ellul (1912-1994):

Het natuurrecht is uitgevonden om te ontsnappen aan de radicale noodzaak van de Openbaring voor de kennis van het ware en het goede. De natuurrechtleer heeft er dan ook toe geleid dat God buiten de wereld als woonplaats voor de mens kwam te staan. God werd bevestigd als een gemakkelijke hypothese om met redeneren te beginnen, maar men redeneerde feitelijk alsof de wereld uit eigen kracht zou functioneren (...).⁵⁶

Elluls opmerking herinnert ons aan de uitspraak van Laplace (§ 2.3) dat God een hypothese is die wij kunnen missen zodra wij een betere, *wetenschappelijke*, verklaring hebben. Maar in het geval van de ‘onvervreembare mensenrechten’ geldt dat zo’n betere verklaring alleen beter lijkt *binnen* een cognitieve habitat waarin men geleerd heeft de religieuze genealogie van haar kernbegrippen te verbergen achter een sluier van ‘empirische evidenties’, of ‘morele noodzakelijkheden’, of beide. Funderingsvragen kunnen daarom binnen die cog-

nitieve habitat op twee niveaus worden beantwoord – een religieus en een gesecculariseerd niveau – waarvan het tweede echter een herformulering is van het eerste. Het gesecculariseerde niveau geeft in seculiere taal antwoord op de vraag waarom de mens onvervreembare rechten heeft en waarom het bestaan van een andere mens aan mij morele verplichtingen kan opleggen. Uiteindelijk echter geven dergelijke antwoorden, hoe ook onder woorden gebracht, uitdrukking aan het besef dat de mens in zijn handelen een orde dient te eerbiedigen die hem te boven gaat, zoals de Zwitserse theoloog Emil Brunner (1889–1966)⁵⁷ het formuleerde.ⁱ Deze orde waaraan de mens zich onderwerpt is – in laatste instantie – de scheppingsorde, waarin God aan ieder schepsel zijn levensdomein, zijn vrijheid, zijn rechten en zijn beperkingen heeft toegewezen.⁵⁸ Dat de mens op rechten aanspraak kan maken en de rechten van anderen behoort te respecteren, vindt zijn ultieme grond in de orde die God in de schepping heeft gelegd.⁵⁹ *Schöpfung ist Ur-zuteilung.*⁶⁰ Waar dit alles tot de onprobleematische achtergrondkennis van een cognitieve habitat behoort, zijn universele mensenrechten evident.

2.5 *Nonsens op stellen*

De pogingen om universele mensenrechten te funderen in het natuurrecht is binnen de Verlichtingscontext niet onomstreden gebleven. Zo konden aanhangers van de positieve, relativistische menswetenschap in de trant van Montesquieu, Voltaire of Hume weinig waardering opbrengen voor de – oh paradox! – ‘provinciale propaganda’ van de menswetenschap die zich baseerde op het universalistisch opgevatte begrip ‘natuurrecht’.⁶¹ Recht, zo schamperde Jeremy Bentham (1748–1832), ‘vader van het utilitarisme’ⁱⁱ,

- i Dat geldt ook daar waar men beweert dat men met een beroep op de mensenrechten actief een bepaalde orde tot stand wil brengen. De rechtsorde die men wil realiseren is immers in laatste instantie niet gebaseerd op positief recht.
- ii De centrale stelling van het utilitarisme in zijn meest algemene vorm is dat handelingen moeten worden beoordeeld naar hun gevolgen en niet naar hun vermeende inherente morele kwaliteiten. Bij Jeremy Bentham betekent de term meer specifiek

(...) is het kind van de wet: uit echte wetten komen echte rechten voort; maar uit denkbeeldige wetten, uit natuurwetten, uitgevonden door dichters, retorici en handelaren in moreel en intellectueel vergif, komen denkbeeldige rechten voort, een bastaardgebroed van monsters. (...) Natuurrechten zijn eenvoudigweg onzin: natuurlijke en onvervreemdbare rechten, retorische nonsens – nonsens op stelten.⁶²

In onze tijd durven in het Westen vermoedelijk weinig intellectuelen een visie op mensenrechten à la Bentham te verdedigen. Niet alleen in het geval van politieke gevangenen, gijzelaars, martelingen of terrorisme wordt in discussies en rechtszaken een beroep gedaan op de rechten van de mens; ook bij vele nationale politieke thema's is dit het geval. In het abortusdebat staat de vraag of foetussen rechten hebben tegenover het recht van de vrouw om over het eigen lichaam te beschikken. In het milieudebat klinkt de vraag of onze nakomelingen recht hebben op een gezonde en genetisch diverse natuur. (Op de christelijke herkomst van het hedendaagse dogma van de 'biodiversiteit' gaan we hier niet in.) In het euthanasiedebat staat de vraag centraal of de mens het recht heeft te bepalen of zijn leven nog levenswaardig is, *etc.*⁶³ Maar ook indien men met Bentham van mening zou zijn dat het begrip 'onvervreemdbare mensenrechten' nonsens is, dan nog geldt dat dit begrip binnen de westerse cultuur als zinnig onderwerp voor debat wordt gezien – dat bewijzen ook de talrijke discussies erover, inclusief de afwijzende.

Om misverstanden over wat hier *wel* en wat *niet* beweerd wordt het volgende. Wij hebben laten zien dat het concept 'mensenrechten' is ontstaan binnen de christelijke cognitieve habitat en dat het verbonden is met christelijke opvattingen over de mens. In die zin is het concept 'mensenrechten' een christelijk concept. Moet men daarom christen zijn om mensenrechten te verdedigen, en is men incoherent als men dit als ongelovige of als agnost doet? Allerm minst. De kern van wat wij in dit hoofdstuk hebben betoogd is dat christelijke opvattingen over de mens – daartoe behoren ook de mensenrechten – in de

dat de juistheid van een handeling moet worden beoordeeld volgens het criterium welke bijdrage zij levert aan het grootste welzijn van het grootste aantal mensen.

loop van de achttiende eeuw zijn gaan behoren tot de achtergrondkennis van waaruit men in de gesecculariseerd-christelijke christelijke cognitieve habitat over de mens leert spreken. Binnen die cognitieve habitat gaat men er in de alledaagse omgang van uit dat deze achtergrondkennis ‘gedekt’ is, dat wil zeggen: dat zij in laatste instantie *gefundeerd* kan worden. In een uitgewerkte gevalstudie hebben wij in dit hoofdstuk laten zien dat deze ‘conceptuele dekking’ van religieuze (*in casu* christelijke) aard is. De opvatting dat de mens *van nature* onvervreembare rechten heeft, is de gesecculariseerde versie van de opvatting dat het *God* is die als *dominus* de enige is die *onvervreembare* rechten kan toekennen.

Binnen de gesecculariseerd-christelijke cognitieve habitat, waarin de opvatting dat mensen ‘van nature’ onvervreembare rechten *hebben* tot de achtergrondkennis behoort van waaruit men redeneert, is het niet nodig zich bewust te zijn of te worden van de christelijke herkomst van dit begrip. Dat ligt anders in niet-westerse culturen, waar de gesecculariseerd-christelijke cognitieve habitat niet de achtergrond vormt van waaruit men denkt. Vooral het idee dat *individuen* van nature onvervreembare rechten kunnen hebben, blijkt hier regelmatig op onbegrip te stuiten, doordat de achterliggende christelijke visie op de mens als een moreel verantwoordelijk rationeel individu, noest arbeidend voor zijn eigen zielenheil, in deze culturen niet strookt met de wijze waarop men geleerd heeft zichzelf te beschrijven en te begrijpen. Nu de tijd (vrijwel) voorbij is dat het Westen zijn visie met geweld – militair, of economisch – aan nieuwe supermachten als China en India kan opleggen, wordt de vraag urgent hoe het Westen deze landen *met argumenten* ervan kan overtuigen dat de gesecculariseerd-christelijke opvatting van de mens als rationeel, moreel verantwoordelijk, rechten bezittend individu, moreel superieur zou zijn aan hun eigen tradities op het gebied van een juiste maatschappelijke ordening.⁶⁴ⁱ Tot nu toe zijn westerse intellectuelen daar niet in geslaagd en

i Huntington (1996) suggestie dat er tussen beschavingen onoverbrugbare verschillen bestaan en dat daarom economische, politieke en militaire druk in de mondiale arena meer zullen uithalen dan rationele argumentatie, lijkt gebaseerd op de veronderstelling dat de militaire overmacht van de Verenigde Staten in de komende

het is, om een eufemisme te gebruiken, onwaarschijnlijk dat dit binnen afzienbare tijd anders zal zijn. Eerder is het zo dat de westerse nadruk op universele individuele mensenrechten bij de regeerders van een land als China in toenemende mate irritatie opwekt. Sedert 2003 is China ertoe overgegaan om, als reactie op de periodieke Amerikaanse mensenrechtenrapporten over China, jaarlijks een *Human Rights Record of the United States* uit te brengen (informeel bekend als het *China Human Rights Report*), waarin interessante informatie te vinden is over de armoede in de Verenigde Staten, het wapenbezit, de criminaliteit, rassenverhoudingen en de Amerikaanse militaire interventie in Afghanistan en Irak. Deze rapporten eindigen steeds weer met de oproep aan de Verenigde Staten op te houden zich met de binnenlandse aangelegenheden van andere landen te bemoeien en zich, indien het thema mensenrechten hen zo ter harte gaat, zich te richten op de mensenrechtensituatie in hun eigen land. De tegenwerping dat de Chinese overheid er alle belang bij heeft het thema mensenrechten te vermijden gaat voorbij aan het punt waar het hier om gaat. De vraag is welke *argumenten* gevonden kunnen worden om de Chinese overheid ervan te overtuigen dat bepaalde praktijken, *gegeven hun eigen tradities en opvattingen*, onwenselijk zijn.

Het feit dat het Westen tot nu toe de vraag hoe een rechtvaardige samenleving kan worden ingericht alleen heeft kunnen beantwoorden door een beroep te doen op mensenrechten, wil niet zeggen dat dit het *enig mogelijke* antwoord is. In Hoofdstuk 3 zagen wij dat de zestiende-eeuwse ontdekkingsreizigers er in hun beschrijvingen impliciet van uitgingen dat beschaafde samenlevingen alleen mogelijk zijn op basis van christelijke uitgangspunten. Veel deelnemers aan de huidige debatten over mensenrechten lijken impliciet te vooronderstellen dat beschaafde samenlevingen alleen mogelijk zijn op basis van de geseculariseerd-christelijke versies van die uitgangspunten. In onze 'geglobaliseerde' wereld, waarin nieuwe economische en politieke machtscentra zullen ontstaan, waarin de wereldbevolking voor het midden

'Eeuw van Azië' niet wezenlijk zal worden aangetast. Mocht hij met deze 'optimistische' visie ongelijk hebben en, bijvoorbeeld, de Chinezen zijn advies zouden volgen, dan staan ons nog een aantal onaangename verrassingen te wachten.

van deze eeuw zal zijn gegroeid tot negen miljard, waarin migratiestromen zullen aanzwellen en de schaarste van hulpbronnen (met name water) een steeds nijpender probleem zal worden, is het een urgente vraag *welke bronnen er in andere culturen bestaan om onrecht van binnenuit te bekritisieren*.⁶⁵ Het probleem is dat antwoorden op die vraag, geformuleerd tegen de achtergrond van andere culturen, op dit moment nog niet of nauwelijks in de mondiale arena voorhanden zijn. Dit betekent niet dat die antwoorden niet bestaan; het betekent *wel* dat die antwoorden – *als* ze bestaan – op ontginning wachten door een menswetenschap die accepteert dat zij geen mono-culturele onderneming kan zijn.ⁱ

- i Het is een open vraag wat er van de 'heiligheid van het (mensen) leven' en de daaruit voortvloeiende 'beschermwaardigheid van alle (mensen-) leven' zal overblijven in een wereld die binnen vier decennia negen miljard mensen zal tellen. Zal, om het cynisch uit te drukken, de 'heiligheid van het leven' niet afketsen op de 'Wet van het Afnemend Grensnut van een Mensenleven', in de mega-steden van de Derde Wereld of in landen met meer dan een miljard inwoners?

HOOFDSTUK 7

ECCE HOMINES

CONTRAVERLICHTING ALS SECULARISATIEBEWEGING

‘De beste definitie van het romantische is nog altijd die van Novalis: “Wanneer ik het algemene een hoge betekenis, het gewone een geheimzinnig aanzien, het bekende de waarde van het onbekende, het eindige een oneindige schijn geef, dan romantiseer ik het”. In deze formulering merkt men dat de Romantiek een ondergrondse betrekking met de religie onderhoudt.

Zij behoort bij de sedert tweehonderd jaar niet aflatende zoekbewegingen die iets tegenover de onttoverde wereld van de secularisering willen stellen. Romantiek is naast veel wat zij verder nog is, ook een voortzetting van de religie met andere middelen.’

Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, 13.

1. INLEIDING

1.1 De culturalisering van verschillen

In dit hoofdstuk zullen wij de in Hoofdstuk 5 geschetste contouren van de Contraverlichting als secularisatiebeweging op een aantal punten wat nader invullen, om een duidelijker beeld te krijgen van de wijze waarop de Contraverlichting het Verlichte beeld van ‘de’ mens zoals de ‘Newtons van de geest’ hem gingen beschrijven amendeerde.

Ook hier zal blijken dat de mens, zoals de Contraverlichters zich die voorstelden, beschikt over wat bij nader toezien gesecculariseerde versies blijken te zijn van eigenschappen die hem binnen de werkings-sfeer van christelijke *topoi* worden toegeschreven. Evenals in de Verlichting verliezen christelijke *topoi* in de Contraverlichting hun direct herkenbaar christelijke kenmerken in precies die mate waarin deze kenmerken zich in een gesecculariseerde gestalte opnieuw gaan manifesteren en waarin hun christelijk origineel een plaats heeft ingenomen in de vanzelfsprekende achtergrondkennis van iedere *wetende*. En evenals in de Verlichting, doet de exegetische configuratie van leren zich voor als de *van nature* gegeven randvoorwaarde waarbinnen het denken over ‘de’ mens zich voltrekt.

Evenals het woord ‘Verlichting’ verwijst het woord ‘Contraverlichting’ hier dus naar een proces waarin christelijke heilsgeschiedenis wordt gesecculariseerd tot seculiere beschavingsgeschiedenis. In de Contraverlichting krijgt de door De Mul (Hoofdstuk 5, § 2.3) aangeduide ontwikkeling, waarin geschiedenis “tot de meest fundamentele metafysische categorie zou worden”, echter in twee opzichten een andere invulling dan in de Verlichting.

1. In de Verlichtingstraditie staat de ontwikkelingsgeschiedenis van ‘de’ mens centraal, die wordt beschreven als een voortgang van de civilisatie. Historisering wordt opgevat als *civilisering*. ‘Cultuurverschillen’ worden binnen deze traditie beschreven als verschillen in beschavingsniveau.ⁱ In de traditie van de Contraverlichting daarentegen richt men de aandacht niet op datgene wat kenmerkend zou zijn voor ‘de’ mens, maar op de unieke kenmerken waardoor individuele entiteiten zich van elkaar onderscheiden (hiertoe worden ook grotere eenheden gerekend, met name volken en culturen die naar het model van menselijke individuen ‘egologisch’ worden opgevat). Deze verschillen worden in een omvattende eenheid samengebracht op basis van de monotheïstische geschiedopvatting of een gesecculariseerde versie daarvan.

i Wij plaatsen ‘cultuurverschillen’ tussen haakjes om aan te geven dat het hier om een anachronisme gaat. Het cultuurbegrip ontstaat pas in het laatste kwart van de achttiende eeuw.

2. Het historisch bewustzijn van de Contraverlichting is *asymmetrisch*. De Muls bewering dat daarin geen plaats meer is “voor welke referentie dan ook naar een buitenhistorische werkelijkheid” gaat voor het historisch bewustzijn van de Contraverlichting alleen op voor zover het *westerse* volken betreft, die nu worden opgevat als unieke gehelen die zich op organische wijze ontwikkelen. Een dergelijk besef ontbreekt echter in veel beschrijvingen van niet-westerse volken, die worden afgebeeld als statische, ongedifferentieerde, in zichzelf besloten entiteiten. *Völker des ewigen Stillstandes* noemde Leopold von Ranke (1795–1886), ‘vader van de moderne geschiedschrijving’, de volken van Azië.¹ *Europe and the People without History* (1982) noemde antropoloog Eric Wolf het boek waarin hij de niet-westerse volken wilde terugplaatsen in hun geschiedenis. Ook in Hegels (1770–1831) geschiedfilosofie wordt aan bijvoorbeeld China het bezit van een geschiedenis in de eigenlijke zin ontzegd, evenals aan Afrika. China is naar Hegels opvatting altijd onveranderlijk zichzelf gebleven. Vandaar dat hij China aan het begin van zijn geschiedfilosofische studie kan plaatsen om vervolgens in de termen-van-het-verleden het contemporaine China te beschrijven. In de transformatie van christelijke heilsgeschiedenis tot seculiere beschavingsgeschiedenis vertegenwoordigen niet-westerse volken binnen de traditie van de Contraverlichting een merkwaardig soort ‘stolsels’, die op de een of andere wijze buiten de historische dynamiek zijn gebleven. Wordt in de Verlichting de tegenstelling tussen christen-wetend en heiden-onwetend geherformuleerd als die tussen ontwikkeld-beschaafd en primitief-barbaars, in de traditie van de Contraverlichting wordt deze tegenstelling geherformuleerd als die tussen historisch-dynamisch en ahistorisch-statisch.

Als rode draad in de hoofdstukken van Deel II fungeren de herbeschrijvingen die de westerse beschrijvingen van Zelf en Ander vanaf de zestiende eeuw hebben ondergaan. Het aan het eind van Hoofdstuk 3, § 2.3 gegeven schema van deze herbeschrijvingen kan nu als volgt worden aangevuld:

Oudheid	<p style="text-align: center;">christen – <i>paganus</i></p> <p style="text-align: center;">↓ ↓</p> <p style="text-align: center;">waar geloof onwaar geloof</p>
Renaissance	herleving van de klassieke heiden door beschikbaar komen van klassieke teksten
Reformatie	herbeschrijving van de antieke tegenstelling christen – heiden als tegenstelling <i>binnen</i> het christendom (ware christen <i>versus</i> ketter)
Ontdekkingsreizen	assimilatie van ‘interne heiden’ (keters, heksen, magiërs) en ‘externe heiden’ (Indianen, <i>etc.</i>) tot Ander
Verlichting	plaatst de tegenstelling tussen Zelf en Ander in een ontwikkelingskader waarin Ander de kindertijd van de mensheid vertegenwoordigt en Zelf de volwassenheid
Contraverlichting	herformuleert de tegenstelling tussen Zelf en Ander als de tegenstelling tussen historisch/ dynamisch <i>versus</i> ahistorisch/ statisch

1.2 De wereld als tekst

In Hoofdstuk 5, § 2.4 hebben wij gezien dat de conclusies die twee iconen van het Verlichtingsdenken – Hume en Kant – verbonden aan het geleidelijk verdwijnen van God als transcendente afzender van een boodschap, een belangrijke impuls gaven aan het ontstaan van de Contraverlichting. Kants *Kritik der reinen Vernunft* liep uit op de con-

clusie dat wij het Boek der Natuur niet anders dan in vertaling kunnen lezen, en dat wij niet kunnen weten in welke taal dit Boek oorspronkelijk is geschreven. Aartsvaders van de Contraverlichting als Hamann en Jacobi concludeerden daar op hun beurt uit dat er geen fundering bestaat voor de stelling dat de oorspronkelijke taal die van de wiskunde zou zijn, en dat alleen een wiskundige leesmethode toegang geeft tot de ontcijfering van de boodschap, die – in de woorden van Schelling – “in een geheim, wonderbaarlijk handschrift verborgen ligt”.

Wij zien in dit hoofdstuk af van een beschrijving van de pogingen die, onder andere onder invloed van Schellings natuurfilosofie, werden ondernomen om een alternatieve leesmethode van de *natuur* te ontwikkelen, zoals die bijvoorbeeld manifest wordt in Goethes kleurenleer of Franz Mesmers (1734–1815) theorie van het ‘dierlijk magnetisme’.¹ Omdat het ons hier om de *menswetenschappen* gaat, concentreren wij ons hier op de leesmethode die ontwikkeld werd om de mens in al zijn historische verschijningsvormen te leren kennen, en die de onderzoeker in staat moest stellen in zijn beschrijvingen van de mens en zijn scheppingen – in de fraaie formulering van Herder – *das Unterscheidende unterscheidend sagen zu können*.² Evenals de wiskundige leesmethode werd ook deze alternatieve – hermeneutische – leesmethode ontwikkeld op basis van de exegetische configuratie van leren en binnen de werkingssfeer van christelijke *topoi*. Dat betekent vooral dat de uitingen van de ‘unieke individuen’ waarop men zich richtte werden opgevat als *teksten* waarvan de betekenis moest worden ontcijferd. De uiteenlopende benaderingen op dit terrein verschilden van opvatting over de aard van datgene wat zich ‘achter’ de tekst bevond en zich daarin uitdrukte, maar niet over de vraag of het object dat zij bestudeerden het karakter had van een *tekst*.

i Zie hiervoor bijvoorbeeld H.A.M. Snelders, *Wetenschap en intuïtie. Het Duitse romantisch-speculatief natuuronderzoek rond 1800*. Baarn: Ambo (1994); R.J. Richards, *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago en London: University of Chicago Press (2002).

1.3 De opbouw van dit hoofdstuk

In Sectie 2 wordt uiteengezet welke gevolgen er verbonden waren aan het feit dat Kant God uit het gebied van de theoretische rede had verbannen, een gebied waarvan hij tevens de grenzen had afgebakend. De natuurwetenschappen als hoogste vertegenwoordigers van de theoretische rede kregen de fenomenale wereld als onderzoeksterrein toegewezen; God werd een plaats toebedeeld als ‘idee van de praktische rede’. Deze scheiding van wetenschappelijke kennis en ethische kennis had grote gevolgen voor de christelijke cognitieve habitat, waarbinnen ethische kennis het prototype is van alle specifiek menselijke kennis en zingeving. Indien God als zingever ‘achter’ de fenomenale werkelijkheid verdwijnt, verliest die werkelijkheid tegelijkertijd *alle* zin omdat God binnen het monotheïsme de enige zingever van de wereld is. (De wereld drukt Zijn Wil uit; daarin ligt haar zin.) Het monotheïsme (en dus het christendom) kent wat dat betreft een onverbiddelijke dichotomie (Richard Bernstein): God geeft het leven zin, of niets geeft het leven zin, *tertium non datur*. Het kan dan ook geen verbazing wekken dat op het moment dat – tachtig jaar voor het optreden van Nietzsches ‘dolle mens’ – het inzicht post begon te vatten dat God na Kant zijn rol als enige zingever van de wereld had moeten opgeven, het begrip ‘nihilisme’ voor het eerst opdook, en in kunst en filosofie uitdrukking begon te vinden. Het nihilisme houdt een keus in voor de tweede disjunct (niets geeft het leven zin). Een alternatief voor het nihilisme is een herbezetting van de eerste disjunct door een Zingever, hetzij door middel van een terugkeer naar God, hetzij door middel van de creatie van een seculiere plaatsvervanger (de Geschiedenis, het Volk, de Kunst, *etc.*). Dit laatste is wat de meeste Contraverlichters hebben trachten te doen. In dat opzicht kan de Contraverlichting gekarakteriseerd worden als ‘een voortzetting van de religie met andere middelen’ (Safrański).

In Sectie 3 richten wij de aandacht op de wijze waarop God in seculiere gedaante terugkeert in het eerste, Goddelijke disjunct. Uit de vele wijzen waarop dit gebeurt, kiezen wij als voorbeeld de terugkeer van de transcendente Schepper-God in de gedaante van immanente ‘kracht’ van de Scheppende Geschiedenis. Deze terugkeer krijgt gestalte binnen de werkingssfeer van de externe dynamiek van het chris-

tendom. Om dat duidelijk te maken, kijken wij eerst naar de geschiedopvatting zoals die binnen de christelijke cognitieve habitat vorm had gekregen. Deze wijkt vanaf haar ontstaan in minstens twee opzichten fundamenteel af van de aan haar voorafgaande Grieks-Romeinse, cyclische opvatting:

1. Zij vat de geschiedenis op als een lineaire ontwikkeling van *eenmalige, unieke* gebeurtenissen.
2. Zij vat de geschiedenis op in *universele* termen (overeenkomstig de Universaliteitsclaim van het monotheïsme).

In de rest van Sectie 3 onderzoeken wij op welke wijze deze geschiedopvatting de terugkeer van Schepper-God in Scheppende Geschiedenis beïnvloedt aan de hand van drie voorbeelden:

- God keert terug in *de Geschiedenis*, zoals bij Hegel en Marx.
- God keert terug in de geschiedenis van *de Mens*, zoals bij David Friedrich Strauss en Ludwig Feuerbach.
- God keert terug in de geschiedenis van *het Volk*, zoals in het ‘nationaal messianisme’ van Adam Mickiewicz, Victor Hugo, en Jules Michelet.

In Sectie 4 wordt een verbinding gelegd tussen het beeld van God als Dichter en de Contraverlichte nadruk op het belang van het unieke. Het unieke als artistieke schepping van God kan worden opgevat als gebeurtenis, maar ook als tijdperk (‘het unieke van de Renaissance’) of als cultuur (‘het unieke van de cultuur der Trobrianders’). Beargumenteed wordt dat de Contraverlichte nadruk op het *recht* van het unieke op erkenning van zijn uniciteit, en zijn gelijkwaardigheid met andere unieke entiteiten binnen de christelijke cognitieve habitat zijn overtuigingskracht ontleent aan de werkingsfeer van christelijke *topoi*. Ook wordt de vraag aan de orde gesteld welke consequenties het beeld van God als dichter en van unieke entiteiten als Zijn literaire scheppingen heeft voor de eisen die aan de leesmethode van Zijn gedichten moeten worden gesteld. Deze vraag naar de methode wordt verder uitgewerkt in Hoofdstuk 8.

2. HEILIGE WEEMOED

2.1. Op losse schroeven

Kant had in zijn *Kritieken* op gezaghebbende wijze de religie uit het gebied van de zuivere rede verbannen en naar dat van de praktische rede verplaatst. (Daarmee had hij tegelijkertijd het fundament van de rationale theologie opgeblazen.) De taakverdeling tussen wetenschap en religie was door hem duidelijk bepaald: de wetenschap houdt zich bezig met de wereld der verschijnselen, en de godsdienst met ethiek. De implicatie van die taakverdeling was dat het ontsluiten van het geheim dat in de natuur schuilt, vanaf nu uitsluitend ‘officieel’ tot de competentie behoort van specialisten die de taal van de wiskunde machtig zijn. Alleen *zij* zijn in staat ‘gecertificeerde’ wetenschappelijke kennis over de fenomenale werkelijkheid op het spoor te komen en te formuleren. De band tussen religie en kennis van de natuur wordt in deze benadering doorgesneden.

Daarnaast had Kant in *Kritik der reinen Vernunft* ook de grenzen van het menselijk kenvermogen afgebakend en geconcludeerd dat kennis van de ervaringswereld altijd relatief is aan de structuur van het menselijk kenvermogen (Hoofdstuk 5, § 2.4.2). Awee Prins heeft er in *Uit Verveling* (2007) op gewezen dat binnen de filosofie Kants kritische denken als een Copernicaanse revolutie werd beschouwd, maar dat vooral literatoren de verwoestende uitwerking van dit denken op de bestaande zekerheden opmerkten en onder woorden brachten.³ Prins citeert Heinrich von Kleist (1777-1811), die naar aanleiding van zijn lectuur van Kants *Kritik der reinen Vernunft* aan zijn verloofde schreef:

Mijn enige, mijn hoogste doel is ten onder gegaan en nu heb ik er geen meer. Sinds de overtuiging, namelijk, dat er hier beneden geen waarheid te vinden is, zich aan mijn ziel openbaarde, heb ik geen boek meer aangeraakt. Ik heb nietsdoend in mijn kamer rondgelopen.

Contraverlichters verzetten zich tegen de door Kant van een filosofische legitimatie voorziene usurpatie door de natuurkunde en de daarmee samenhangende ‘onttovering’ van de natuur. “De natuur ging er steeds behoeftiger uitzien,” schrijft Novalis (1772-1801) – die behalve

dichter en jurist ook mijnbouwkundige was – in *Die Christenheit oder Europa* (1799).⁴ De “priesters en mystagogen” van de Verlichting,

... waren rusteloos bezig de natuur, de aardbodem, de menselijke ziel en de wetenschap van poëzie te zuiveren: *ieder spoor van het heilige uit te roeien*; het aandenken aan alle verheffende gebeurtenissen en verheven mensen door sarcasme neer te halen en de wereld van al haar bonte tooi te ontdoen. Het licht was vanwege zijn mathematische gehoorzaamheid en zijn schaamteloosheid hun lieveling geworden. Ze waren blij dat het zich eerst liet breken voordat het met kleuren speelde. Zo vernoemden zij hun grote zaak daarnaar: de Verlichting (cursivering toegevoegd).⁵

Maar gelukkig, zo gaat hij verder, is “(d)e hulpbehoevendheid van de exacte wetenschappen (...) de laatste tijd steeds beter zichtbaar geworden, hoe beter we met hen bekend raakten”. Novalis was namelijk van mening dat ook in de exacte wetenschappen Kants inzicht aan het doorbreken was dat de menselijke rede grenzen kent en dat er zaken zijn die niet door die rede – althans niet door de *theoretische* rede – gevat kunnen worden.ⁱ

M.H. Abrams heeft in *The Mirror and the Lamp* (1971) laten zien dat Newtons optica vaker als symbool fungeerde in de kritiek van Contraverlichters op de ontluisterende natuurwetenschap. Zo was onder andere John Keats (1895-1821) van mening dat ‘Newton’ alle poëzie van de regenboog had verwoest door hem tot zijn prismatische kleuren uiteen te rafelen.⁶

i In een brief van 20 januari 1799 aan Caroline Schlegel schrijft Novalis: “Ook Hemsterhuis had een duidelijk vermoeden van deze heilige weg naar de natuurkunde. Ook in Spinoza leeft al deze goddelijke vonk van het natuurverstand. (...) Goethe moet de liturg van deze natuurkunde worden” (Van Wezel 1989: 82-84, noot 97). Franciscus Hemsterhuis (1721-1790) ging er van uit dat de mens naast zintuiglijke organen een *organe Moral* bezit, die hem niet alleen het besef van goed en kwaad verschaft, maar ook toegang geeft tot het universum. Wanneer Novalis in *Die Christenheit oder Europa* spreekt van *heiligen Sinn* of ook wel *unsterblichen Sinn*, ontleent hij de inhoud van dit begrip voornamelijk aan Hemsterhuis’ *organe Moral* (Van Wezel 1989: 44, noot 6).

There was an awful rainbow once in heaven:
We know her woof, her texture; she is given
In the dull catalogue of common things.
Philosophy will clip an angel's wings.⁷¹

Kants scheiding van wetenschappelijke kennis en ethische kennis had grote gevolgen voor de cognitieve habitat waarbinnen ethische kennis het prototype is van alle specifiek menselijke kennis en zingeving. Kennis van Gods wil om op basis daarvan goed (dat is: overeenkomstig Gods wil) te kunnen handelen, is in de monotheïstische cognitieve habitat tevens kennis van de zin van de wereld. Niet in de betekenis dat van elke gebeurtenis, verschijnsel of proces ondubbelzinnig de zin kan worden aangegeven, maar in de betekenis van het *vertrouwen* dat alles een zin heeft, ook al kent de beperkte mens die zin niet (altijd). Binnen een dergelijke cognitieve habitat, zo had John Locke (geciteerd in Hoofdstuk 2, § 3.2) vastgesteld, betekent “(h)et wegnemen van God, al was het alleen maar in het denken”, dat “alles op losse schroeven” wordt gezet. In de monotheïstische cognitieve habitat is God de bron van *alle* zin. Daarom sprak Nietzsche over het *monotonotheïsme*.⁸ Neem God weg en *alle* zin verdwijnt, omdat de uit het niets geschapen wereld geen *intrinsieke* zin heeft. Nu had Kant God niet ‘weggenomen’, en juist niet uit het denken. Teruggebracht tot idee van de praktische rede was God weliswaar niet op slag dood, doch – zo zou in de loop van de negentiende eeuw duidelijk worden – wel ten dode opgeschreven. Althans, God in zijn traditionele gedaante. Nietzsche heeft er in *De Antichrist* al op gewezen dat “het theologeninstinct in de Duitse geleerde ontdekte wat voortaan weer mogelijk was”, nu Kant had laten zien waar de grenzen van de rede lagen. (Volgens Nietzsche is in Duitsland de protestantse dominee “de grootvader van de filosofie”.)⁹ Doch niet alleen in Duitsland, ook daarbuiten was voortaan, om het in Nietzsches termen uit te drukken, ‘weer

i Wij willen opmerken dat ofschoon zulke oordelen onhoudbaar zijn, zoals onder andere door Richard Dawkins uitvoerig is uiteengezet in *Unweaving the Rainbow* (1998), het er geschiedkundig gesproken, en dus voor onze argumentatie, alleen toe doet dat Contraverlichters zich door zulke oordelen *aangesproken* voelden.

het een en ander mogelijk'. Kern van de externe dynamiek van het monotheïsme is immers dat God na zijn 'officiële' verdwijning weer terugkeert in gestalten – de Natuur, de Geschiedenis, de Kunst, het Volk – die niet zijn naam, maar wel zijn scheppende eigenschappen dragen. Laten wij deze gedachte wat verder uitwerken.

2.2 De Monotheïstische Dichotomie

In 1641 publiceerde René Descartes zijn *Méditations*, een werk dat traditioneel gezien wordt als een van de belangrijkste filosofische peilers onder het rationalisme. Richard Bernstein heeft er in *Beyond Objectivism and Relativism* (1983) echter op gewezen dat het werk ook kan worden gelezen als een meditatie over de menselijke eindigheid. Geleidelijk, zegt Bernstein, ontwikkelt en verdiept Descartes in zijn zes overpeinzingen het inzicht in wat het betekent om een beperkt schepsel te zijn, dat volstrekt afhankelijk is van een almachtige, volmaakte en oneindige God. Deze meditatieve reis vergt het uiterste van de spirituele reiziger. De tocht verloopt moeizaam en roept bij de reiziger geregeld momenten op van wanhoop en van angst. Wanhoop bij de gedachte misschien niets *meer* te zijn dan het speeltje van een kwaadaardige demon. Angst “om plotseling in zeer diep water te vallen,” geen grond meer onder de voeten te hebben en niet in staat te zijn om te zwemmen.¹⁰

In de *Méditations* is Descartes op zoek naar een vast punt, dat onwrikbaar is, bestand tegen de meest sceptische geest. Maar hoe een dergelijk punt te vinden? Descartes:

Archimedes zei dat hij de aarde uit zijn voegen kon lichten als hij over een vast en onbeweeglijk punt daarbuiten zou beschikken; op dezelfde manier zou ik het recht hebben grote verwachtingen te koesteren als ik gelukkig genoeg zou zijn om een enkel ding te ontdekken dat zeker en onbetwifelbaar is.¹¹

Uiteindelijk vond Descartes zo'n “vast en onbeweeglijk punt” in het *cogito* en was hij in staat dit te borgen in de overtuiging dat “God op geen enkele wijze bedriegt”.¹²

Bernstein concludeert dat Descartes in zijn meditaties zichzelf en

de lezer met een beklemmende luciditeit naar een onontkoombare dichotomie voert.

*Of er bestaat iets wat ons leven draagt, een vast fundament voor onze kennis, of wij kunnen niet ontsnappen aan de krachten van de duisternis die ons omringen met waanzin, met intellectuele en morele chaos.*¹³

Daarmee heeft Bernstein de kern geraakt van wat hij als de *condition humaine* lijkt op te vatten (zie bladzij 19 van zijn 1983), maar wat *wij* beschouwen als de kern van de ‘*condition monotheïste*’. Het is deze kern waarover Nietzsche’s ‘dolle mens’ spreekt als hij op het marktplein een groepje lacherige atheïsten de vraag voorhoudt of zij *beseffen* welke gevolgen de dood van God voor een ‘monotono-theïstische’ cognitieve habitat moet hebben.

Wat hebben wij gedaan toen wij deze aarde van haar zon loskoppelden? In welke richting beweegt zij zich nu? In welke richting bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen wij niet aan één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, naar alle kanten? Is er nog wel een boven en beneden? Dolen wij niet als door een oneindig niets?¹⁴

Voor mensen die niet zijn opgegroeid in een monotheïstische cognitieve habitat zijn de angst en wanhoop van de mediterende Descartes en de opwinding van Nietzsche’s dolle mens waarschijnlijk even onbegrijpelijk als de ‘hoogdravende woorden’ van de Jezuïetenmissionarissen dat waren voor de achttiende-eeuwse Chinezen (Hoofdstuk 4, § 3.3). Men zou de dolle mens wellicht vragen welke god er dan wel overleden is, en waarom dat nu zo’n enorm probleem is? Goden genoeg! Als er al de een of andere godheid mocht verdwijnen, zal de wereld gewoon haar gang blijven gaan, zoals zij dat altijd heeft gedaan en altijd wel zal blijven doen. Ook indien men, zoals bijvoorbeeld de antieke Grieken, geloofde dat de natuur op een geordende en schone manier in elkaar steekt (dat zij een *kosmos*, dat wil zeggen een *sieraad* is), dan zijn die orde en die schoonheid eigenschappen van de natuur zelf en niet de schepping van de een of andere god.¹⁵

Tegenover deze heidense opvatting had Augustinus benadrukt dat vanuit monotheïstische optiek alle grootheid, orde en schoonheid van

het heelal *op zichzelf* niets te betekenen hebben, en dat men niet eens kan zeggen dat zij werkelijk ‘zijn’, vergeleken met de onzichtbare grootheid, wijsheid en schoonheid van de eeuwige God die hemel en aarde uit het niets heeft geschapen. Een uit het niets geschapen wereld”, zo vat Karl Löwith (1897-1973) de monotheïstische positie in Augustiniaanse zin samen, “is bij voorbaat beroofd van een *eigen*, werkelijk zijn” (cursivering toegevoegd).¹⁶ Binnen een dergelijke cognitieve habitat is de door Bernstein geformuleerde dichotomie begrijpelijk. Indien de wereld door God uit vrije wil uit het niets geschapen is, ontleent zij *al* haar werkelijke zin aan Zijn wil. (‘Werkelijk’ in de betekenis van: uitgaand boven de pragmatische betekenis die de dingen voor ons hebben in de organisatie van ons alledaagse leven.) Haal die wil weg en de wereld is ontdaan van *iedere* werkelijke zin. Het is binnen het monotheïsme *of* het een, *of* het ander. De Monotheïstische Dichotomie is daarom een constituerend bestanddeel van de monotheïstische cognitieve habitat.

Het woord ‘nihilisme’, dat rond 1800 – acht decennia voor Nietzsches dulle mens – in het Europese vocabulaire opdook, geeft uitdrukking aan Bernsteins tweede disjunct.ⁱ Bij verschillende Romantische auteurs uit die periode zijn de angst en wanhoop te vinden die Descartes had kunnen bezweren met zijn geloof in een betrouwbare God. In Jean Pauls (1763-1825) roman *Siebenkäs* (1796-1797) – die verscheen in hetzelfde jaar waarin het woord ‘nihilisme’ voor het eerst in het publieke leven opdook – komt een passage voor waarin de Cartesiaanse angst en nihilistische wanhoop nog net op tijd met de beproefde religieuze middelen kunnen worden bezworen.ⁱⁱ In het fragment *Rede van de dode Christus vanaf de hemelkoepel dat er geen God*

i De term ‘nihilist’ dook voor het eerst in Frankrijk op in 1796 en had de betekenis “Een mens die nergens in geloof”. In Duitsland werd het begrip *Nihilismus* in deze betekenis voor de eerste maal waarschijnlijk door Novalis gebruikt (Schenk 1966: 51).

ii Wij troffen de verwijzing naar deze passage aan bij Ger Groot, *Het Crediet van het Credo*, p. 58. De volledige titel van Jean Pauls boek luidt *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Annenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarkflecken Kuhschnappel*. Jean Paul is de schrijversnaam van Johann Paul Friedrich Richter.

is verkondigt de dode Christus dat God nergens in de hemel te vinden is en dat de mensen wezen zijn, overgeleverd aan onvergoldden onrecht en de eindeloze nacht van de dood. Deze boodschap slaat de aangesprokenen met wanhoop.

Zo sloeg hij (...) de ogen op naar het niets en de lege onmetelijkheid en zei: “Star, stom niets! Koude, eeuwige noodzaak! Waanzinnig toeval! (...) Hoe alleen is nu iedereen in het brede massagraf van het heeal”.¹⁷

Evenals bij Descartes biedt ook bij Jean Paul God uitkomst. Alles blijkt een boze droom te zijn geweest en de ziel van de ontwaakte “hulde van vreugde dat ze opnieuw God kon aanbidden”. Andere Romantici smaakten dit geluk van de *narrow escape* echter niet en staarden, geplaagd voor de Monotheïstische Dichotomie, tot hun verbijstering in “het niets en de lege onmetelijkheid”. In deze termen beschrijft de Italiaanse dichter Giacomo Leopardi (1798-1837) het verlies van zijn geloof:

De schrik sloeg mij om het hart toen ik bemerkte dat ik mij midden in het niets bevond en zelf niets was. Ik voelde mij als verstijfd, geloofde en voelde dat alles niets was, onomstotelijk niets.¹⁸

“Voor een volkomen morele natuur was het verlies van religieus Geloof het verlies van alles”, zegt Diogenes Teufelsdröck, de hoofdfiguur van Thomas Carlyles (1795-1881) *Sartor Resartus* (1840).¹⁹

Voor mij was het heeal zonder leven, zonder doel, zonder wil, ja zelfs zonder vijandigheid: het was één ontzagwekkende, dode, immense stoommachine die in starre onverschilligheid voortrolde om mijn ledematen een voor een te vermorzelen.²⁰

Een extreem voorbeeld van het nihilisme dat op dit “verlies van alles” kan volgen is te vinden in August Klingemanns (1777-1831) *Die Nachtwachen des Bonaventura* (1805), waarin in zestien hoofdstukken de nachtelijke rondgangen worden beschreven van een nachtwaker, die het onzinnige leven van zijn tijdgenoten – en van zichzelf – observeert. Het niets en niemand ontziende, van iedere hoop gespeende relaas van

deze nachtelijke tochten eindigt met een driemaal herhaald ‘niets’: “En de echo uit het knekelhuis riep voor de laatste maal – niets!”²¹ Eenzelfde extreem nihilisme doortrekt de briefroman *Oberman* (1804) van Etienne Pivert de Senancour (1770–1846), dat op sommige momenten aan *La Nausée* van Sartre doet denken. Evenals Leopardi treurt Senancour over het niets dat hem aan alle kanten omringt, en dat voor hem het bestaan zinloos maakt. In twee van de essayistische brieven waaruit de roman bestaat, wordt een verdediging gegeven van het recht van de mens om een eind aan dit zinloze leven te maken.ⁱ

Ook in de beeldende kunst zijn sporen van dit nihilisme terug te vinden. In Goya’s (1746–1828) serie prenten *Desastres de la Guerra* (1810–1815) komt een afbeelding voor van een half begraven lijk dat nog juist het woord *nada* op een stuk papier heeft kunnen krassen. Gewoonlijk wordt hierin een verwijzing naar de zinloosheid van de oorlog gezien. Schenk wijst er echter op dat een andere interpretatie mogelijk is: aan de andere kant van het graf bestaat niets. “Er is geen hiernamaals, slechts een totale leegte”.²²

Wijsgerig heeft dit nihilisme zijn meest invloedrijke uitdrukking gevonden in de filosofie van Arthur Schopenhauer, volgens Copleston “misschien de meest treffende vertolking van de pessimistische *Weltanschauung* in de geschiedenis van het menselijk denken”.²³ Voor Schopenhauer is de wereld “een hel, welke die van Dante nog hierin overtreft dat de een de duivel moet zijn van de ander”.²⁴ De enige oplossing die hij ziet om ooit uit deze hel te geraken is de verzaking van de wil om te leven, echter niet door middel van zelfmoord. Schopenhauer wijst zelfmoord af, niet op morele gronden, doch omdat zij niet effectief is. Weliswaar wordt het persoonlijk bewustzijn vernietigd, doch er is geen sprake van de volledige vernietiging van de levenswil. Het verzaken van de wil tot leven moet dus dieper gaan, wil het einddoel bereikt worden: het lege Niets. Schopenhauer beweerde deze inzichten ontleend te hebben aan de Indiase filosofie en met name aan het boeddhisme.

i De invloed van het boek moge blijken uit het feit dat de *emui* – die Awee Prins (2007) aanduidt als ‘diepe verveling’ – ook wel werd aangeduid als *le mal d’Oberman* (Schenk 1966: 59).

Daarmee zijn de contouren geschetst van de tweede disjunct van de Monotheïstische Dichotomie. De tweede disjunct die opdoemt wanneer God niet langer als zingever ‘achter’ de werkelijkheid wordt gezien, maar – bijvoorbeeld – verbannen wordt naar het reservaat van de ‘ideeën van de rede’. Bestaan er in het Goddelijk disjunct nog alternatieven voor het nihilisme op het moment dat het tweede disjunct zulke welsprekende woordvoerders heeft gevonden? Dat onderzoeken wij in de volgende paragraaf.

2.3 God is niet ironisch

“U zult ervaren dat toen het hart zei ‘Ik geloof aan niets, ik zie niets,’ het zijn laatste woord nog niet heeft gesproken,” zegt Octave, de hoofdfiguur van Alfred de Mussets (1810-1857) gedeeltelijk autobiografische roman *La Confession d'un enfant de siècle* (1836).²⁵ Welke laatste woorden vielen er na “ik geloof aan niets” dan nog te spreken?

Velen vielen in de eerste decennia van de negentiende eeuw – de decennia van de Napoleontische slachtingen, Waterloo en de Restauratie – terug op de vertrouwde woorden en waarden van het oude geloof. Met name de katholieke kerk profiteerde van deze terugkeer tot het christendom. Romantici die in hun jeugd het geloof verloren hadden, keerden terug in de schoot van de moederkerk. Tot hen behoorden onder meer François-René de Chateaubriand (1768-1848), schrijver van *Le Génie du Christianisme* (1802), Félicité de Lamennais (1782-1854), schrijver van *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817), Joseph Görres (1779-1848), samensteller van de *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (1810),ⁱ Clemens Brentano (1778-1842), een van de samenstellers van *Des Knaben Wunderhorn*ⁱⁱ en Alessandro Manzoni (1785-1873), leider van de Romantische beweging in Italië. Anderen,

i Görres' *Mythengeschichte der Asiatischen Welt* (1810) zou onder andere door Nietzsche en Richard Wagner (1813-1883) intensief geraadpleegd worden (Safiranski 2007: 158).

ii *Des Knaben Wunderhorn*: een door Clemens Brentano en zijn zwager Achim von Arnim (1781-1831) samengestelde verzameling volkliederen, waarvan de eerste band verscheen in 1805. Brentano, die in 1817 terugkeerde tot het katholicisme, tekende nadien in vierentwintig banden de visioenen op van een gestigmatiseerde non.

van oorsprong protestant, bekeerden zich tot het katholicisme. De meest opmerkelijke bekeerlingen waren ongetwijfeld Friedrich Schlegel en zijn vrouw Dorothea, dochter van de Verlichtingsfilosoof Moses Mendelsohn (1729-1786).ⁱ Bij deze terugkeer tot het christendom moeten twee kanttekeningen worden geplaatst.

(a) Het gaat bij deze bekeringen vaak niet in de eerste plaats om de *inhoud* van het geloof, maar om de *vorm* daarvan. Chateaubriand is wanneer hij het *Génie du Christianisme* bezingt toch het meest enthousiast over de *esthetiek* van het christendom: de kathedralen, de beeldende kunst, de literatuur, de katholieke rituelen, de misgewaden, de sacramenten.ⁱⁱ Friedrich Schlegel, ooit de drieste Romantische individualist *par excellence*, valt na zijn overgang naar het katholicisme het ‘protestantse individualisme’ hevig aan en prijst vooral de *autoriteit* van de kerk in geloofszaken. Gelukkig, zegt Schlegel als hij in 1820 wat gegeneerd terugkijkt op de ‘wilde jaren’ van de Romantiek rond 1800, waren er toen nog *Ordnungsmächte* en tradities die sterker waren dan subjectieve willekeur.²⁶ Lamennais en Chateaubriand leggen vooral nadruk op de *sociale* en *emotionele* functie van het christendom. Het bindt mensen aan gemeenschappelijke waarden (Lamennais). Het voorziet in een emotionele behoefte omdat het een kader biedt waarbinnen het lijden draaglijk wordt (Chateaubriand). Kortom: het christendom is mooi en het heeft zijn nut. Maar is het *waar*? Dat blijft vaak onduidelijk. Dit brengt ons bij de tweede kanttekening.

(b) Er zit in de terugkeer tot het christendom vaak een spanning, die ook kenmerkend is voor wat men ‘de romantische ironie’ noemt: de spanning – in de woorden van Jos de Mul – tussen de “hoop op

i Schlegel, die in 1798 nog met de gedachte speelde een nieuwe, *esthetische* religie te stichten, verwierp na zijn overgang tot het katholicisme in 1808 deze “esthetische dromerij”, “deze onmannelijke pantheïstische zwendel” resoluut. “*Sie sind der grossen Zeit unwürdig und nicht mehr angemessen*” (Safrański 2007: 136-137). Na Waterloo koos hij, door de paus onderscheiden met de Christusorde en door Metternich (1773-1859) benoemd tot keizerlijk-koninklijke gezantschapsraad, ondubbelzinnig voor de Restauratie.

ii De (katholieke) dichter Joseph von Eichendorff (1788-1857) ging zelfs zo ver – te ver – de hele Romantiek in Duitsland te verklaren uit het overheersend motief van protestantse nostalgie naar katholicisme (Schenk 1966: 90).

eenheid en totaliteit” onder “gelijktijdige erkenning van de onvervulbaarheid van dit streven”.²⁷ⁱ In het onderhavige geval bestaat die spanning tussen het verlangen en zoeken naar geloof en de gelijktijdige onmacht om het te aanvaarden, zoals bijvoorbeeld duidelijk wordt bij Lamennais en Chateaubriand, bij wie geloof en twijfel in voortdurend wisselende krachtsverhouding om voorrang bleven strijden.

De spanning die wordt opgeroepen door de Monotheïstische Dichotomie kan op twee manieren worden opgeheven: (i) *God* geeft ons bestaan zin, of (ii) *niets* geeft ons bestaan zin. De romantische ironie probeert ‘de spanning er in te houden’ door beide alternatieven te laten bestaan en zich daartussen heen en weer te bewegen, zonder een van beide ooit te omarmen. Dat is een hachelijke zaak en minder luchtig dan de term ‘ironie’ wellicht suggereert. Het monotheïsme is van nature allesbehalve ironisch. God is absoluut. Zijn wil is wet, daar mag geen twijfel over bestaan. Hier past geen ironische distantie.

Maar, zo kan men tegenwerpen, hoewel die twijfel niet *mag* bestaan, is zij bij veel gelovigen – die immers zwakke mensen blijven – een maar al te bekend verschijnsel, dat zich niet permanent laat onderdrukken. (“Heer, ik geloof; kom mijn ongeloof te hulp”, bad kerkvader Augustinus.) In 1843 tekende de dichter en romanschrijver Alfred de Vigny (1797-1863), *le poète de la pitié*, die ooit met de gedachte had gespeeld een kerk in brand te steken om zich op God te wreken voor het lijden in de wereld, het volgende aan:

Men praat over geloof. Wat is dan al met al deze zeldzame zaak? Een vurige hoop. Ik heb alle priesters die zeiden het geloof te bezitten, uitgehoord, en ik heb niets anders gevonden. Nooit de zekerheid.²⁸

Hoe veel voorkomend die twijfel ook moge zijn, zij mag in het geloof niet in de vorm van een *houding* van ironische distantie blijven bestaan. Zij *is* er weliswaar, maar zij is er zoals een ziekte of een gebrek er is. Zij is iets dat overwonnen moet worden en – volgens Augustinus met Gods hulp – overwonnen *kan* worden. De Vigny heeft

i De Mul (2007: 7-11) ziet in het besef van onvoltooibaarheid het belangrijkste kenmerk van ‘het Romantisch verlangen’.

gelijk wanneer hij impliciet suggereert dat het monotheïsme geen genoegen kan nemen met een houding van ironische distantie, zelfs niet in de vorm van vurige hoop; het wil *zekerheid*.

Aan het begin van deze paragraaf hebben wij de vraag gesteld welke laatste woorden er na “ik geloof aan niets” nog te spreken vielen? De eerste mogelijkheid – restauratie van de Goddelijke disjunct – hebben wij nu kort besproken. Andere mogelijkheden doen zich echter voor wanneer aan de Goddelijke disjunct de plaats van God in zijn klassieke gedaante wordt ingenomen door een seculiere plaatsvervanger. Een toelichting.

De externe dynamiek van het monotheïsme, zo hebben wij bevestigd, bestaat er onder andere uit dat de Schepper-God zijn klassieke gedaante aflegt, ‘verdwijnt’ naar de achtergrond van de monotheïstische cognitieve habitat om van daaruit in andere gedaanten terug te keren, gedaanten die niet zijn naam dragen, maar die wel zijn schepende eigenschappen bezitten, zodat zij in de volzin “God geeft ons bestaan zin” de plaats van het subject kunnen innemen. (“X geeft ons bestaan zin”, waarbij X niet ‘niets’ is.) Hier ontstaat ruimte voor ironische distantie bij een generatie die zich nog herinnert dat het oorspronkelijk God was die de plaats van X innam, en voor wie de substitutie van God door X een zeker spelkarakter – een *alsof* karakter – blijft behouden. De ruimte voor ironische distantie verdwijnt zodra dit spel ernst wordt en X – zoals bij Karl Marx bijvoorbeeld de Geschiedenis – zonder voorbehoud de Goddelijke disjunct van de Monotheïstische Dichotomie is gaan bezetten.

Aan het eind van de achttiende eeuw valt het proces waarin God zijn klassieke gestalte aflegt en naar de achtergrond van de christelijke cognitieve habitat verdwijnt – waardoor ruimte wordt geschapen voor functioneel equivalente seculiere plaatsvervangers – van zeer nabij te volgen in een beroemde tekst die de jonge Berlijnse predikant Friedrich Schleiermacher in 1799 publiceerde onder de titel *Over de Religie*. Laten wij daarom in de volgende paragraaf Schleiermachers betoog op hoofdlijnen volgen.

2.4 Toespraken tot de wetenden: ook u kent die gevoelens

Over de Religie bestaat uit een vijftal ‘Redevoeringen’, waarin Schleiermacher een poging doet de zelfstandige rol van de religie te herwinnen op de filosofie van Kant en Fichte. Religie, zo luidt Schleiermachers tegen de geest van de tijd gerichte boodschap, heeft niets te maken met filosofie en ethiek. “Haar wezen is noch denken noch handelen, maar schouwing en gevoel”.²⁹ⁱ Op dit specifieke terrein hebben filosofen en ethici vanuit hun deskundigheid niets van belang te melden. “Religie,” zo benadrukt Schleiermacher, is “de noodzakelijke en onontbeerlijke derde naast de beide andere, als hun natuurlijke pendant, niet geringer in waardigheid en heerlijkheid dan welke van beide u maar wilt”.³⁰

In de ondertitel van zijn boek geeft de jeugdige theoloog aan tot welk publiek zijn Redevoeringen in het bijzonder zijn gericht; het wordt gevormd door de *ontwikkelden onder de verachters van de religie*.ⁱⁱ Deze ontwikkelde verachters moeten, naar zich denken laat, niet gezocht worden onder “het ruwe en ongecultiveerde volk”³¹, maar onder “hen die zich boven de massa hebben verheven en van de wijsheid van deze eeuw zijn doordrongen”.³² Zij zijn in staat zich “boven het alledaagse standpunt van de mensen te verheffen”; zij schuwen niet “de moeilijke weg te gaan naar *het innerlijk van het menselijk wezen* om daar *de bron van zijn doen en denken* te vinden” (cursivering toegevoegd).³³ Het hoogste doel van hun onderzoekingen is “om door te dringen tot de innerlijke kern van de gehele materiële wereld”.³⁴ Schleiermacher richt zich, kortom, tot de religieverachters onder hen die wij in Hoofdstuk 4 *de wetenden* hebben genoemd. Aan deze wetenden wil hij duidelijk maken dat zij zich door de Verlichtingsfilo-

i Onder ‘schouwen’ verstaat Schleiermacher “een onmiddellijk waarnemen, verder niets”. Het gaat bij dit pre-reflexieve schouwen om “de onmiddellijke ervaringen van het bestaan en het handelen van het universum” (*Over de Religie*, 54).

ii Hier geciteerd naar een vertaling van de eerste editie uit 1799. In 1806, 1821 en 1831 verschenen herziene edities, waarin Schleiermacher sommige radicale formuleringen uit de eerste uitgave nuanceert. Een voorbeeld. In 1799 schreef Schleiermacher “God is niet alles in de religie”. In latere edities wordt dat: “God, zoals men hem gewoonlijk denkt, namelijk als een apart wezen dat buiten en achter de wereld bestaat, is niet alles in de religie” (Willems 1990: 16).

sofen op het punt van de religie in een staat van “vrijwillige onwetendheid” hebben laten leiden.³⁵ⁱ

In Berlijn, waar Schleiermacher zijn *Toespraken* publiceerde, stond religie laag aangeschreven. In de regeringsperiode van de Pruisische koning Frederik de Grote, die bijna een halve eeuw omvatte (1740-1786), hadden antireligieuze opvattingen zo'n omvang aangenomen dat Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) – die als vrijdenker en vrijmetselaar toch bezwaarlijk een verdediger van de traditionele religie kan worden genoemd – opmerkte dat de veelgeroemde ‘intellectuele vrijheid van Berlijn’ in feite neerkwam op de vrijheid om zoveel beledigende onzin over religie uit te kramen als men wilde. Ongeveer in dezelfde tijd dat Schleiermacher zijn *Toespraken* publiceerde, schreef – de toen nog onbekeerde – Friedrich Schlegel aan zijn broer dat de mensen in Berlijn fanatiek waren in hun anti-religie.³⁶ Tot deze antireligieuze *wetenden* die door Verlichtingsdenkers in een staat van vrijwillige onwetendheid waren geleid, richt Schleiermacher zich. Om hun vrijwillige onwetendheid weg te nemen, wil hij hen “begeleiden naar *het diepste innerlijk*, van waaruit haar (de religie) eerste appèl op het gemoed uitgaat” en hen “laten zien uit welke *dieptelagen van de mensheid* religie voortkomt” (cursiveringens toegevoegd).³⁷ Hoe gaat hij daarbij te werk?

Schleiermacher roept zijn toehoorders op zich niet door “gevestigde vooroordelen” te laten misleiden, en om religie “vanuit zichzelf te begrijpen”.³⁸ Hij houdt hen voor dat “de geloofsuitspraak ‘geen god geen religie’ ongegrond is,”³⁹ en “dat een religie zonder god beter kan zijn dan een andere met god” aangezien “het godsbegrip zich aan iedere schouwing van het universum aanpast,”⁴⁰ en “schouwen van het universum” de “meest algemene en verheven formule van de religie”

i De formulering “vrijwillige onwetendheid” roept reminiscenties op aan Kants “selbstverschuldete Unmündigkeit”, Volgens Kant bestaat de essentie van de Verlichting uit een uittocht (*Ausgang*) uit deze ‘selbstverschuldete Unmündigkeit’ (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*). Het is een retorisch sterke zet van Schleiermacher om nu juist de verlichte verachters van de religie ‘vrijwillige onwetendheid’ te verwijten. Schleiermacher verklaart te verlangen naar “meer verlichte tijden,” waarin de religieuze aanleg waarover ieder mens van nature beschikt niet wordt verstikt (*Over de Religie*, 103).

is.⁴¹ “Religie is gevoel en smaak voor het oneindige”.⁴² Religie doet ons “al het afzonderlijke als een deel van het totaal, al het beperkte als een realisering van het oneindige (...) beschouwen”.⁴³ⁱ

Alle voorvallen in de wereld als handelingen van een godheid opvatten, dat is religie. Het brengt de betrekking tot een oneindige totaliteit tot uitdrukking. Maar tobben over het zijn van deze god voor en buiten de wereld kan in de metafysiek goed en nodig zijn, in de religie wordt ook dat slechts lege mythologie, een verdere ontwikkeling van datgene, wat slechts een hulpmiddel bij de presentatie is, alsof het zelf het wezenlijke was (cursivering toegevoegd).⁴⁴

Hoe zijn de *wetenden* tot wie Schleiermacher zich zo hartstochtelijk richt in hun toestand van vrijwillige onwetendheid geraakt? Zij beschikken immers over een religieuze aanleg, die alle mensen is aangeboren omdat *de natuur religie wil voortbrengen*.⁴⁵ Ook voor hen geldt dat religie tot datgene behoort wat hen “het dierbaarste is en het verhevenste”.⁴⁶ “Ook u kent die gevoelens”, roept Schleiermacher hen toe, “waarbij het universum het ene en op een of andere manier uw eigen ik het andere punt is tussen welke uw gemoed heen en weer zweeft”.⁴⁷

Als nu (de menselijke) gevoeligheid maar niet gewelddadig onderdrukt wordt en als nu maar niet iedere gemeenzaamheid tussen (de mens) en het universum geblokkeerd wordt (...) dan zou de religie zich eigenlijk in iedereen onfeilbaar op zijn eigen manier moeten ontwikkelen. Maar helaas worden die blokkades in onze tijd al overvloedig van kindsbeen af in mensen aangebracht.⁴⁸

De hoofdschuldige is hier de filosofie van de Verlichting, de filosofie die er op uit was kennisblokkades weg te nemen, maar die ze op het gebied van de ontwikkeling van het in ieder mens ingeplante religieuze besef nu juist opwerpt.

De Verlichtingsfilosofie is een “stijf en mager skelet”.⁴⁹ (...) Omdat de religie ontbrak, omdat het gevoel voor het oneindige de formules niet

- i Schleiermacher benadrukt dat het gebied van de schouwing oneindig is, omdat al het afzonderlijke in zijn zelfstandigheid moet worden beschouwd *en* in zijn relatie met het universum (*Over de Religie*, 56).

bezielde, omdat het gevoel voor het *heimwee naar het oneindige* en de eerbied ervoor de raggijne gedachten geen vastere vorm gaven (cursivering toegevoegd).⁵⁰

In Hoofdstuk 3 hebben wij het volgende citaat van Schleiermacher uit de Tweede Redevoering boven het hoofdstuk geplaatst: “Het ligt diep in het karakter van de religie verankerd om uit ongelovigen proselieten te maken. Wie zijn eigen religie uitdraagt, kan zelfs geen ander doel voor ogen hebben.”⁵¹ In dezelfde Redevoering lijkt Schleiermacher zichzelf echter tegen te spreken wanneer hij benadrukt dat “de religie er niet naar (streeft) om hen, die geloven en voelen, in één geloof en één gevoel samen te brengen”.⁵²

Ieder moet zich ervan bewust zijn, dat zijn religie slechts een deel van het geheel is, dat er over dezelfde objecten, die hem religieus raken, opvattingen bestaan, die even vroom zijn maar toch van de zijne verschillen en dat uit andere elementen van de religie schouwingen voortkomen, waar hij misschien geen enkel zintuig voor heeft. (...) U ziet hoe die weldadige bescheidenheid en die aantrekkelijke verdraagzaamheid onmiddellijk verbonden zijn met het wezen van religie.⁵³

Laatstgenoemde eigenschappen van religie zijn wellicht niet in alle historische perioden even duidelijk aan het licht getreden, doch dat punt laten wij hier verder rusten. Wij zijn hier geïnteresseerd in de vraag hoever die “weldadige bescheidenheid en die aantrekkelijke verdraagzaamheid” zich uitstrekten en hoe zij zich verhouden tot de diep in haar karakter verankerde neiging “om uit ongelovigen proselieten te maken”?

Opvallend is dat Schleiermacher over *religie* spreekt – zelfs over *natuurlijke religie* – en niet over christendom. Toch wordt hij wel ‘de tweede hervormer’ genoemd, en wordt hij gezien als “de grote wederopwekker van het protestantisme in Duitsland.”⁵⁴ Hoe combineert Schleiermacher zijn visie op religie als “gevoel en smaak voor het oneindige” met zijn rol als “tweede hervormer”? Schleiermacher:

(Ik) ben bang dat (...) *religie alleen maar door zichzelf kan worden begrepen* en dat haar bijzondere structuur en haar karakteristieke verschillen niet eerder duidelijk voor u worden dan wanneer u zichzelf aansluit bij een

of andere religie. Hoe u erin kunt slagen om de ruwe en onbeschaafde religies van verre volkeren te ontcijferen of de veelvuldige religieuze individuen uit elkaar te houden, die in de prachtige mythologie van de Grieken en Romeinen voorkomen, dat laat me volslagen onverschillig; moge hun goden u begeleiden! *Maar als u het allerheiligste nadert, waar het universum in zijn verhevenste eenheid wordt geschouwd*, als u de verschillende gestalten van de systematische religies wilt bezien, niet de buitenlandse en vreemde, maar die welke nog min of meer temidden van ons bestaan, dan kan het me niet onverschillig laten of u *het juiste punt bereikt vanwaar u ze moet bezien* (cursiveringen toegevoegd).⁵⁵

Wij noteren:

- a. er bestaat zoiets als ‘het allerheiligste’;
- b. het gaat daarbij om het ‘schouwen’ van ‘het universum in zijn verhevenste eenheid’;
- c. er bestaat een ‘juist punt’ van waaruit dit allerheiligste moet worden bezien.

Hoe vinden wij dit juiste punt? Schleiermacher:

Hoe noemt u het gevoel van een onbevredigd verlangen, dat gericht is op een groot object, waarvan u de oneindigheid kent? Wat grijpt u aan als u ziet, dat het heilige heel innig met het profane wordt vermengd, het verhevende met het geringe en het nietige? En hoe noemt u de stemming, die u soms ertoe aanzet deze mengeling overal te veronderstellen en er overal naar te zoeken? Ze overvalt de christen niet een enkele keer, ze is integendeel de dominante toonsoort van al zijn religieuze gevoelens. Deze *heilige weemoed* – dit is het enige woord dat de taal me aanreikt – (...) (is de) grondtoon, waartoe alles in betrekking staat. (Deze grondtoon zult u) zonder meer als dominant aantreffen in de stichter van het christendom.⁵⁶ (...) (*Wie dezelfde visie in zijn religie centraal stelt is een christen* (cursiveringen toegevoegd).⁵⁷

Wij noteren: het juiste punt van waaruit het allerheiligste moet worden beschouwd, wordt aangegeven in het christendom. Daarom is het christendom “boven hen allen (de andere godsdiensten, HB) verheven”⁵⁸, en is het “het heerlijkste wat tot op heden in de religie bestaat”.⁵⁹)

Wij vatten samen:

1. Gevoel voor religie is de mens aangeboren.

2. Dit religieuze gevoel is gesitueerd in het diepste innerlijk van de mens.
3. Datgene waarop dit religieuze gevoel zich richt moet zonder gevestigde vooroordelen, vanuit zichzelf, begrepen worden.
4. Vanuit zichzelf begrepen is datgene waarop het religieuze gevoel zich richt het universum in zijn verhevenste eenheid.
5. Religie is gevoel en smaak voor het oneindige; dat wil zeggen: al het afzonderlijke als onderdeel van de verhevenste eenheid van het universum beschouwen.
6. De religie die dit gevoel voor het oneindige het best ontwikkeld heeft is het christendom.

Het is interessant om Schleiermachers argumentatie naast een redering te leggen die ruim anderhalve eeuw later werd ontwikkeld door Karl Jaspers (1883-1969) in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949). In dit boek wil Jaspers een filosofie ontwikkelen waarin hij de vraag naar het doel van de geschiedenis in de context plaatst van de gehele mensheidsgeschiedenis. Een dergelijke onderneming, zegt hij, loopt het gevaar de historische ontwikkeling van de mens te bezien met een christelijke bril. De christen heeft echter in de loop van de tijd geleerd zijn religieuze opvattingen te scheiden van het doen van empirisch onderzoek. Jaspers wil zijn boek in die traditie plaatsen. Het moet gebaseerd zijn op empirisch materiaal, niet op christelijke vooronderstellingen.

De mens zoals wij hem nu kennen, zegt Jaspers vervolgens, is ontstaan in een periode (800-200 BCE) waarbinnen in verschillende delen van de wereld een keerpunt optrad in de menselijke ontwikkeling. In deze *Achsenzeit* werd 'de' mens zich van zichzelf, zijn grenzen en zijn bestaan in een groter geheel bewust.

Hij ervaart de verschrikking van de wereld en zijn eigen onmacht. (...) Hij ervaart het absolute (*die Unbedingtheit*) in de diepte van zijn zelfbewustzijn en in de helderheid van de transcendentie."⁶⁰

Evenals bij Schleiermacher gaat het bij Jaspers om "de helderheid van de transcendentie", en om het absolute, dat ervaren wordt "in de diepte van het zelfbewustzijn".

David Hall en Roger Ames zeggen in *Anticipating China. Thinking*

through the Narratives of Chinese and Western Culture (1995) wanneer zij bovenstaande Jaspers-passage aanhalen, dat begrippen als ‘absoluut’, ‘transcendent’ en ‘subjectief’ voor wat betreft China “van twijfelachtig belang” zijn.

De cultuurfilosoof zal waarschijnlijk vinden dat niet alleen ideeën als ‘absoluut’, ‘transcendentie’ en ‘subjectiviteit’ van weinig belang waren voor de ontwikkeling van het Chinese culturele milieu, maar ook een groot aantal andere begrippen die essentieel zijn voor de ontwikkeling van westerse intellectuele tradities.⁶¹

Jaspers’ poging om niet-christelijke, empirische begrippen als basis te nemen voor zijn geschiedfilosofie, loopt dus spaak voor zover het de genoemde begrippen zijn, die volgens hem wezenlijk zijn voor de ontwikkeling van ‘de’ mens in de *Achsenzeit*. Vanuit het perspectief van ons onderzoek is het geen toeval dat Jaspers wanneer hij ‘de’ mens karakteriseert, bij dezelfde – door hem met nadruk als *empirisch* gepresenteerde – begrippen uitkomt als Schleiermacher. Evenmin is het toeval dat deze zelfde begrippen bij Schleiermacher de *religieuze* mens karakteriseren, die in laatste instantie een *christen* blijkt te zijn. Wij zien in beide teksten de externe dynamiek van het christendom *in actu*, waarbij van oorsprong christelijke *topoi* de status krijgen van ‘neutrale’, ‘empirische’ feiten. Hiervan nog een aantal voorbeelden uit Schleiermachers *Redevoeringen*.

Wij hebben gezien dat het monotheïsme religie opvat als Gods geschenk aan ‘de’ mens (Hoofdstuk 3, § 1.2). In de zeventiende eeuw had Herbert van Cherbury een eerste stap gezet naar de secularisering van deze *topos* door te beweren dat het niet ‘de’ religie is die de mens van God heeft ontvangen, maar *de religieuze ervaring* (een besef van ‘het hogere’), die op verschillende wijzen vorm kan krijgen (Hoofdstuk 4, § 2.2). Schleiermacher zet nu een volgende stap door te beweren dat het *de natuur* is die religie wil (*sic!*) voortbrengen, door bij alle mensen een ‘heilige weemoed’, een ‘heimwee naar het oneindige’ in te planten. De natuur heeft hier Gods vermogen en Gods wil gekregen om dingen voort te brengen; zij ‘wil’ nu echter precies datgene voortbrengen wat binnen het monotheïsme als voornaamste gift van God aan de mens wordt gezien.

Tegen deze achtergrond is het niet verwonderlijk dat Schleiermacher van de geseclariseerde versie (de natuur wil religie voortbrengen) gemakkelijk naar de oorspronkelijke versie (Gods wil brengt religie voort) van deze *topos* terug kan springen, door te beweren dat in *het christendom* de door de natuur voortgebrachte religie het best ontwikkeld is.

Een tweede voorbeeld. In Schleiermachers opvatting van het innerlijk van het menselijk wezen als bron van zijn doen en denken, herkennen wij gemakkelijk het tot Augustinus teruggaande christelijke beeld van de mens (Hoofdstuk 2, § 3.4.1), evenals in de opvatting dat uit dit innerlijk het eerste appèl op het gemoed uitgaat. Schleiermacher gaat klaarblijkelijk uit van de vanzelfsprekendheid van dit mensbeeld en veronderstelt het bekend bij zijn toehoorders, die evenals hij *wetenden* zijn (onder andere omdat zij dit type voor oorsprong christelijke opvattingen tot de evidenties van hun mens- en wereldbeeld hebben gemaakt).

Een laatste voorbeeld. Schleiermachers opvatting van religie als “smaak en gevoel voor het oneindige” kan gezien worden als een poging om datgene wat hij als de essentie van het christendom ziet zo te formuleren dat hij kan duidelijk maken dat ook zij die het officiële christendom de rug hebben toegekeerd in hun diepste innerlijk christen zijn gebleven. (“Ook u kent die gevoelens.”) Ook hier springt Schleiermacher met groot gemak heen en weer tussen herkenbaar christelijke formuleringen (“Alle voorvallen in de wereld als handelingen van een godheid opvatten, dat is religie.”) en geseclariseerde versies daarvan. Je hoeft niet in God te geloven om religieus te zijn (“Een religie zonder God beter kan zijn dan een andere met God”), omdat “het godsbegrip zich aan iedere schouwing van het universum aanpast”. Centrale vooronderstelling in Schleiermachers definitie van religie is *dat* er zoiets bestaat als het universum en dat alle mensen daarvan een besef hebben. Deze vooronderstelling gaat zoals wij hebben vastgesteld (Hoofdstuk 4, § 4.7), in ieder geval niet op voor de Noord-Amerikaanse Indianen en voor het Chinese *daoïsme*. Schleiermachers “Ook u kent deze gevoelens” is dan ook niet tot de aanhangers van “ruwe en onbeschaafde religies van verre volkeren” gericht – hoewel hij er, wil hij consequent zijn, toch van uit zou moeten gaan

dat ook dezen op de een of andere wijze een smaak en gevoel voor het oneindige van de natuur hebben ontvangen – maar tot zijn Berlijnse toehoorders, deze *wetenden*, die juist *omdat* zij deze gevoelens kennen, deze ‘heilige weemoed’ in zich voelen, tot de *wetenden* gerekend mogen worden.

Wij ronden de bespreking van Scheiermachers *Redevoeringen* af. Boven dit hoofdstuk hebben wij een citaat geplaatst uit Rudiger Safranski’s *Romantik. Eine deutsche Affäre*:

De beste definitie van het romantische is nog altijd die van Novalis: “Wanneer ik het algemene een hoge betekenis, het gewone een geheimzinnig aanzien, het bekende de waarde van het onbekende, het eindige een oneindige schijn geef, dan romantiseer ik het”. In deze formulering merkt men dat de Romantiek een ondergrondse betrekking met de religie onderhoudt. Zij behoort bij de sedert tweehonderd jaar niet aflatende zoekbewegingen die iets tegenover de onttoverde wereld van de secularisering willen stellen. *Romantiek is naast veel wat zij verder nog is, ook een voortzetting van de religie met andere middelen* (cursivering toegevoegd).

Duidelijk zichtbaar wordt die voortzetting wanneer wij de door Safranski aangehaalde passage van Novalis vergelijken met Schleiermachers pleidooi voor de religie. Schleiermacher:

(Het is mijn doel) de sluimerende kiem van de betere mensheid te wekken, *de liefde tot het hoogste aan te wakkeren, het alledaagse leven tot een verhevener niveau te brengen*, de zonen van de aarde te verzoenen met de hemel (cursivering toegevoegd).⁶²

De zin die bij Novalis voorafgaat aan de door Safranski geciteerde passage luidt: “De wereld moet geromantiseerd worden. Zo vindt men *de oorspronkelijke zin* terug (cursivering toegevoegd).”⁶³ Die ‘oorspronkelijke zin’ was voor Novalis, evenals voor Schleiermacher, een christelijke. Gegeven een cognitieve habitat, waarin de zekerheid *dat* er een ‘oorspronkelijke zin’ bestaat tot de evidente achtergrondkennis behoort, kan men die oorspronkelijke zin – wanneer religie na Kant ‘officieel’ niet langer de autoriteit bezit om de natuur te heiligen – ook lokaliseren in seculiere plaatsvervangers van de Oorspronkelijke

Zingevoer. Sommige Contraverlichters vonden die seculiere plaatsvervanger in de kunst. “De christelijke religie is oud en krachteloos geworden”, schrijft Friedrich Schlegel, en de kunst is geroepen de religieuze kern te bewaren.”⁶⁴ De kunst moet het leven ‘heiligen’, zoals vroeger de christelijke religie dat deed. Wat houdt dit in? Dat het ‘geheim’ dat in de natuur ligt en dat door de leesmethode Bacon/Galileï was ‘ontheiligd’ (dat is: heeft teruggebracht tot mathematische formules), aan de natuur wordt teruggegeven: herbezieling van de wereld. Voor Schleiermacher betekende dat: herbezieling via herbezinning op de kern van wat religie uitmaakt: gevoel en smaak voor het oneindige. Voor Novalis dat de wereld moest worden ‘geromaniseerd’. Voor Friedrich Schlegel betekende het dat al het eindige *tegen de horizon van het oneindige* gerelativeerd en geïroniseerd moet worden.⁶⁵ We zien hier achter elkaar drie stadia in de secularisatie van de christelijke *topos* ‘de wereld als uitdrukking van Gods wil’.

De Romantiek kan worden opgevat als een voortzetting de religie met andere middelen daar waar zij er van uitgaat *dat* er zoiets als ‘een oorspronkelijke zin’ bestaat, een zin die zij wil terugvinden en die zij aantreft in gesecculariseerde versies van de oorspronkelijke zin: de wil van God. De Romantiek, schreef Heinrich Heine niet geheel ten onrechte, *war eine Passionsblume, die dem Blut Christi entsprossen ist.*⁶⁶

Wij zullen het thema van de kunst als seculiere plaatsvervanger van God hier niet verder uitwerken. Ons onderwerp betreft de menswetenschappen. Wij bestuderen deze vanuit de vraag hoe de exegetische configuratie van leren en christelijke *topoi* hun ontwikkeling hebben beïnvloed, en vanuit de vraag op welke wijze deze invloeden hebben doorgewerkt in de beschrijvingen van Ander en zelf. Daarom zullen wij ons in de rest van dit hoofdstuk, evenals in Hoofdstuk 8, concentreren op twee wetenschappen aan de hand waarvan deze vragen het best aan de orde kunnen worden gesteld: de geschiedenis (Sectie 3 en Sectie 4) en de wetenschappelijke beschrijving van de Ander, zoals die gestalte kreeg in ‘oriëntalistiek’ en culturele antropologie (Hoofdstuk 8).

3. DE TERUGKEER VAN GOD IN DE GESCHIEDENIS

3.1. Een zoölogisch fantoom

De mens zoals de ‘Newtons van de geest’ hem tot object van menswetenschap hadden gemaakt, werd door hun tegenstanders opgevat als een Verlichte hersenschim. ‘De’ mens ben ik nog nooit tegengekomen, schamperde Joseph de Maistre (1753–1821) en Oswald Spengler (1880–1936) noemde ‘de’ mens ironisch “een zoölogisch fantoom”.⁶⁷ Volgens invloedrijke intellectuelen uit de periode van de Contraverlichting als Herder, Friedrich Schlegel en Wilhelm von Humboldt (1767–1835) moet de menselijke natuur niet gezocht worden in datgene wat alle mensen gemeenschappelijk hebben, zoals de ‘Newtons van de geest’ beweerden. De menselijke natuur toont zich volgens hen niet in de overeenkomst, maar in de *diversiteit* van individuele menselijke vormen, volken en culturen, zoals die zich ontvouwt in de geschiedenis. Wanneer wij willen weten wat de mens is, moeten wij naar de geschiedenis kijken; *daar* toont zich de totaliteit van zijn natuur.ⁱ Volgens Friedrich Schlegel is historisch onderzoek dan ook in de eerste plaats een uitdrukking van de menselijke hang naar zelfkennis, die je het best kunt verwerven door bestudering van de veelheid aan vormen waarin de menselijke mogelijkheden zich openbaren. Die opvatting zou later de kern worden van Wilhelm Diltheys (1833–1911) invloedrijke analyse van het historisch bewustzijn.⁶⁸ De Spaanse filosoof José Ortega y Gasset (1883–1955) vatte deze benadering samen in de slogan: “De mens heeft geen natuur, maar geschiedenis”.⁶⁹

- i De uitspraak is van Dilthey. Deze vat het historisch bewustzijn op als hoogste wijze van zelfkennis voor de mens, omdat de menselijke geest in de geschiedenis zichzelf kan leren kennen via kennis van zijn eigen objectiveringen, die sedimenten zijn van menselijk handelen. “De mens kent zichzelf uitsluitend via de geschiedenis, niet door introspectie” (geciteerd in Lemaire 1976: 105–106). Ook Joseph de Maistre was van mening dat “(e)lk vraagstuk met betrekking tot de menselijke natuur dient te worden opgelost door de geschiedenis” (Finkielkraut 1988: 32).

“Elk individuⁱ verrijkt het begrip mensheid”, aldus Von Humboldt.⁷⁰ Dat roept de vraag op hoe het mogelijk is door al die individuele bomen het ene bos te blijven zien, temeer daar Herder had benadrukt dat de waarden die in de verschillende culturen als nastrevenswaardig worden beschouwd, het product zijn van unieke omstandigheden en geschiedenis en slechts *van binnenuit* kunnen worden begrepen?⁷¹ In Hoofdstuk 5, Sectie 1 hebben wij Herders opmerking geciteerd dat “omdat ons specifieke karakter zodanig is dat wij bijna zonder instinct worden geboren en alleen door levenslange oefening tot mens gevormd kunnen worden (...) *de geschiedenis van de mensheid noodzakelijk tot één geheel wordt* (cursivering toegevoegd). Vanwaar die noodzaak? En hoe in die chaotische diversiteit deze ‘noodzakelijke eenheid’ te onderkennen?

Herder antwoordt met een type argument dat ons inmiddels vertrouwd in de oren klinkt: de op het eerste gezicht chaotische verscheidenheid aan menselijke vormen, volken en culturen worden noodzakelijk een eenheid omdat zij met elkaar ‘de volheid van God’ uitdrukken. Door een beroep te doen op ‘de volheid van God’ kan Herder enerzijds beweren dat individuele vormen, volken en culturen uitsluitend *vanuit zichzelf* kunnen worden begrepen, en anderzijds volhouden dat alle culturen uiteindelijk op de realisering van eenzelfde doel zijn gericht – *Humanität* – omdat zij deel uitmaken van ‘een plan in de geest van God’.⁷² (‘God’ moet hier overigens niet worden opgevat als een transcendente instantie, die de mensheid gebruikt om een vooraf door Hem uitgewerkte blauwdruk te realiseren. God toont zich in de geschiedenis *in* het streven van de mens naar Humaniteit.ⁱⁱ Geschiedenis is zijn doel, niet zijn middel, aldus Herder.)⁷³

i Daaronder vallen bij Von Humboldt ook alle nationale entiteiten.

ii Friedrich Meinecke (1862-1954) benadrukt dat Herder – die een middenkoers wil varen tussen het ethnocentrisme van de Verlichting en een sceptisch relativisme – er alleen in slaagt het in de historistische benadering impliciete relativisme te vermijden door een beroep te doen op de Voorzienigheid (Beiser 1987: 400, noot 113). Aan het begin van het proces waarin God in de geschiedenis wordt opgelost is dit nog mogelijk, omdat God op dat moment binnen de christelijke cognitieve habitat nog goed zichtbaar is. Naarmate de secularisering voortschrijdt, God ‘oplost’ in de achtergrondkennis van de *wetende*, en de nadruk komt te liggen op de exclusiviteit van het unieke en individuele wordt, door die nadruk, relativisme echter onvermijdelijk.

Wij zien in Herders redenering een eerste stap in de richting van het verdwijnen van de transcendente God van het Goddelijke disjunct van de Monotheïstische Dichotomie, en zijn vervanging door de Geschiedenis. Aan de geschiedenis worden nu eigenschappen toegeschreven die traditioneel aan de Schepper-God waren voorbehouden. Herder trekt hiermee een lijn door die hij had ingezet toen hij, geïnspireerd door Kants voor-kritische geschrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Hoofdstuk 5, § 2.3), de geschiedenis van de natuur als *ontwikkelingsgeschiedenis* had opgevat, waarvan ook de geschiedenis van de mens en zijn culturen onderdeel is.ⁱ Hij had daarbij de goddelijke schepping van de wereld in het natuurproces ‘opgelost’: de natuur bezat nu het scheppende vermogen dat eerst aan God werd

- i. Herder vat de cultuurgeschiedenis op als een geschiedenis waarin de tot dusver zonder bewustzijn werkende natuurkracht in het menselijk denken en zijn doelgerichte scheppingskracht tot bewustzijn van zichzelf gekomen is. De zelfschepping van de mens door middel van het scheppen van cultuur noemt Herder ‘Bevordering van de Humaniteit’. Cultuur staat in deze visie dus niet *tegenover* de natuur; zij wordt gezien als de menselijke *verwerkelijking* van de natuur (Safranski 2007: 23). Herder zag deze benadering als een voortzetting van het werk dat Kant in *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* had ondernomen. Herder trok uit Kants boek de conclusie dat de natuur een *geschiedenis* heeft en dat het begrijpen van de natuur kennis van die geschiedenis vereist. Deze conclusie staat aan de basis van Herders ‘genetische methode’. Herder beoogde in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791; 4 delen) een ‘natuurlijke geschiedenis’ van de mens te ontwerpen, zoals Kant in *Allgemeine Naturgeschichte* een ‘natuurlijke geschiedenis’ van het heelal had geschreven (Beiser 1987: 194). Hij gaat er daarbij van uit dat dezelfde wetten die het heelal regeren, ook de sociale orde beheersen. Het is een fundamentele natuurwet, zegt hij, dat door de werking van krachten van aantrekking en afstoting, en het ontstaan van een stabiele situatie ‘tussen’ die krachten, orde uit chaos ontstaat. Dat vond plaats in de geschiedenis van het zonnestelsel; dat vindt ook plaats in de menselijke geschiedenis. Beide ontwikkelingen moeten echter niet mechanisch – zoals Kant deed – maar *organisch* en *historisch* worden opgevat (Beiser 1987: 219). Met behulp van begrippen uit de mechanica kan volgens Herder de innerlijke teleologie van de organische substantie niet worden begrepen (Safranski 2005: 77). In deze redenering is duidelijk te zien hoezeer Herder zich moeite heeft getroost om een compromis te vinden tussen de onverenigbare standpunten van zijn beide leermeesters (de voor-kritische) Kant en Hamann. De kritische Kant schreef overigens een vernietigende recensie over Herders werk, dat hij “een luchtkasteel” noemde, waarin sprake was van natuurkrachten die “totaal buiten het bereik van de observerende natuurleer” liggen (Safranski 2005: 285-287).

toegeschreven.⁷⁴ (Wij hebben eenzelfde ontwikkeling gezien bij Schleiermacher (§ 2.4), waar deze de natuur de ‘wil’ toeschreef om religie tot stand te brengen.) In de volgende paragraaf zullen wij deze ontwikkeling van nabij beschouwen. Eerst moet echter worden getoond dat Herders redenering – evenals het seculariseringsproces aan het begin waarvan zij staat – gestalte krijgt binnen de externe dynamiek van het christendom. Daartoe is het noodzakelijk eerst kort iets op te merken over de geschiedopvatting zoals die binnen de werkingssfeer van christelijke *topoi* gestalte had gekregen.

3.2 De christelijke geschiedopvatting

De christelijke geschiedopvatting wijkt vanaf haar ontstaan in minstens twee opzichten fundamenteel af van de aan haar voorafgaande Grieks-Romeinse, cyclische opvatting:

1. Zij vat de geschiedenis op als een lineaire ontwikkeling van *eenmalig, unieke* gebeurtenissen.
2. Zij vat de geschiedenis op in *universele* termen (overeenkomstig de Universaliteitsclaim van het monotheïsme).

Op het tweede punt komen wij terug in § 3.3.1. Hier concentreren wij ons op het eerste punt.

De christelijke heilsgeschiedenis breekt radicaal met de antieke cyclische geschiedopvattingen. Voor haar vertoont het verloop van de geschiedenis na de zondeval een lineaire ontwikkeling langs de fasen van Gods heilsplan:

incarnatie → kruisdood/verzoening → opstanding → hemelvaart → uitstorting van de Heilige Geest → wederkomst van Christus en wereldgericht

Deze heilsfeiten vinden plaats *in* de geschiedenis, zoals benadrukt wordt in het christelijk credo: *passus sub Pontio Pilato*. “(D)aarmee is de heilsgeschiedenis in de ‘gewone’ geschiedenis getreden; en omgekeerd kan men van de ‘gewone’ geschiedenis zeggen, dat zij handelen Gods is.”⁷⁵ Christus is de centrale figuur in deze geschiedenis. Hij herhaalt zijn heilsdaden niet; zij zijn eenmalig.

Hiermee is een uiterst belangrijk perspectief geopend, ook voor de geschiedenis der mensen in hun onderlinge betrekkingen. *Als* God handelt naar een einddoel toe, *als* de daden van de verlosser eens voor altijd zijn geschied (of in de toekomst éénmaal zullen plaatsvinden), en *als* de menselijke daden zich in die zelfde tijd waarin zich die heilsfeiten voordoen, afspelen, dan is ook het menselijke handelen onherhaalbaar, opgenomen in de stroom van de tijd, niet meer terug te halen, zelfs niet meer voor enige herhaling vastbaar.⁷⁶

Herders argument dat het in de geschiedenis om het *unieke* gaat, staat dus in een eerbiedwaardige christelijke traditie, evenals zijn stelling dat al die unieke gebeurtenissen hun samenhang ontlenen aan “de volheid van God”.

Wij treffen een dergelijke opvatting over het belang van het unieke en de samenhang van het unieke in de volheid van God ook aan bij Ranke:

Voor Ranke is elk tijdvak, elke staat of natie in zichzelf, als goddelijke creatuur, van waarde. Dat is de zin van zijn vaak geciteerde uitspraken: “Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott”ⁱ en “Staaten sind Gedanken Gottes”. Iedere tijd, ieder volk moet bezien worden in zijn eigen aard – en toch vormen zij samen een levend geheel. *Geschiedonderzoek wordt aldus een soort priesterschap. Uit de geschiedenis leert men God en zijn werken kennen.* Niet in de zin van een miraculeus ingrijpen, ook niet in de betekenis van een aan God toegeschreven en Hem als het ware opgedrongen plan. Maar wel in het aanvaarden van hetgeen geworden, en dus geschapen is (cursivering toegevoegd).⁷⁷

De gecursiveerde woorden klinken ons bekend in de oren. Herinneren wij ons de in Hoofdstuk 4, § 3.4 aangehaalde passage waarin de opvatting van Robert Boyle over de rol van de experimentele natuurkunde werd besproken:

i Brands (1965: 81) wijst er op dat Ranke met zijn *Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott* niet slechts de historiciteit van de historische *Gebilde* wil benadrukken, maar ook hun herkomst en hun *telos*.

Voor Boyle (...) moesten de experimentele filosofen ‘priesters van de Natuur’ worden genoemd. (...) Het was hun taak om succesvolle argumenten aan te dragen die de mensen ervan zouden overtuigen dat er een God is. (...) De voorstelling van experimentatoren als de ‘priesters der Natuur’ was buitengewoon invloedrijk: hun werk werd geacht directe invloed te hebben op de verbreiding van de godsdienst en hun laboratoria kregen een gewijde status. (...) Boyle suggereerde dat experimentele proefnemingen het best konden worden uitgevoerd op zondagen als onderdeel van de eredienst (p. 193-194).

Leidde voor Boyle lezing van het Boek der *Natuur* tot kennis van God, bij Ranke gaat het Boek der *Geschiedenis* deze functie vervullen. In tegenstelling tot Boyle, was Ranke het tegendeel van een apologet. “Er bestaat tussen u en mij een groot verschil”, voegde hij een theoloog eens zuinigjes toe die de geschiedenis van de Reformatie had beschreven, en die hem met “collega” had aangesproken. “U bent voor alles een christen, ik voor alles historicus.”⁷⁸ De historicus heeft volgens Ranke de taak de geschiedenis zonder vooroordelen te beschrijven; het gaat hem om de historische feiten – *er will bloss zeigen wie es eigentlich gewesen*.⁷⁹ We mogen daarom concluderen dat voor Ranke God even duidelijk zichtbaar was in de geschiedenis als dat voor Locke het geval was in de natuur (Hoofdstuk 6, § 2.2). Voor beiden gold dat bij onbevooroordeeld, systematisch waarnemen van de natuur (Locke) of van de geschiedenis (Ranke) ‘de hand van God’ noodzakelijkerwijs zichtbaar wordt. In een brief aan zijn broer van eind maart 1820 schreef Ranke: “In alle geschiedenis woont en leeft God, en wordt Hij gezien. Iedere daad toont Hem, ieder ogenblik predikt Zijn naam”.⁸⁰

De hand van God kan volgens Ranke voor de historicus zichtbaar worden als deze er in slaagt de ‘historische ideeën’ te *ahnen* – een boven het denken uitgaand vermogen – die in de geschiedenis werkzaam zijn, en die zich door het handelen van de individuele mens

i Ranke formuleerde deze vaak geciteerde richtlijn in de *Vorrede* van zijn eerste grote werk, *Geschichte der römischen und germanischen Völker von 1494-1514* (1824). Hier neemt hij stelling tegen de pragmatische geschiedschrijving die kenmerkend was voor schrijvers uit de Verlichtingstraditie.

verwerkelijken, zonder dat deze zich daarvan bewust hoeft te zijn.ⁱ In die ideeën, die van goddelijke oorsprong zijn, komt “een mysterieuze verbinding tussen menselijk streven en goddelijk willen tot stand”.⁸¹ *Verstandene Geschichte* is volgens Ranke het resultaat van het onmiddellijk *ahmen* door de historicus “van de diffuse doordringing van het reële door de idee”.⁸² (Zie verder §4.1)

Herder en Ranke staan beiden aan het begin van het proces waarin God geleidelijk *in zijn traditionele gedaante* uit de Monotheïstische Dichotomie zal verdwijnen, om echter terug te keren in de gedaante van de Scheppende Geschiedenis, die niet langer zijn naam draagt, maar die wel zijn scheppende eigenschappen heeft. “Men ontdekt de scheppende macht van de geschiedenis, die door innerlijke stil werkende krachten, niet door de willekeur van een wetgever werkt”, zegt de conservatieve rechtshistoricus Friedrich Carl von Savigny (1779–1861).⁸³ Von Savigny was een overtuigd tegenstander van ‘de achttiende eeuw’, die hij zag culmineren in de Franse Revolutie. Wilde een beproeving als deze zich niet herhalen, dan diende volgens hem tegenover de achttiende-eeuwse abstraherende manier van denken een historische benadering te worden gesteld, die de legitimiteit van het historisch gegroeide erkent en niet vanuit abstracte Verlichtingsprincipes in het historisch groeiproces ingrijpt. Verandering dient te allen tijde organisch uit dit groeiproces zelf voort te komen en niet van buiten af, op basis van abstracte ideeën te worden opgedrongen. Von Savigny paste deze opvatting ook toe op het recht. Hij bestreed het natuurrecht en stelde dat het recht verankerd is in, en organisch groeiend voortkomt uit de *Volksgeist* zoals die zich in de geschiedenis van een *Volk* ontwikkelt.⁸⁴ Legitimiteit is in deze conceptie geworteld in historiciteit.

De historische legitimiteit waarnaar Von Savigny verwijst is van een

i Evenals Wilhelm von Humboldt spreekt Ranke van ‘historische ideeën’, die *in de* werkelijkheid aanwezig zijn (bijvoorbeeld: de Renaissance, de Reformatie, de Contrareformatie, de dynastieke of nationale eenheidsgedachte) en die de historicus moet kunnen *ahmen*. De opheffing van het Edict van Nantes in 1685 door Lodewijk XIV wordt, bijvoorbeeld, begrijpelijk uit de Franse dynastiek-staatkundige eenheidsidee (Locher 1977: 197–198).

andere orde dan de verwijzingen naar ‘de traditie’, zoals wij die bijvoorbeeld aantreffen bij de zestiende-eeuwse Azteken in hun discussies met de Franciscaanse missionarissen (Hoofdstuk 3, § 3.1). In het laatste geval ging het om autoriteit die voortkomt uit het simpele feit ‘dat het nu eenmaal traditie is’ (en als zodanig een rol speelt in de identiteit van *deze* groep), een traditie die op haar beurt desnoods kan worden verantwoord door te verwijzen naar de ouderdom ervan, of naar het feit dat de voorouders in hun wijsheid deze praktijk zo hebben ingesteld. Bij Von Savigny ontleent de traditie haar legitimiteit aan het feit dat zij – onbewust weliswaar – is *geschapen* door een ‘bovenmenselijke’ scheppende instantie (hier: de *Volksgeist*). Alain Finkielkraut wijst erop dat “(j)uist omdat de dynamiek die aan de menselijke gemeenschap leven geeft anoniem is, een ‘proces zonder subject’, (...) zij als goddelijk (kan) worden gekenschetst. In het feit dat er strikt genomen niemand aan de wieg van een taal of van een samenleving staat, zien de traditionalisten een onweerlegbaar bewijs van het bestaan van God”.⁸⁵ Sprekend over conservatieve intellectuelen als Von Savigny, zegt Finkielkraut:

Als reactionairen hebben de traditionalisten tot openlijk beleden doelstelling definitief een punt te zetten achter de jammerlijke periode in de geschiedenis die in 1789 begon. Als theocraten willen zij de wereld behoeden voor een ware ramp (...) maar wat zij God noemen is niet langer het Opperwezen, maar de collectieve rede. Deze God wordt gelijkgesteld met de traditie en bevestigd in de eigen aard van ieder volk. (...) Vroeger sprak God *tot* de mens in een universele taal, voortaan spreekt hij *in* hem de taal van zijn eigen natie.⁸⁶

Doordat deze ‘nieuwe theocraten’ aan de geschiedenis zelf “scheppende macht” en “innerlijk stil werkende krachten” toeschreven, veranderden zij de geschiedenis in een scheppend subject dat, aldus Maarten Doorman, “actief optreedt in de zin van Hegels *Arbeit der Weltgeschichte*, Marx’ geschiedenis als klassenstrijd, of Comtes stadia der mensheid”.⁸⁷

Laten wij deze terugkeer van de Schepper-God in de gestalte van Scheppende Geschiedenis eens nader beschouwen.

3.3 Het doel van de slachtbank

Boven Hoofdstuk 6 hebben wij het volgende citaat uit Carl Beckers *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* geplaatst: “De *Philosophes* ontmantelden de Hemelse Stad van Augustinus om hem weer op te trekken uit meer eigentijdse materialen”. Dit citaat is eveneens van toepassing op de terugkeer van de God in “meer eigentijdse” gedaanten, zoals onder meer:

- *de Geschiedenis*, als bij Hegel en Marx ;
- *de Mens*, als bij David Friedrich Strauss (1808-1874) en Ludwig Feuerbach (1804-1872);
- *het Volk*, als in het ‘nationaal messianisme’ van Adam Mickiewicz (1798-1855), Victor Hugo (1802-1885) en Jules Michelet (1798-1874).

In elk van deze gedaanten verdwijnt God in zijn traditionele gedaante uit de redenering – soms wordt Hij er met kracht van argumenten uit verwijderd – doch keert Hij daarin terug in gedaanten die niet zijn naam, maar wel zijn scheppende eigenschappen dragen.ⁱ

Door Hegel, Feuerbach, Strauss, Marx, Mickiewicz, Hugo en Michelet hier als voorbeelden te noemen, doorbreken wij – om compositorische redenen – de onderscheiding die wij – eveneens om compositorische redenen – hebben gemaakt tussen Verlichting en Contra-verlichting. Mickiewicz, Hugo en Michelet laten zich bij de Contra-verlichting onderbrengen. Feuerbach en Marx echter zouden in deze tweedeling tot de Verlichters moeten worden gerekend en daarom in dit hoofdstuk niet thuishoren, terwijl Strauss en Hegel aan de hand van dit onderscheid moeilyk eenduidig gekarakteriseerd kunnen worden. Om ons tot laatstgenoemde te beperken: tijdens zijn studie aan het Tübinger Stift – waar Hölderlin en Schelling enige tijd zijn kamergenoten en vrienden waren – maakte Hegel enthousiast deel uit

i “De christelijke geschiedenisinterpretatie richt haar blik op de toekomst als de horizon in de tijd van een vaststaand doel en een uiteindelijke vervulling. Alle moderne pogingen om de geschiedenis weer te geven als een zinrijk, zij het ook nimmer afgesloten, op een vervulling in de wereld gericht ontwikkelingsproces, zijn uiteindelijk gebaseerd op dit theologische ontwikkelingschema van het heilsgebeuren” (Löwith 1960: 48).

van de ‘wilde jaren’ van de Romantiek. De sporen daarvan zijn onder meer terug te vinden in het *Oudste systeemprogramma*, dat een coproductie was van de drie Tübinger kamergenoten (Hoofdstuk 5, § 2.4.3). Doch evenals Friedrich Schlegel nam Hegel later nadrukkelijk afstand van zijn Romantische jeugdzonde en koos ook hij voor de politieke Restauratie (hoewel hij ieder jaar op 14 juli tot aan het eind van zijn leven een glas rode wijn tot zich nam ter herinnering aan de val van de Bastille).ⁱ De aantrekkelijkheid van Hegel voor het behoudzuchtige Pruisische regime, zegt Safranski, bestond er in dat hij er in slaagde de moderniseringsimpulsen sedert de Franse Revolutie te verbinden met een conservatieve, op de staat gerichte (*staatsfrommen*) instelling.⁸⁸ Hoe dit ook zij, het gaat ons hier niet om een karakterisering van Hegel als Verlicht of Contraverlicht, maar om het feit dat hij een zeer belangrijke stap zette in de transformatie van Schepper-God in Scheppende Geschiedenis. Laten wij onze aandacht dus richten op deze stap.

3.3.1 Hegel: de list van de Rede

Hegel wilde in zijn filosofische systeem de wereld laten zien als een zinvol geheel, zonder haar verscheidenheid op te offeren.⁸⁹ Anders dan Herder zocht hij die zinvolle eenheid niet in ‘de volheid van God’ – althans niet in diens traditionele gestalte – maar in een seculiere plaatsvervanger: de in de geschiedenis tot zichzelf komende Geest (of Rede). De eenheid in verscheidenheid van de wereld blijft in Hegels systeem behouden doordat de Geest in de vreemde verscheidenheid van de verschijnselen *zichzelf* herkent, en de vreemdheid daarvan vervolgens opheft (in de dubbele betekenis van ‘doen verdwijnen’ *en* van ‘verheffen’) door al het verscheidene, nu bewust, in zichzelf op te nemen. De kwelling van de geschiedenis is vanuit dit perspectief een noodzakelijke fase in het tot-zichzelf-komen van de Geest.

i Nog in 1822 schreef Hegel: “Zo lang de zon aan het firmament staat en de planeten om hem heen draaien, was het nog nooit gezien dat de mens op zijn hoofd, dat wil zeggen op zijn gedachten, ging staan en de werkelijkheid daarnaar inrichtte” (gecit. Safranski 2007: 236).

Wanneer wij de geschiedenis overzien, zegt Hegel in *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1830), dan zien wij,

een overweldigend tafereel van gebeurtenissen en daden, van velerlei typen en volken, staten en individuen in rusteloze opeenvolging. (...). Overall stelt men zich doelen en streeft men die na. (...) In al die gebeurtenissen en toevalligheden valt het handelen en het lijden van de mensen op, nergens verschillend van het onze. (...) Men kan van deze (zaken) een afschuwelijk tafereel ophangen, zonder dat men behoeft te overdrijven. Een onopgesmukt relaas (...) is al voldoende om de gevoelens op te zwepen tot een wanhopig, radeloos verdriet dat niet wordt getemperd door een resultaat dat ons ermee kan verzoenen. Evenmin kunnen wij ons er tegen pantseren of ons er overheen zetten met de gedachte: het is nu eenmaal niet anders; het noodlot heeft het zo gewild; er valt nu eenmaal niets aan te doen (...) Maar ook als wij de geschiedenis beschouwen als een slachtbank (...) rijst *onvermijdelijk* toch de vraag: *aan wie en met welk doel* deze ontzaglijke offers zijn gebracht (eerste cursivering toegevoegd).⁹⁰

Hegel zegt dat de vraag naar het waarom *onvermijdelijk* opkomt. Daaraan moet worden toegevoegd: ‘onvermijdelijk’ in de zin waarin Herders ‘noodzakelijke eenheid van de diversiteit’ noodzakelijk was. Herders noodzaak bleek in een eerbiedwaardige christelijke traditie te staan. Hetzelfde geldt voor Hegels onvermijdelijkheid.

Hegel lijkt zelf in zijn tekst te suggereren dat de onvermijdelijkheid van de waarom-vraag samenhangt met het type vragen dat binnen het christendom zinvol gesteld kan worden. Zo noemt hij de gedachte dat de dood nu eenmaal noodzakelijk is om nieuw leven mogelijk te maken ‘oriëntaals’ en, sprekend over de bewoners van de Oriënt, noemt hij deze gedachte vervolgens “wellicht hun grootste”. Ook het beeld van de feniks die zichzelf eens in de zoveel jaar verbrandt om opnieuw te kunnen ontstaan, typeert hij als “een beeld van het morgenland”. De feniks keert immers steeds verjongd terug als *dezelfde* vogel. “Westers (*abendländisch*) is het dat de Geest niet slechts verjongd naar voren treedt, maar verhoogd, verlicht.”⁹¹ Met andere woorden: binnen de westerse (christelijke) geschiedopvatting is geen sprake van een onvermijdelijke cyclische opeenvolging van dood en leven; er sprake van *voornuitgang*. Dood en lijden dienen een doel. Op

een voor de mens niet geheel of misschien wel geheel niet inzichtelijke manier brengen zij het einddoel van de geschiedenis dichterbij. Het is deze opvatting over de geschiedenis die waarom-vragen zinvol maakt. Sterk uiteenlopende antwoorden zijn mogelijk; zelfs het antwoord dat er *geen* doel of zin achter de geschiedenis zit. (“Geschiedenis”, zei Goethe in één van de gesprekken waarvan wij een verslag hebben, “is voor wie dieper doordenkt een weefsel van onzin”).⁹² Maar de zinvraag blijft *onvermijdelijk* opkomen binnen een cognitieve habitat waarvan de Monotheïstische Dichotomie een constituerend bestanddeel uitmaakt. De Monotheïstische Dichotomie maakt de zinvraag zinvol en roept hem op.

Laten wij dit punt illustreren aan de hand van een verhaal dat de antropoloog Paul Radin (1883-1959) vertelt over een veelgeplaagde, oude Ba-Ila vrouw uit noordelijk Zimbabwe:

Zij was een oude vrouw uit een familie met een lange geschiedenis. Leza, ‘de Boze’ (*the Besetting One*), strekte zijn hand uit tegen haar familie. Hij slachtte haar vader en moeder af toen zij nog een kind was, en in de loop van haar leven stierven allen die met haar verbonden waren. (...) Ook haar kinderen werden haar afgenomen. (...) Toen kwam in haar hart het wanhopige plan op om Leza te zoeken en hem naar de zin van dit alles te vragen. (...) Zij reisde door land na land (...) en men vroeg haar: “Wat kom je doen, oude vrouw?” Haar antwoord was: “Ik zoek Leza”. “Zoek je Leza! Waarom?” “Mijn broeders, dat vraag je aan mij! Is er iemand in deze landen die lijdt zoals ik?” (...) En zij antwoordden: “Wij zien dat je lijdt. Beroofd van je vrienden en je man ben je. Maar waarin verschil je van anderen? De Boze zit op de rug van ons allemaal en wij kunnen hem niet afschudden”. Nooit slaagde zij er in haar plan te volvoeren; zij stierf aan een gebroken hart.⁹³

Binnen de cognitieve habitat van de Ba-Ila is de vraag naar de zin van het gebeuren geen zinvolle vraag. “De Boze zit nu eenmaal op de rug van ons allemaal, en niemand kan hem van zich afschudden.” Het noodlot dat ons allen gelijkelijk kan treffen, valt hier niet in te passen in het plan van een almachtige God of van diens seculiere plaatsvervanger. Binnen het christendom had het vanaf Augustinus en Orosius (385-420) tot de taken van de theologie behoord om het brede kader

aan te geven waarbinnen datgene wat ons overkomt een zinvolle plaats kan krijgen. (Daarom kon Chateaubriand zeggen dat het christendom voorziet in een emotionele behoefte: het biedt een kader waarbinnen het lijden draaglijk wordt (§ 2.3).) Dat wil niet zeggen dat deze zin de theoloog altijd duidelijk voor ogen staat. Wij kijken nu immers nog “in een wazige spiegel”, aldus Paulus in zijn eerste brief aan de Korintiërs (13: 12). “Maar straks staan wij oog in oog”. De theologie kan ons duidelijk maken *dat* er zin schuilgaat in datgene wat gebeurt (die zin ligt in Gods bedoeling met die gebeurtenis), al kan zij geen absolute zekerheid geven over *wat* die zin precies inhoudt (wij kunnen Gods bedoeling nooit ten volle kennen). Ook hier bestaat dus, binnen de samenhangende *topoi* ‘zin van de geschiedenis’ en ‘Gods Plan’, aanzienlijke ruimte voor interpretatieverschillen en interne dynamiek.

Wanneer nu in de loop van de tijd de theologie haar overtuigingskracht verliest, zegt Hegel, moet de filosofie haar taak overnemen en laten zien dat ‘God’ – die inmiddels de gedaante van Geest of Rede heeft aangenomen – in de wereldgeschiedenis zijn bedoelingen doorzet.

Onze kennis is gericht op het verwerven van het inzicht dat hetgeen door de eeuwige wijsheid wordt beoogd, zowel op het terrein van de natuur als op dat van de in de wereld werkelijke en werkzame geest, verwezenlijkt is. *In dat opzicht is onze beschouwing een theodicee, een rechtvaardiging van God* (cursivering toegevoegd).⁹⁴

De *topos* van ‘Gods bedoelingen’ wordt in Hegels theodicee getransformeerd tot ‘List van de Rede’.⁹⁵ De kwelling van de geschiedenis is een proces waarin de Rede tot zichzelf komt. Dit proces verloopt via de negatie van het bestaande: de Rede herkent zichzelf in het bestaande en neemt het in zichzelf op, waardoor het dit bestaande enerzijds opheft (in de zin van ‘vernietigt’) en anderzijds opheft (in de zin van ‘verheft’). In dit proces van vernietiging en verheffing “verhoogt, verlicht” de Rede zichzelf. Hegel:

Maar het leven van de geest is niet een leven dat de dood vreest en vlucht voor de vernietiging, omdat het onaangetast wil blijven, maar een leven dat de dood verdraagt en daarin behouden blijft. De geest

vindt zijn waarheid slechts, wanneer hij in de absolute verdeeldheid zichzelf vindt.⁹⁶

In de christelijke traditie bestaat de gemeenplaats “De mens wikt, God beschikt”, die uitdrukking geeft aan de ervaring dat menselijke plannen gewoonlijk anders uitpakken dan werd beoogd. Toegepast op de geschiedenis verwijst deze ervaringswijsheid naar het perspectief van waaruit niet de intenties en handelingen van individuen het verloop van de geschiedenis bepalen, maar het ingewikkelde vlechtwerk van vaak onbedoelde gevolgen dat uit die afzonderlijke handelingen resulteert. Het patroon dat door dit vlechtwerk wordt gevormd ontgaat de mens veelal omdat dit pas zichtbaar wordt als men de *gehele* geschiedenis – als het ware vanuit goddelijk perspectief, *sub specie aeternitatis* – overziet. Dat brengt ons bij het tweede punt waarop de christelijke geschiedopvatting afwijkt van de antieke.

In § 3.2 hebben wij gezegd dat de christelijke geschiedopvatting vanaf haar ontstaan in minstens twee opzichten fundamenteel afwijkt van de aan haar voorafgaande Grieks-Romeinse, cyclische opvatting:

1. Zij vat de geschiedenis op als een lineaire ontwikkeling van *eenmalige* gebeurtenissen.
2. Zij vat de geschiedenis op in *universele* termen (overeenkomstig de Universaliteitsclaim van het monotheïsme).

Het eerste punt hebben wij in het voorgaande toegelicht. Met de opmerking dat om het patroon van de geschiedenis te kunnen zien, men de *gehele* geschiedenis in ogenschouw moet kunnen nemen, zijn wij gestuit op het tweede punt.

In Hoofdstuk 1, § 3.1 hebben wij de Universaliteitsclaim een centraal element van het monotheïsme genoemd. Deze claim behelst dat (i) er niets is dat buiten de reikwijdte van CO (de Centrale Openbaring) valt en (ii) er voor CO geen alternatief mogelijk is. In de christelijke geschiedopvatting vinden wij CO terug in de visie dat de eenmalige gebeurtenissen waaruit de geschiedenis bestaat noodzakelijk één geheel vormen.ⁱ Geschiedenis is *universele* geschiedenis. Christus is

i In *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1955: 257) zegt Karl Jaspers dat de geschiedenis op het eerste gezicht lijkt te bestaan uit een chaos van toevallige gebeurtenis-

immers het licht der *wereld* (Johannes 8: 12). Hij is gekomen om *de* mens te verlossen, die sedert de zondeval van God was vervreemd, zo benadrukken vooral Augustinus en Orosius. Pas tegen de achtergrond van dit wereldhistorische drama tekent het patroon van de geschiedenis zich af dat God wel, doch de mens niet geheel of wellicht geheel niet kan zien. De mens moet het doen met de zekerheid *dat* er zo'n patroon bestaat.

Ook Hegel gaat er van uit dat een dergelijk patroon bestaat, en ook bij hem wordt dit patroon pas zichtbaar wanneer men – zoals hijzelf – in staat is de gehele geschiedenis waarin de Rede tot zichzelf komt te overzien. Bij Hegel komt het patroon tot stand doordat 'God' (de Geest, de Rede) 'zijn plan' (zijn list) doorzet via de menselijke hartstochten, met name die van grote historische persoonlijkheden als Caesar of Napoleon. Zij 'voelen de tijdgeest aan' en weten de tendenties en mogelijkheden daarvan te verwezenlijken. Rede en hartstochten vormen samen het historisch proces: "*beide bilden den Einschlag und den Faden des Teppichs der Weltgeschichte.*"⁹⁷ De Rede maakt gebruik van de menselijke hartstochten om de eigen 'zin' door te zetten. Werd de natuurwetenschapper bij Boyle een priester der natuur en kreeg bij Ranke de historicus een vergelijkbare functie ten opzichte van de geschiedenis, bij Hegel wordt de *filosoof* "priester van de Rede", die ons de wegen van 'God' in de geschiedenis toont.⁹⁸

Hegel verlegt de christelijke verwachting van de voleinding van de geschiedenis door de wederkomst van Christus naar de voltooiing van de geschiedenis *in* en *door* het historische ontwikkelingsproces zelf.⁹⁹ Hij geeft daarmee filosofisch uitdrukking aan het geloof in een vooruitgang *in deze wereld*, dat – zoals J.B. Bury (1861-1927) in *The Idea of Progress* (1920) heeft laten zien – vanaf de zeventiende eeuw in West-Europa in toenemende mate het geloof aan een direct ingrijpende transcendente God ging vervangen. "Zo lang de mensen zich nog afhankelijk voelden van de Voorzienigheid, konden zij geen theorie van de vooruitgang ontwikkelen", aldus Bury.¹⁰⁰ Door de transforma-

sen. Het is de taak van de geschiedfilosofie om in die chaos eenheid, structuur en betekenis te ontdekken. Dit kan alleen, zegt hij, wanneer je de geschiedenis van de mensheid *in zijn totaliteit* beschouwt.

tie van de Schepper-God in de Scheppende Geschiedenis verandert bij Hegel de *geschiedenis zelf* in een subject, dat echter de eigenschappen behoudt die in het christendom aan de transcendente Schepper-God worden toegeschreven. Theologie transformeert tot geschiedfilosofie. Deze transformatie kan echter verschillende gestalten aannemen. Hoewel Hegel zegt dat de Rede “immanent is aan het historisch bestaan” en zich daarin en daardoor vervult,¹⁰¹ betekent dat niet dat de empirische geschiedenis pas de spelregels van de Rede zou scheppen. De Hegeliaanse Rede, merkt Kolakowski ironisch op, “is ten opzichte van de geschiedenis even immanent als de christelijke God wanneer hij een menselijke gedaante aanneemt; zijn doel wordt alleen maar vervuld door de geschiedenis, die als het ware het lichaam Gods is, maar onafhankelijk daarvan bepaald is.”¹⁰²

Bij Hegel blijft er dus in zekere zin nog een scheppende instantie ‘achter’ de geschiedenis bestaan. Hij spreekt nog van een *Selbstoffenbarung des Geistes im Menschen*, en laat daarmee nog enige ruimte voor zoiets als een openbaring van de Scheppende Geest, waarin zich nog vaag de omtrekken van God in zijn traditionele gestalte laten herkennen.¹⁰³ In volledig nieuwe gedaante keert God echter terug als Mens bij links-hegelianen als David Friedrich Straus en Ludwig Feuerbach. Bij Marx verschijnt Hij als volledig immanent in de Geschiedenis, en bij ‘nationaal messianisten’ als Mickiewicz, Hugo en Michelet in de gedaante van ‘Uitverkoren Volk’. De volgende paragraaf illustreert deze stelling.

3.3.2 God, Rede, Mens

God, zei Ludwig Feuerbach, was mijn eerste gedachte, de Rede mijn tweede, de Mens mijn derde en laatste gedachte.¹⁰⁴ Daarmee gaf hij een goede samenvatting van de stadia waarin God zich in de filosofie van Hegel en vervolgens in die van de links-hegelianen (waarvan Feuerbach zich overigens al snel met nadruk ging distantiëren) transformeerde.ⁱ Zagen wij bij Hegel hoe de persoonlijke God de gestalte

i Het verschil tussen rechts en links-hegelianen kan, globaal gesproken, worden herleid tot twee exegesen van Hegels veel aangehaalde en becommentarieerde aforisme

ging aannemen van de onpersoonlijke Geest of Rede, na Hegel ging de onpersoonlijke Geest de gestalte aannemen van de onpersoonlijke Mens van 'de mensheid'. Laten wij van deze gedaanteverwisseling twee voorbeelden wat nader bekijken: David Friedrich Strauss en Ludwig Feuerbach.

David Friedrich Strauss, leerling van Hegel, trok in zijn geruchtmakende *Das Leben Jesu* (1835) uit Hegels filosofie onder meer de conclusie dat religie de schepping is van dezelfde Geest die ook in iedere mens werkzaam is.ⁱ De mens heeft dus geen openbaring nodig; hij kan datgene wat 'geopenbaard' wordt *ook* in zijn eigen geest vinden. Het kan dan ook geen verwondering wekken dat bij nadere beschouwing, *wat* de mens volgens Strauss in zijn eigen geest vindt een seculiere transformatie blijkt te zijn van datgene wat hem vroeger door het christendom werd geopenbaard.

Gebruik makend van de recente ontwikkelingen in de historische tekstkritiek, onderscheidt Strauss in *Das Leben Jesu* de figuur van de historische Jezus van de mythische figuur van Christus. Het is de laatste die hem interesseert, niet de historische Jezus. De eenmalige vleeswording van het absolute in een concrete, historische persoon, vond hij een absurditeit. De oneindige rede kan haar totaliteit niet in een eindig mens tot uitdrukking brengen.¹⁰⁵ De mythische Christus, zegt Strauss, is een product van de menselijke geest. Hij vertegenwoordigt een beeld waarin de menselijke geest de betere natuur van 'de' mens en zijn historische opgave tot uitdrukking brengt. Zoals Christus door

"Dat wat werkelijk is, is redelijk". Rechts-hegelianen interpreteren deze uitspraak als sanctionering van al het bestaande als redelijk, alleen en juist omdat het *is*. Links-hegelianen leggen de uitspraak uit als: alleen datgene verdient het predikaat 'werkelijk' wat voldoet aan de eisen van de historische rede. (Het probleem wordt nu wat deze eisen van 'historische redelijkheid' zijn en op basis van welke criteria het predikaat 'werkelijk' mag worden toegekend.) Links-hegelianen als de uitgever Arnold Ruge (1802-1880) begonnen vanaf eind dertiger jaren hun filosofische positie te verbinden met een radicale kritiek op politiek en religie als onderdrukkende machten die door de kritische en creatieve geest moeten worden opgeheven.

i Van *Das Leben Jesu* werden in enkele jaren meer dan honderdduizend exemplaren verkocht. Het werk werd in korte tijd het *Hausbuch* van de ontwikkelde burgerij (Safrański 2007: 245).

de menselijke geest wordt voorgesteld, zo moet en kan de mens worden. Christus' zondeloosheid betekent voor de mensheid dat 'de erfzonde' altijd slechts aan individuen kleeft, maar dat die in en door de geschiedenis van de mensheid kan en zal worden opgeheven. Christus' hemelvaart is de uitdrukking van de mythische belofte die de mensheid aan zichzelf doet van een glorieuze toekomst.¹⁰⁶

Wij vatten samen:

1. De mens is niet door God geschapen, maar God door de mens. Niet God maar de mens is *causa sui*.
2. De mens schept zichzelf in en door zijn geschiedenis.
3. De mens wordt in dit scheppingsproces geleid door 'de menselijke geest'.
4. De menselijke geest schept zich daarbij een ideaalmodel als historische opgave.
5. Dit ideaalmodel is Christus.
6. Dit ideaalmodel staat garant voor de opheffing van de 'erfzonde' van 'de' mens in en door de geschiedenis.

Het vereist weinig moeite om in dit schema het christelijk origineel te herkennen, waarin God de Schepper is vervangen door de Schepper-Mens en Gods Plan door 'de menselijke geest'. Evenals in het christelijk origineel zal volgens dit schema de menselijke 'erfzonde' in de geschiedenis worden opgeheven door Christus, die als 'tweede Adam' (1 Korintiërs 15: 45) het voorbeeld is van de nieuwe mens. 'De' menselijke geest blijkt ook bij Strauss een *christelijke* geest. Bij Schleiermacher, zo zagen wij (§ 2.4), is het de natuur die religie (naar het model van het christendom) 'wil' voortbrengen. Bij Strauss is het de menselijke geest die de mens 'wil' scheppen naar het model van Christus.

Het aan de christelijke geschiedopvatting ontleende vooruitgangs-idee, dat bij Strauss aanwezig is in de gedaante van de mythische belofte van een glorieuze toekomst waarin 'de erfzonde' van het menselijk geslacht zal zijn opgeheven, komt nog duidelijker tot uitdrukking bij Ludwig Feuerbach. Evenals Strauss bij Christus, gaat Feuerbach er bij God van uit dat het hier om een schepping van de menselijke geest gaat. Maar in tegenstelling tot Strauss ziet Feuerbach deze schepping niet als een ideaalmodel waarnaar de mens zich in zijn ge-

schiedenis moet richten, doch als een creatie die zijn schepper is gaan overheersen. De schepper-mens wordt hier door zijn eigen schepping onderworpen.

Alles wat mensen over God hebben gezegd, is een gemystificeerde uitdrukking van hun kennis van zichzelf, aldus Feuerbach. God is een imaginaire projectie van het *wezen* van de menselijke soort; een verzameling van alle vermogens en kwaliteiten van de mens, vergroot tot oneindige afmetingen. De tegenstelling God-mens is de gemystificeerde tegenstelling soort-individu. Het probleem is dat de mens deze mystificatie niet als zodanig herkent, en zich er vrijwillig aan onderwerpt. De mens berooft zichzelf in de godsdienst van zijn beste eigenschappen, door ze aan God toe te schrijven. “De mens plaatst in God wat hij in zichzelf ontkent.”¹⁰⁷ De christelijke *topos* van de mens als beelddrager Gods wordt hier omgekeerd tot ‘God is beelddrager van de menselijke soort’. Ironisch zou je ook kunnen zeggen dat de *topos* van de mens als beelddrager Gods bij Feuerbach de betekenis krijgt van de mens die het beeld van God, dat hij zelf vervaardigd heeft, als een molensteen om zijn nek meezeult. In de religie, zo benadrukt Feuerbach immers, *vervreemdt* de mens van zichzelf. Om deze vervreemding op te heffen, is het noodzakelijk de religie als een illusie en projectie te ontmaskeren en af te schaffen. Feuerbach grijpt hier over Hegel heen, terug naar de godsdienstkritische traditie van de Verlichting.ⁱ

Het is op dit punt dat Marx Feuerbachs religiekritiek bekritiseert. Het is zinloos om *ideeën* aan te vallen zegt hij. Dat is net zoiets als vechten tegen de *idee* van de zwaartekracht, omdat je gelooft dat mensen alleen maar verdrinken omdat zij bezeten zijn van dit waanbeeld.¹⁰⁸ Ideeën hebben geen zelfstandige geschiedenis; zij zijn uitdrukking en onderdeel van de *materiële* ontwikkeling van de mensen, die de eigenlijke motor is van het geschiedproces.¹⁰⁹ De uitdaging de

i Lemaire (1976: 121) wijst er op dat Feuerbachs kritiek op de religie, wanneer je haar concreetiseert, er om vraagt dat ze in de context wordt geplaatst van een universele geschiedenis van de menselijke geest, waarvan het religieuze de meest archaïsche en het rationele de meest moderne fase zou zijn, zoals dat bijvoorbeeld in deze zelfde periode wordt gedaan door Comte.

illussies over zijn toestand op te geven, is de uitdaging de materiële toestand op te geven die dergelijke illussies nodig heeft, heet het in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844).¹¹⁰

De afschaffing van de godsdienst als het bedrieglijk geluk van het volk is noodzakelijk voor zijn werkelijk geluk. De eis de illussies over haar situatie op te geven is de eis een situatie op te geven, die illussies behoeft. (...) Wanneer eenmaal de gefantaseerde wereld achter de waarheid verdwenen is, is het dan ook *de taak van de geschiedenis de waarheid van deze wereld te vestigen* (cursivering toegevoegd).¹¹¹

Marx is het weliswaar met Strauss en Feuerbach eens dat de scheppers door zijn eigen scheppingen wordt onderworpen, maar hij ziet – met Hegel – deze vervreemding als een historische noodzaak. Anders dan Hegel ziet Marx deze noodzaak echter niet in de ontwikkelingsgang van de Geest, maar in die van de Geschiedenis van de Mens.

Hoe is het nu volgens Marx mogelijk “de waarheid van deze wereld” op het spoor te komen? Dat kan – evenals bij Hegel – alleen vanuit het perspectief van de totaliteit van de historische ontwikkeling van de gehele mensheid.¹¹² Hoe valt die totaliteit te overzien? Het antwoord op die vraag moet gezocht worden in Marx’ geschiedfilosofie, die ‘achter’ alles wat hij opmerkt over de *wetenschappelijkheid* van de geschiedwetenschap (dat wil zeggen: zijn historisch-materialistische geschiedwetenschap), de kern uitmaakt van zijn denken en die hij in zijn vroege filosofische geschriften had omschreven. De wereldgeschiedenis, zo kan de essentie van die inzichten worden samengevat, is het moeizaam verlopende proces, waarin de mensheid zich emancipeert van de natuur, daarvoor tijdelijk de prijs van de vervreemding betaalt (dat wil zeggen: onder de dictatuur komt van zijn eigen materiële scheppingen), maar uiteindelijk deze vervreemding opheft door, gebruik makend van zijn verworven inzicht in de wetmatigheden van natuur en samenleving, zich meester te maken van zijn eigen bestaan.¹¹³

Begrijpen van de geschiedenis betekent voor Marx tegelijkertijd *deelnemen* aan de geschiedenis vanuit de anticipatie op het eindperspectief: het Rijk van de Vrijheid. Dit Rijk begint, zegt Marx in *Das Kapital*

III “daar waar het werken, dat door nood en uiterlijke doelmatigheid bepaald is, ophoudt; het ligt dus volgens de aard van de zaak buiten de sfeer van de eigenlijke materiële productie.”¹¹⁴ Echter, het Rijk van de Vrijheid kan alleen bestaan “op dat Rijk der Noodzakelijkheid als basis.” Binnen dit Rijk der Noodzakelijkheid kan vrijheid,

alleen maar daarin bestaan, dat de gesocialiseerde mens en de geassocieerde producenten hun stofwisseling met de natuur op een rationele wijze regelen en deze onder hun gemeenschappelijke controle brengen – in plaats van dat ze door deze als door een blinde macht beheerst worden – en ze volbrengen met de geringste krachtontplooiing en onder voorwaarden die de menselijke natuur het meest waardig zijn en er het best mee overeenkomen.¹¹⁵

De gesocialiseerde mens had Marx in *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* (1856) aangeduid als de ‘nieuwe mens’; het is de taak van de geschiedenis – Marx verwijst hier naar Hegels ‘list van de rede – om deze nieuwe mens voort te brengen.¹¹⁶ De kiemdrager van deze nieuwe mens is de proletariër. Het proletariaat is *in* de kapitalistische wereld, maar het is niet *van* die wereld. Het heeft bij Marx een positie die vergelijkbaar is met die van de christenen in de visie van Augustinus.ⁱ De christen is weliswaar *in* de wereld, maar hij is niet *van* de wereld (Johannes 17: 14). Hij is, zegt Augustinus, burger van twee werelden: de *civitas terrena* (die *van* de wereld is) en de *civitas dei* (die boven de wereld uitwijst naar het hemels Jeruzalem). Bij Marx vormt het proletariaat *in* de kapitalistische wereld geen aparte klasse, maar een die *daarbuiten* staat. Juist om die reden vertegenwoordigt het de mogelijkheid tot een klassenloze samenleving; zij is de enige revolutionaire kracht die de maatschappij in haar geheel kan verlossen, aldus Marx in *Manifest der kommunistischen Partei*.¹¹⁷

Wij noteren:

1. De geschiedenis is gericht op het tot stand brengen van het Rijk van de Vrijheid.

i “Wij eisen de inhoud van de geschiedenis op; maar we zien in haar geen openbaring van ‘God’, doch van de mens”, schrijft Friedrich Engels (1820-1895) (gecit. Löwith 1960: 48).

2. Om dit Rijk tot stand te brengen is een verlosser nodig.
3. Deze verlosser is het proletariaat, dat deze rol kan spelen omdat het *in* de kapitalistische wereld is, maar niet *van* die wereld is.
4. Het Rijk van de Vrijheid zal de woonplaats zijn van de nieuwe mens.

Wie deze punten beschouwt, zal weinig moeite hebben met Karl Löwith's oordeel dat “(h)eel het verloop van de geschiedenis, zoals het *Communistische Manifest* dat ziet (...) het algemene schema (weerspiegelt) van de joods-christelijke geschiedenisinterpretatie als een op een zinrijk einddoel gericht providentieel heilsgebeuren.¹ Het historisch materialisme is heilsgeschiedenis in de taal van de economie.”¹¹⁸

Naast de terugkeer van de Schepper-God in de gedaante van Schepende-Geschiedenis, valt de terugkeer van God-in-seculiere-vermoming ook waar te nemen in de herbeschrijving van de joods-christelijke *topos* van ‘het uitverkoren volk’ als spil van de geschiedenis. Deze gedaanteverwisseling bekijken wij in de volgende paragraaf.

3.3.3 Nationaal messianisme

In de bijbel wordt het joodse volk gezien als door God uitverkoren. In Deuteronomium 7:6 heet het: “Want u bent een volk dat aan de Heer, uw God is gewijd. U bent door hem uitgekozen om, anders dan alle andere volken op aarde, zijn kostbaar bezit te zijn”. Deze bijbeltekst ligt ten grondslag aan het idee dat het joodse volk zich op grond van zijn uitverkiezing door JHWH in het middelpunt van de mensheid bevindt, en dat het doel van de geschiedenis zich in het lot van dit volk voltrekt.¹¹⁹ Historicus Hans Kohn (1891–1971) heeft deze opvatting aangeduid als ‘nationaal messianisme’. Kohn contrasteert in *The Idea of Nationalism* (1944) de joodse opvatting over het uitver-

i In zijn in 1970 uitgesproken *Gifford Lectures* zegt A. Th. van Leeuwen dat “Marx’ filosofie, niet alleen in haar oorsprong, maar ook in haar structuur, een uitgesproken theologisch karakter” heeft (Van Leeuwen 1972: 26). Van Leeuwen acht het onterecht dat Marx in Karl Barths *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* niet wordt genoemd. “Als men Feuerbach, Strauss, Bauer en Stirner een plaats in de geschiedenis van de theologie toekent, is het onredelijk Karl Marx die plaats te ontzeggen (ibid.: 24).

koren volk en de daaruit voortkomende tegenstelling tussen wij (uitverkorenen) en zij (onbesnedenen) met de Griekse tegenstelling tussen Griek en barbaar. In de Griekse tegenstelling, zegt hij, schuilt een hiërarchie van 'menschelijkheid'. Barbaren werden door de Grieken gezien als niet volledig menselijk (wat consequenties had voor de manier waarop Grieken tegen hen mochten optreden). In tegenstelling tot de exclusieve joodse tegenstelling tussen uitverkoren en niet-uitverkoren, liet de Griekse tegenstelling de mogelijkheid open dat mensen zich van barbaar tot volledig mens kunnen ontwikkelen. Het is deze tendens die zich in de hellenistische periode in een soort 'beschavingsmissie' vanuit de Griekse wereld zou doorzetten.

Het christendom heeft vanaf haar vroegste ontstaan met het probleem geworsteld hoe de joodse visie op het uitverkoren volk zich verhoudt tot de weigering van het overgrote deel van het joodse volk Jezus als de Messias te erkennen. Een (binnen het christendom niet onomstreden) antwoord op deze vraag werd geformuleerd in de 'vervangingstheologie' waarin – onder meer door Augustinus – de stelling wordt uitgewerkt dat sinds de uitstorting van de Heilige Geest de bevoorrechte positie van uitverkoren volk van de joden zou zijn overgegaan op de christenen. Wij werken het ontstaan van dit thema en de doorwerking daarvan in de verhouding tussen joden en christenen niet verder uit, omdat het ons hier gaat om de gedaanteverwisseling van de *topos* van het uitverkoren volk in de context van de Contraverlichting. Wel zij nog vermeld dat in het proselitisme, dat een van de twee componenten vormt van de externe dynamiek van het christendom, de joodse visie op het uitverkoren volk vermengd werd met de hellenistische beschavingsmissie. Op welke wijze de oorspronkelijke joodse tegenstelling tussen uitverkorenen en niet-uitverkorenen en de Griekse tegenstelling tussen Griek en barbaar werden geherformuleerd als die tussen christen en heiden, vervolgens tot die tussen wetende en onwetende, en uiteindelijk tot die tussen historisch en a-historisch, hebben wij kunnen zien in de voorgaande hoofdstukken.

Arnold Labrie heeft er op gewezen dat eerste stappen in de gedaanteverwisseling van de *topos* van het uitverkoren volk tot nationaal messianisme al werden gezet in de zeventiende eeuw in het ontluikende 'nationaal' besef dat tijdens de Opstand in de Republiek der

Zeven Verenigde Nederlanden ontstond. De strijd tegen de Spaanse koning werd in oudtestamentische termen begrepen, waarbij de Republiek de rol van het nieuwe Zion kreeg toebedeeld. Zo riep Adriaen Valerius (1570/1575-1625) in zijn *Nederlantsche GedenckClanck* (1626) met groot gevoel voor dramatiek uit:

O Heere! daer alles so qualijck met ons geschapen stont, hebt ghy ons weder gebracht in een lant daer ghy ons hebt verrijckt door neering' ende welvaren; en ons hier so t'onsen besten geleyd, even als ghy de kinderen van Israel geleyd hebt uyt Babilonische gevangnisse; de wat'ren voor ons deylende, ende ons daer droogvoets door brengende, als u lieve volc wel eer door de leytslyuden Moyses ende Josua gebracht werde in't beloofde land.¹²⁰

Soortgelijke geluiden, zegt Labrie, kon men eveneens in het zeventiende-eeuwse Engeland vernemen ten tijde van de Puriteinse Revolutie. Ook in de diverse nationale bewegingen van de negentiende eeuw keert het geloof in een bijzondere historische missie van uitverkoren volk X, Y of Z telkens opnieuw terug, waarbij die missie hetzij door God zelf, hetzij door zijn seculiere plaatsvervanger – de Geschiedenis – kan zijn bepaald. Het Poolse messianisme van Mickiewicz is van het eerste type, het Franse van onder meer Hugo en Michelet van het tweede, evenals het Duitse dat zich in reactie op het revolutionaire Franse messianisme ontwikkelde.

Adam Mickiewicz was er van overtuigd dat het de Polen zijn die door God zijn bestemd voor de rol van uitverkoren volk. Zijn mening steunde op de veronderstelde analogie tussen het lijden van het Poolse volk en het lijden van Christus. De Poolse geschiedenis kan, aldus Mickiewicz, worden vergeleken met de staties van Jezus' kruisweg. De laatste Poolse deling in 1795 was te vergelijken met Christus' eerste dag in het graf; de onderdrukking van de Poolse opstand in 1831 met de tweede. Het *analogon* van de derde dag – de wederopstanding van Polen uit de geopolitieke dood – verwachtte Mickiewicz in de nabije toekomst.

In ieder geval was in de ogen van de Poolse messianisten het lijden van hun land een gewichtige stap in de richting van *de verlossing der mens-*

heid. Waar lijden, dood en opstanding van Christus de mens tot het besef van zijn eigen onsterfelijkheid hadden gebracht, moest één van de (volken)ⁱ leed, ondergang en de overwinning op de dood ervaren voordat de volkeren in het algemeen zich bewust zouden worden van hun eigen heiligheid en onsterfelijkheid. Het was het speciale voorrecht van Polen te zijn uitverkoren voor de martelaarsrol onder de naties (cursivering toegevoegd).¹²¹

Wij noteren:

1. De geschiedenis loopt uit op de verlossing der mensheid.
2. Deze verlossing vindt plaats op het niveau van *volken*.
3. Volken worden opgevat in termen van het westers individu. Evenals dit individu hebben zij een heilige en onsterfelijke kern (hun *Volksgeist*).
4. Evenals het menselijk bestaan heeft het bestaan van volken een diepere zin, die wordt bepaald door de rol die God hen heeft toebedeeld.

Legde het Poolse nationale messianisme sterk de nadruk op de parallel tussen het lijden van de Man van Smarten en dat van het verdeelde Poolse volk, de Franse variant legde de nadruk op de rol van de Franse natie als bevrijder van de mensheid., “Herscheppers van het universum”, noemde de Nationale Conventie in februari 1793 de revolutionaire troepen die zich, na de reactie die volgde op de onthoofding van Lodewijk XVI, moesten verdedigen tegen aanvallen vanuit binnen- en buitenland, en die na hun militaire successen begonnen aan de verspreiding van de revolutie in noordelijke richting.¹²² Het grootse van de Revolutie schuilt in het feit dat Frankrijk ze voor de gehele mensheid heeft ondernomen, schreef Jules Michelet, die bij het aanhoren van Mickiewiczs lezingen aan het Collège de

i Schenk schrijft hier ‘naties’. ‘Volken’ lijkt ons beter, omdat er in Mickiewiczs tijd nu juist *geen* Poolse natie bestond en de eenheid van ‘de Polen’, evenals die van ‘de Duitsers’ in deze periode bestond uit hun deel uitmaken van een *Volk*. Schenk zelf (1966: 175) vergelijkt overigens Mickiewiczs aanspraken met die van Fichte, “die in zijn *Reden an die deutsche Nation* (1808) ten tijde dat Pruisen onder Napoleon gebukt ging de uitverkiezing aan het Duitse *volk* ten deel laat vallen” (laatste cursivering toegevoegd).

France zijn tranen niet had kunnen bedwingen.¹²³ De Revolutie is een offer dat Frankrijk voor de bevrijding van de mensheid heeft gebracht. “Laat de wereld *het waarlijk religieuze karakter der Revolutie* erkennen en bewonderen. Waarvan heeft de wereld geleefd, zo niet van het bloed van Frankrijk!” (cursivering toegevoegd).¹²⁴ Elders schreef Michelet dat zijn *Introduction à l’Histoire Universelle* (1831) beter de ondertitel *Introduction à l’Histoire de France* had kunnen dragen.¹²⁵ Het nationaal messianisme toont hier duidelijk dat het ontwikkeld werd binnen de beperkingen van de monotheïstische Universaliteitsclaim en van de externe dynamiek waarvan deze claim onderdeel en uitdrukking is.

Safranski heeft er op gewezen dat in de Franse Revolutie een nieuwe opvatting van politiek tot uitdrukking komt. Een eerste aspect van deze nieuwe opvatting is een verschuiving in de *locus* van de politiek: tot dan toe een zaak van de vorstenhoven, wordt zij nu een onderneming van ‘het volk’. Een tweede aspect laat zich beschrijven in termen van secularisering van de *topos* van Gods Plan: Vrijheid, Gelijkheid en Broederschap als doel van de geschiedenis zijn “politieke oplossingen die hun religieuze herkomst nauwelijks verloochenen,” aldus Safranski.¹²⁶ *Beide* aspecten moeten in rekening worden gebracht wanneer wij John Grays stelling bijvallen dat “de politieke religies van de Verlichting – marxisme, positivisme en liberalisme – (...) seculiere incarnaties (zijn) van het christelijke verlossingsverhaal.”¹²⁷ De schepende kracht van God is in genoemde ‘politieke religies’ overgegaan op het seculiere plaatsvervangers als het Volk, het Proletariaat, de Mensheid, de Vrijheid, het Vaderland. John Gray voegt aan deze seculiere kandidaten nog ‘de Verlichting’ toe:ⁱ

Mijn kritiek op de Verlichting is gericht tegen Europese en Amerikaanse denkers die er een seculiere religie van hebben gemaakt, inclusief een geloof in verlossing door de Geschiedenis.¹²⁸

i In *False Dawn* (1998) beschrijft Gray ook het hedendaagse globaliseringsdenken als de zoveelste ‘messianistische ontsporing van de Verlichting’, als een vooruitgangsgeloof dat niet wezenlijk verschilt van het communisme en andere bewegingen die in de loop van de twintigste eeuw in naam van de rede grote ravages hebben aangericht.

Het geloof dat de wetenschap de mensheid in staat stelt haar historische conflicten te overstijgen en een universele beschaving te scheppen is een overblijfsel van het monotheïsme.¹²⁹

3.4 Meer eigentijdse materialen

Met de hier gegeven opsomming zijn niet alle seculiere plaatsvervangers van God aan de Goddelijke disjunct van de Monotheïstische Dichotomie aan de orde gesteld. Het Duitse nationale messianisme werd slechts terloops genoemd, het Amerikaanse in het geheel niet en de relatie tussen westers messianisme en kolonialisme (*The White Man's Burden*) bleef eveneens onbesproken. Ook werden de wel genoemde plaatsvervangers niet uitgebreid behandeld. Wij hebben hier dan ook geen volledigheid nagestreefd. Het ging er ons slechts om aan de hand van enkele representatieve voorbeelden te illustreren dat Carl Beckers stelling “De *Philosophes* ontmantelden de Hemelse Stad van Augustinus om hem weer op te trekken uit meer eigentijdse materialen” (§ 3.3) eveneens van toepassing is op de terugkeer van God in “meer eigentijdse” gedaanten bij denkers die wij hier onder de noemer ‘Contraverlichting’ hebben samengebracht. Dit proces hebben wij *secularisering* genoemd, een ontwikkelingsgang die wij opvatten als een van de twee componenten van de externe dynamiek van het monotheïsme (de andere component is proselitisering).

De voorbeelden die in deze sectie aan de orde kwamen, hadden expliciet betrekking op de werkingssfeer van christelijke *topoi*. Met uitzondering van Marx gingen alle genoemde denkers echter tevens uit van het primaat van *opvattingen* ten opzichte van handelingen. Daarmee toonden zij ook impliciet de werkingssfeer van de exegetische configuratie van leren. Marx is voor ons onderwerp van belang omdat hij in *Die deutsche Ideologie* het primaat van opvattingen ten opzichte van het handelen heeft willen doorbreken, wat in onze termen wil zeggen dat hij getracht heeft de werkingssfeer van de exegetische leerconfiguratie te overstijgen. Het loont daarom de moeite om stil te staan bij de vraag of Marx in die opzet is geslaagd. (Dat hij bij zijn pogingen niet los komt van de werkingssfeer van christelijke *topoi* hebben wij in het voorgaande gezien.)

Marx fulmineert in *Die deutsche Ideologie* tegen het filosofisch idea-

lisme, dat de werkelijkheid opvat als in essentie een product van het kennende bewustzijn en dat derhalve *ideeën* voor de eigenlijke ketenen van de mens houdt.¹³⁰ Tegenover dit filosofisch idealisme – dat hij ‘ideologie’ noemt – stelt Marx dat moraal, religie, filosofie *und sonstige Ideologie* nooit als verschijnselen *sui generis* mogen worden opgevat.ⁱ “Niet het bewustzijn bepaalt het leven, maar het leven bepaalt het bewustzijn”.¹³¹ De wetenschap van de mens (dat wil bij Marx zeggen: de historisch-materialistische geschiedbeoefening)ⁱⁱ dient zich primair bezig te houden met diens materiële leven. Pas nadat dit geanalyseerd is, “vinden wij dat de mens ook bewustzijn heeft”.¹³²

Een belangrijke vraag is nu hoe de verhouding tussen materieel leven en bewustzijn moet worden opgevat. Op dit cruciale punt heeft Marx’ polemische schrijfwijze voor ernstige exegetische moeilijkheden gezorgd.ⁱⁱⁱ Een berucht voorbeeld daarvan is de passage waarin Marx over bewustzijnsvormen spreekt als “ideologische reflexen”, “echo’s van het materiële levensproces”, waarin “de mensen en hun verhoudingen als in een camera obscura omgekeerd verschijnen”, een proces dat net zo mechanisch verloopt als “de omkering van objecten op het netvlies”.¹³³ Indien een dergelijke uitspraak als geïsoleerde ‘schrifttekst’ wordt opgevoerd en het polemisch karakter ervan uit het oog wordt verloren, kan Marx op het punt van het vraagstuk van de verhouding tussen opvattingen en materieel bestaan gemakkelijk een

- i Marx hanteert de term ‘ideologie’ in twee betekenissen: ‘filosofisch idealisme’ en ‘apologie’, waarbij de eerste betekenis in zijn vroege geschriften overheeft en in zijn latere geschriften de tweede (Parekh 1982). Met deze betekenisverschuiving gaat een verschuiving samen in de probleemcontext waarbinnen het begrip aan de orde komt. In zijn vroege geschriften ontwikkelt Marx zijn opvatting over geschiedenis en maatschappij tegenover ‘de Duitse ideologie’, dat wil zeggen: de Duitse idealistische filosofie. In zijn latere werk analyseert Marx het kapitalistisch systeem en hanteert hij het begrip ‘ideologie’ om culturele structuren aan te duiden die de bestaande machtsverhoudingen legitimeren.
- ii “Wij kennen slechts een enkele wetenschap, de wetenschap van de geschiedenis.” (*Die deutsche Ideologie*. In *Frühschriften*: 346).
- iii Marx voert in *Die deutsche Ideologie* een tweefrontenoorlog tegen zowel het filosofisch idealisme als het filosofisch materialisme van Feuerbach. Hij heeft daarbij de neiging om zijn standpunten polemisch aan te scherpen en in zijn kritiek op de ene partij argumenten te ontleen aan de andere (Larrain 1979: 38).

strikt determinisme worden toegeschreven. Gezien het karakter van de totaliteit van zijn uitspraken zou een dergelijke interpretatie echter misplaatst zijn. Hoe moeten wij ons die verhouding dan voorstellen? Marx tracht dit probleem op te lossen in zijn ‘filosofie van de praxis’.ⁱ Bewustzijn moet worden begrepen als een *aspect* van de praktische inspanning door middel waarvan de mens zijn materiële bestaan produceert. Daarbij moet niet, in de trant van de traditionele westerse filosofie, worden gedacht worden aan een tegenover de objectief gegeven materiële werkelijkheid staand subject dat op deze werkelijkheid ‘inwerkt’, maar aan een *dialectische* verhouding tussen beide. Menselijk subject en materieel object bestaan *uitsluitend* in relatie tot elkaar en deze relatie komt *uitsluitend* tot stand in de praxis.¹³⁴ Het bewustzijn is tegelijkertijd *uitdrukking* en *onderdeel* van deze relatie. Beide aspecten dienen evenveel nadruk te krijgen, en Marx’ polemische aforisme over het materiele zijn dat het bewustzijn bepaalt, mag niet tot gevolg hebben dat het aspect ‘onderdeel’ wordt weggelaten, zodat zijn dialectische opvatting wordt versimpeld tot een ‘reflectie-theorie’.

Zijn Marx en zijn volgelingen er nu in geslaagd de werkingsfeer van de exegetische configuratie van leren te overstijgen? Laten wij om die vraag te beantwoorden eens kijken naar wat er met de filosofie van de praxis gebeurde ten tijde van de Tweede Internationale (1889-1914), de periode die wel wordt aangeduid als ‘de Gouden Eeuw van het marxisme’.ⁱⁱ Dit tijdperk kan worden gezien als een laboratorium waarin werd getest wat het marxisme als filosofie van de praxis zou kunnen betekenen als eenheid van socialistische theorie en socialistische beweging. (In onze termen wil dat zeggen: als een manier van leren waarin exegese niet het primaat heeft over handelen.) In dit historisch laboratorium vonden processen plaats die sterke verwantschap vertonen met datgene wat gebeurde in de eerste eeuwen

i De term is van de Italiaanse marxist Antonio Labriola (1843-1904).

ii Anders dan de Eerste Internationale (1864-1876) die voor de Europese arbeidersbeweging meer een ‘ideologisch’ centrum was dan een organisatievorm, was de Tweede Internationale het verzamelpunt van massapartijen. En anders dan de Derde Internationale (de Komintern; 1919-1943) was zij (nog) geen gecentraliseerde organisatie met een enkele, streng doorgevoerde doctrine.

van het christendom: exegetische conflicten, verkettering, het optreden van gezaghebbende kerkvaders, het formuleren van dogma's, excommunicatie. Dat wil zeggen: de experimenten in dit historisch laboratorium werden – evenals dat in het vroege christendom het geval was – voornamelijk beheerst door *exegetische* kwesties.

De positie van kerkvader kwam na Marx' dood vanzelfsprekend toe aan Friedrich Engels als Marx' 'eerste getuige'. Na diens dood eigende Karl Kautsky (1854–1938) zich met succes een kerkvaderlijke positie toe, totdat hij in 1918 door Lenin (1870–1924) als 'renegaat' werd geëxcommuniceerd.¹ Engels werkte Marx' historisch-materialisme uit tot een omvattende seculiere theologie: het dialectisch-materialisme. Daarover valt veel op te merken, doch wij willen hier slechts vaststellen dat in dit systeem het marxisme werd 'gedarwiniseerd'. De menselijke geschiedenis wordt opgevat als onderdeel van de natuurlijke evolutie, die in deze benadering een voortschrijdende beweging is volgens 'de wetten van de dialectiek'. Deze wetten werken zo, dat het kapitalisme *onvermijdelijk* zijn eigen vernietiging oproept. Het proletariaat kan deze onvermijdelijke ontwikkeling versnellen, indien het over het juiste inzicht beschikt in de aard van het proces. Daarmee werd een onderscheid gemaakt tussen *inzicht* in de historische ontwikkeling en *toepassing* daarvan in de proletarische strijd. Dit door Kautsky als eerste geformuleerde onderscheid, leidde in toenemende mate tot de opvatting dat socialistische *theorie* het primaat heeft over politiek *handelen*. Socialistisch theorie werd nu – zoals eertijds theologie – een zaak van een groep gespecialiseerde ingewijden, die in dit geval de bereikte inzichten moeten 'injecteren' in de arbeidersbeweging. Lenin werkte deze opvatting verder uit en kwam tot de conclusie dat de arbeidersbeweging uitsluitend tot revolutionair handelen gebracht kan worden onder leiding van een 'voorhoede' die over het juiste theoretische inzicht in de historische ontwikkeling beschikt. Lenin in *Wat te doen?* (1902):

i De term 'renegaat' werd in de Europese middeleeuwen gebruikt voor een christen die overging tot de islam. Later kreeg de term de meer algemene betekenis van 'gehoofsafvallige'.

Het moderne socialistische bewustzijn kan slechts ontstaan op de grondslag van een diep wetenschappelijk inzicht. (...) De drager van de wetenschap is evenwel niet het proletariaat, maar het burgerlijk intellect; in enkele leden van deze laag is dan ook het socialisme ontstaan en door hen eerst aan hoogstaande proletariërs meegedeeld, die het dan in de klassenstrijd binnendragen, waar de verhoudingen het toelaten.¹³⁵

Voor Lenin wordt de arbeidersbeweging niet gedefinieerd door haar klassenkarakter, maar door het feit dat zij de juiste *opvattingen* heeft.¹³⁶ Zelfs de kleinste partij, die qua samenstelling geen enkele wortel in de arbeidersklasse heeft, heeft volgens hem het recht zich uit te roepen tot woordvoerster van het proletariaat en draagster van het proletarisch bewustzijn, indien ze zich baseert op de marxistische inzichten.ⁱ

De afwezigheid van grote ‘proletarische’ revoluties in de Europese industriestaten na 1920 en de ‘sovjetisering’ van het ‘reëel bestaande socialisme’ hadden tot gevolg dat zich in West-Europa een ‘westers marxisme’ (Perry Anderson) ontwikkelde. De scheiding tussen socialistische theorie en proletarische praktijk, die in de periode van de Tweede Internationale tot leerstuk was verheven, voltrok zich nu definitief. Het westers marxisme ontwikkelde zich vooral op *theoretisch* gebied, los van de politieke praktijk.¹³⁷

Wanneer wij de hier beknopt geschetste ontwikkeling overzien, moeten wij tot de conclusie komen dat de marxistische poging om los te komen van de werkingssfeer van de exegetische configuratie van leren is mislukt. Marx formuleerde wel het *voornemen* daartoe, maar kwam er zelf nooit toe om dit gedetailleerd uit te werken. Zijn opvolgers werden geconfronteerd met het feit dat de christelijke *topos*

i Dat wil niet zeggen dat Lenin een belangrijke rol ziet weggelegd voor wat Antonio Gramsci (1891-1937) ‘organische intellectuelen’ heeft genoemd. Anders dan bij Gramsci heeft het woord ‘intellectueel’ bij Lenin een negatieve betekenis. De proletarische revolutie moet volgens hem geleid worden door een harde kern van beroepsrevolutionairen, die georganiseerd moet zijn in een gedisciplineerde en ge-centraliseerde organisatie waarbinnen het onderscheid tussen intellectuelen en arbeiders verdwenen is. Het is deze organisatie (‘de partij’) die draagster is van het proletarisch bewustzijn; zij dient – in de onbetaalbare formulering van Palmiro Togliatti (1893-1964) – te worden opgevat als ‘collectieve intellectueel’.

van de mens als beelddrager Gods op vele wijzen hecht verbonden is met de werkingssfeer van de exegetische configuratie van leren. De ontwikkelingsgang van de filosofie van de praxis illustreert dat het binnen de christelijke cognitieve habitat wel mogelijk is om een alternatief voor het beeld van de mens als Gods beelddrager te formuleren. Het illustreert tevens dat het zeer moeilijk is om dit alternatief binnen de christelijke cognitieve habitat ‘handen en voeten te geven’. De exegetische leerconfiguratie wordt binnen de christelijke cognitieve habitat immers opgevat als de wijze waarop ‘de’ mens zich *van nature* tot de wereld verhoudt. Ieder alternatief zal dus gestalte krijgen binnen deze ‘van nature gegeven randvoorwaarden’. De beperkingen die dit aan het formuleren van alternatieven oplegt, kunnen zich pas *als beperkingen* tonen wanneer voldaan is aan voorwaarden die wij eerder hebben aangegeven als *conditiones sine qua non* voor het voor het ontstaan van een wetenschap van de mens (Hoofdstuk 2, § 3.1): het beschikbaar zijn van een verzameling beschrijvingen van Zelf en Ander *uit verschillende cultuurtypen* (die elk hun eigen specifieke beperkingen aan die beschrijvingen opleggen). Pas wanneer aan deze voorwaarde is voldaan, beschikken we over empirisch materiaal op basis waarvan we de eigen beperkingen kunnen leren kennen. Tot die tijd blijven alle theorieën over mens, cultuur en maatschappij – of deze nu worden ontwikkeld binnen de Verlichte of de Contraverlichte traditie – gevangen binnen de dynamiek van het christendom. In die zin is niet slechts de Contraverlichting maar ook de Verlichting een voortzetting van religie met andere middelen.

4. GOD ALS DICHTER

4.1 Het vatten van het unieke

In Hoofdstuk 5, § 1.1 hebben wij betoogd dat toen God in de achttiende en negentiende eeuw geleidelijk als verklarend principe uit de fenomenale werkelijkheid werd teruggedrongen, de natuur het karakter van een te lezen tekst bleef behouden. Ook bleef de legitimiteit van de wiskundige leesmethode (die immers haar succes als leesmethode overtuigend had bewezen) bestaan. De wiskundige leesme-

thode, die oorspronkelijk de sleutel bevatte tot het ontcijferen van de Goddelijke Boodschap, ging in de mate waarin God als verklarend principe uit de werkelijkheid verdween, geleidelijk *zelf* de rol vervullen van boodschap, in de zin dat uit deze leesmethode – die immers homoloog is aan de Boodschap – de *aard* van de natuur kan worden afgeleid. Natuur werd nu gedefinieerd als: datgene wat gekend kan worden door middel van de wiskundige leesmethode. Wij hebben deze opvatting van de natuur aangeduid als mathematisch-mechanistisch.

Naast deze mathematisch-mechanistische natuuropvatting ontwikkelde zich in de zeventiende eeuw een andere visie op de natuur, die wij hebben aangeduid als ‘biologisch-organisch’. Vanuit deze visie tekenden intellectuelen als Lord Shaftesbury (1671-1713), Edward Young (1683-1765), de in Europa zeer invloedrijke ‘Verlichte Contraverlichters’ Rousseau en Herder, en Contraverlichte denkers als Hamann en Jacobi protest aan tegen het gereduceerde mensbeeld dat het product was van de mathematisch-mechanistische natuuropvatting. Deze gereduceerde mens leeft in een wereld waaruit – om een regel van Lucebert aan te halen – “de ruimte van het volledig leven” met zijn spontaniteit, gevoelskwaliteiten en creativiteit verdwenen is. Tegenover het ‘koude’ empirisme van de natuurwetenschappen en de exclusieve nadruk die door zowel de Cartesiaanse als de empiristische filosofie werd gelegd op de *epistemologische* rol van de ervaring,¹³⁸ stelden zij een andersoortig empirisme, dat uitgaat van de *geleefde* ervaring.¹³⁹ De mens kan niet zonder de werkelijkheid geweld aan te doen worden gereduceerd tot een kennend bewustzijn. “Door de aderen van het kennende subject dat Locke, Hume en Kant construeerden vloeit geen echt bloed, maar slechts het verdunde sap van de rede”, zou Dilthey later schrijven.¹⁴⁰ De mens is een historisch en cultureel gesitueerd levend wezen in wie naast krachten waarvan hij zich bewust is ook onbewuste krachten werkzaam zijn en zo moet hij worden begrepen.

Was de mathematisch-mechanistische natuuropvatting verbonden met het beeld van God als wiskundige of als architect, de biologisch-organische natuuropvatting stelde daar het beeld van God als dichter of als kunstenaar tegenover. Beide opvattingen werden echter ontwikkeld binnen de werkingsfeer van de exegetische configuratie van

leren en van christelijke *topoi*. Dit wordt onder meer zichtbaar in het feit dat in beide natuuropvattingen de natuur werd opgevat als een *tekst* die gelezen moet worden. Dat maakte in beide gevallen de vraag urgent in welke *taal* God (of in gesecculariseerde vorm: de natuur zelf) tot ons spreekt. Tegenover de Verlichte opvatting dat dit de taal van de wiskunde is, werd in de traditie van de Contraverlichting de opvatting ontwikkeld dat dit de taal is van de poëzie of van de kunst.ⁱ (“De dichters”, zei de pas tot hoogleraar filosofie te Basel benoemde Dilthey in 1867 in een college, “hebben mij geleerd de wereld te begrijpen.”)¹⁴¹ Of het nu God was die sprak, zoals Hamann meende, of de natuur zelf zoals Schelling schreef (Hoofdstuk 5, Sectie 1), in beide gevallen bleef de door Whitehead (Hoofdstuk 4 § 4.7) gesignaleerde overtuiging bestaan, “dat er een geheim is, een geheim dat ontsluit kan worden” (of wellicht beter: dat ontsluit *moet* worden). Hoe moet dit geheim worden begrepen? Het moge duidelijk zijn dat de wiskundige leesmethode volgens Contraverlichters voor dit doel ongeschikt is. Dichters, beeldend kunstenaars en componisten gaven op de vraag naar de leesmethode andere antwoorden dan de pioniers die probeerden vanuit de biologisch-organische natuuropvatting – die vanaf Herder verbonden was met een historische benadering – een *wetenschap* van de mens te ontwikkelen die recht deed aan “de ruimte van het volledig leven.” Laten wij het antwoord van deze pioniers, dat het meest expliciet werd ontwikkeld binnen de geschiedwetenschap, hier wat nader bekijken.

Hans-Georg Gadamer (1900–2002) heeft er in *Wahrheit und Methode* (1960) op gewezen dat de beginnende menswetenschappen ontstonden in een intellectueel klimaat waarin de opvatting dat de natuurwetenschap de grenzen bepaalde van wat theoretische kennis is en wat wetenschap, zeer invloedrijk was.¹⁴² In *Kritik der reinen Vernunft* had Kant deze opvatting een transcendentale status gegeven: zij legt

i God, zei Hamann, spreekt tot ons in dichterlijke woorden, gericht tot de zintuigen. Wij kunnen deze taal *onmiddellijk*, via onze zintuigen en ons instinct, in *Glaube* verstaan, zonder tussenkomst van de rede (Berlin 1982: 168–169). Hamann was – consequent – zelfs van mening dat poëtische taal ook de oorspronkelijke taal van Gods beeld dragers was (Berlin 1982: 8).

de voorwaarden vast waaraan kennis moet voldoen wil zij objectief genoemd mogen worden. Voor de beginnende menswetenschappen betekende dit dat indien zij objectieve kennis wilden leveren, zij de natuurwetenschap als model moesten nemen. Deden zij dat niet, dan moesten zij de aanspraak op objectieve kennis opgeven en zich tevreden stellen met het voortbrengen van ‘slechts’ subjectieve – dat wil zeggen: idiosyncratische, arbitraire – ‘kennis’.¹⁴³ Deze opvatting had een filosofische basis verschaft aan het uitgangspunt waardoor de Verlichte ‘Newtons van de geest’ zich in de achttiende en negentiende eeuw hadden laten leiden. Op deze basis was het type menswetenschap ontstaan dat wij in Hoofdstuk 5, Sectie 1 in de linkerkwadranten van het assenkruis hebben geplaatst.

De geschiedwetenschap, die in de loop van de negentiende eeuw in Duitsland werd ontwikkeld door de historische school van onder meer Ranke en Johann Gustav Droysen (1808-1884), verzette zich niet slechts tegen een naar wetmatigheden zoekende geschiedwetenschap, zoals die bijvoorbeeld beoefend werd door Henry Thomas Buckle (1821-1862), doch ook tegen de speculatieve geschiedfilosofieën à la Hegel of Marx.ⁱ De inspirator van deze beweging was Wilhelm von Humboldt – tevens één van de grondleggers van het Duitse universitaire onderwijs – die in 1822 *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* publiceerde, een verhandeling die grote invloed zou uitoefenen op onder meer Ranke, Droysen en Dilthey. Als taak van de historicus had Von Humboldt aangegeven *die Darstellung des Geschehenen*, en het *verstehen* van de historische feiten als deel van een geheel. Dit *verstehen* vatte hij op als het intuïtief ‘vatten’ van ‘historische ideeën’ die in de historische gebeurtenissen tot uitdrukking komen. Deze historische ideeën moeten niet hegeliaans worden opgevat als

i Henry Thomas Buckle stond een geschiedwetenschap voor die zich niet richt op het individuele en unieke, maar op het wetmatige in de geschiedenis. In navolging van Quételet maakte hij in zijn onvoltooide *History of Civilization in England* (1857-1861) bij zijn speurtocht naar historische wetten veel gebruik van statistisch materiaal. De natuurkundige James Clerk Maxwell (1831-1879) was onder de indruk van Buckles boek en werd er waarschijnlijk door gestimuleerd statistische technieken toe te passen bij het opstellen van zijn kinetische gastheorie (Ball 2004: 83-85).

ideeën waarin de Rede zich ontvouwt, en die door de menselijke rede – waarin immers dezelfde Rede werkt – kunnen worden nagedacht (*in principe* zonder dat daar historisch onderzoek voor nodig is). De historische ideeën waarover Von Humboldt spreekt, zijn immanent in de geschiedenis en kunnen uitsluitend door middel van historisch onderzoek worden ‘gevat’ (*geahmt*) (§ 3.2). “In iedere epoche”, schrijft Ranke die het concept van de historische idee van Von Humboldt overnam, “manifesteert zich een machtige tendentie (de historische idee van die epoche) die het historisch gebeuren in die epoche in al zijn veelvormigheid draagt en de geschiedenis voortstuwt naar een nieuwe fase in het historisch proces”.¹⁴⁴ Deze “machtige tendentie” belichaamt het unieke – en daarmee het wezen – van een historisch fenomeen. In het vatten van deze historische ideeën, had Von Humboldt gezegd, lijkt de historicus op de dichter.¹⁴⁵

Volgens Ankersmit representeert de *historische Ideenlehre* de kerngedachte van de geschiedopvatting van het *historisme*, zoals dit verder zou worden ontwikkeld door onder meer Ranke, Droysen, Meinecke en Huizinga. Deze kerngedachte bevat twee componenten:

1. het wezen van historische objecten of fenomenen ligt in hun geschiedenis;
2. de geschiedkundige beschrijving behoort zich ten doel te stellen het wezenlijke, dat wil zeggen het *unieke* van de historische gebeurtenissen of fenomenen weer te geven.¹⁴⁶

Is de historicus in het dichterlijk ‘vatten’ van het unieke geslaagd, dan heeft hij het historische object of fenomeen *begrepen*. Dat wil niet zeggen dat vanuit deze opvatting het bestaan van regelmatigheden of zelfs wetmatigheden in het historisch gebeuren wordt ontkend. Het gaat de historicus echter *uiteindelijk* niet om het herhaalbare, maar – overeenkomstig de traditie van de christelijke geschiedopvatting – om de geschiedenis als een lineaire ontwikkeling van *eenmalige* gebeurtenissen (§ 3.2).ⁱ De samenhang tussen deze eenmalige, unieke gebeur-

i Filosofisch uitgedrukt door Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 343): De historicus zoekt “im Anderen der Vergangenheit nicht den Fall der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, sondern ein historisches Einmaliges”.

tenissen wordt belichaamd en uitgedrukt, in de historische idee.ⁱ Ook hier zien wij de secularisatie van christelijke *topoi*:

1. De geschiedenis is een lineaire ontwikkeling van eenmalige gebeurtenissen.
2. De eenheid van die gebeurtenissen is gegeven in het Plan van God. Bij Herder wordt de eenheid gegeven in de – pantheïstisch gedachte – ‘volheid van God’; bij Von Humboldt in de historische idee. Ranke vat de historische idee op als afkomstig van God; noodzakelijk is dat echter allerminst. De plaats van God kan ook worden ingenomen door ‘de Geschiedenis’. De samenhang die eerst door een transcendente God werd verschaft, is nu immanent aanwezig in de Geschiedenis.

4.2 Het bestaansrecht van het unieke

Wij hebben in de voorgaande paragraaf de tegenstelling geschetst tussen twee godsbeelden (God als Wiskundige en God als Dichter). Beide beelden zijn verbonden met alternatieve typen menswetenschap, die wij met aan Wilhelm Windelband (1845-1915) ontleende termen ‘impressionistisch’ kunnen aanduiden als *nomothetisch* (gericht op het wetmatige) en *idiografisch* (gericht op het unieke).ⁱⁱ Beide typen werden ontwikkeld binnen de dynamiek van het christendom. Voor wat betreft de natuurwetenschappen en de nomothetische menswetenschap waarnaar de ‘Newtons van de geest’ op zoek waren hebben wij dit geïllustreerd in Hoofdstuk 4 en Hoofdstuk 6. In Hoofdstuk 8 zullen wij hetzelfde doen voor de idiografische menswetenschap. In de voorliggende paragraaf willen wij eerst nog laten zien hoe de nadruk op het unieke zijn overtuigingskracht ontleent aan christelijke *topoi*.

- i In de culturele antropologie vinden wij een verwante opvatting nog bij de Amerikaanse antropologe Ruth Benedict (1887-1948) in haar boek *Patterns of Culture* (1934). In dit werk vergelijkt Benedict drie culturen: de Zuñi, Dobu en Kwakiutl. Elke cultuur vat zij op als een uniek geheel, dat wordt ‘doortrokken’ door een overheersend patroon of ‘genius’. De antropoloog moet deze ‘genius’ vatten om de unieke eenheid en samenhang van een cultuur te begrijpen.
- ii ‘Impressionistisch’ omdat de door Windelband geïntroduceerde termen geen exclusieve categorieën afbakenen. Bij het beschrijven van het eenmalige worden bijvoorbeeld noodzakelijk ‘theoriegeladen’ begrippen gebruikt, die een grotere reikwijdte hebben dan het eenmalige geval.

De nadruk op het unieke werd in de Contraverlichting vaak verbonden met het begrip ‘cultuur’. In Hoofdstuk 1, § 2.1 hebben wij vastgesteld dat wij het woord ‘cultuur’ in ons alledaagse spraakgebruik in minimaal twee verschillende betekenissen hanteren, een klassiek-humanistische en een antropologische. In klassiek-humanistische betekenis verwijst het naar een proces van *Bildung*, cultivering van de geest, en naar de activiteiten en voortbrengselen die daarmee in verband staan.ⁱ De antropologische betekenis verwijst naar een ervaring van verschil en een daardoor opgeroepen besef van identiteit (een ervaring en een besef die door gebruik van de term ‘cultuur’ ook worden gereproduceerd). Er moet hier echter onderscheid worden gemaakt tussen twee typen verschil:

1. Verschil tussen ‘de’ mens en ‘het’ dier. Vanuit deze invalshoek wordt onder cultuur datgene verstaan wat de mens tot *mens* maakt. Het scheppen van cultuur (enkelvoud) wordt hier opgevat als een *generieke* menselijke eigenschap: iets wat alle mensen op dezelfde wijze

i Hoewel de oorsprong van het begrip ‘cultuur’ teruggaat tot de Grieks-Romeinse Oudheid, ging dit concept pas in de tweede helft van de achttiende eeuw een belangrijke rol spelen in westerse beschrijvingen van Zelf en Ander. Oorspronkelijk verwees het latijnse *cultura* naar het bewerken of in cultuur brengen van grond. In die oorspronkelijke betekenis kennen wij het begrip tegenwoordig nog als we spreken van agricultuur of horticultuur. Later werd het begrip in overdrachtelijke zin – *cultura animi* – ook toegepast op het cultiveren van ‘de akker van de geest’ door middel van filosofie, wetenschap en literatuur (Lemaire 1976: 39 e.v.). Deze laatste betekenis – vertaald als *Bildung* – werd door Duitse intellectuelen als Herder, Wilhelm von Humboldt en Gustav Klemm (1802-1867) tot een belangrijk onderdeel van het, mede door hun werken populair geworden, cultuurbegrip gemaakt. Die populariteit leidde er echter toe dat naast *Bildung* allerlei nieuwe connotaties aan het begrip werden toegevoegd, waardoor Herder al in de *Vorrede van Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) verzuchtte dat niets onduidelijker, *unbestimmter*, was dan het woord cultuur. Aan deze ontwikkeling had Herder overigens ook zelf bijgedragen, omdat ook hijzelf het begrip ‘cultuur’ in minimaal drie betekenissen gebruikt (a) in de klassiek-humanistische betekenis van *Bildung* van het individu, (b) in de antropologische betekenis van humanisering/cultivering van de mensheid en (c) ter aanduiding van specifieke fasen van dat proces (Lemaire 1976: 53). In de twee eeuwen die ons scheiden van Herder, Von Humboldt en Klemm is het aantal, soms onverenigbare, betekenissen dat aan het cultuurbegrip wordt toegekend exponentieel gestegen (Hoofdstuk 1, § 2.1 en § 2.2).

kenmerkt. De Verlichtingstraditie concentreert zich op dit type verschil.

2. Verschillen tussen groepen mensen onderling. Vanuit deze invalshoek worden groepen mensen gekenmerkt geacht door hun cultuur en onderscheiden zij zich door hun *specifieke* cultuur wezenlijk van mensen uit andere culturen (meervoud). Elke individuele cultuur vertegenwoordigt een waarde in zichzelf en mag niet aan de hand van externe criteria worden beoordeeld als bijvoorbeeld “*werkelijk* gecultiveerd”. De traditie van de Contraverlichting concentreert zich op dit type verschil.

Hier gaat het ons om het cultuurbegrip in de onder (2) genoemde betekenis.

In Sectie 3 van dit hoofdstuk hebben wij gezien dat na de Franse Revolutie, met de opkomst van het nationalisme en nationaal messianisme, politiek de religie ging vervangen als voornaamste bron van schisma en sociale spanningen. Godsdienstoorlogen werden opgevolgd door nationale oorlogen en strijd om onafhankelijkheid. In deze nieuwe politieke conflicten ging het cultuurbegrip een centrale rol spelen.¹⁴⁷ De historisering, die het denken vanaf de negentiende eeuw kenmerkt, krijgt in de traditie van de Contraverlichting tevens de connotatie van *culturalisering*. Er moet hier echter onderscheid worden gemaakt tussen (a) een *historisch-dynamisch* cultuurbegrip, dat werd toegepast op *westerse* landen en (b) een ahistorisch-statisch cultuurbegrip, dat het centrale begrip zou worden van de culturele antropologie, die zich vanaf eind negentiende eeuw als zelfstandige wetenschap begon te ontwikkelen. Als reactie op de evolutionistische antropologische schema's die binnen de Verlichtingstraditie waren ontwikkeld, werd in de traditie van de Contraverlichting in de culturele antropologie steeds grotere nadruk gelegd op de gelijkwaardigheid van alle culturen, wat onbedoeld bijdroeg aan het 'opsluiten' van de betreffende samenlevingen in hun a-historische, ongedifferentieerde cultuur.ⁱ Deze

i Toen Pim Fortuyn in zijn beruchte *Volkskrant* interview van 9 februari 2002 de islam 'een achterlijke cultuur' noemde, vonden wij in zijn opmerking niet de nadruk op gelijkwaardigheid van culturen, maar wel de opvatting van een niet-westerse 'cultuur' als een ahistorische, ongedifferentieerde entiteit.

gelijkwaardigheid, zegt Gadamer, als hij de ontwikkeling van het historicisme samenvat, “betekent nu het erkennen van *het eigen bestaansrecht*, ja de eigen volkomenheid van elk tijdperk” (cursivering toegevoegd).¹⁴⁸ Een zelfde geluid horen wij in de culturele antropologie na Franz Boas (1858-1942) met betrekking tot de gelijkwaardigheid van culturen.ⁱ

De verbinding tussen ‘het unieke’ en ‘cultuur’ die door denkers uit de traditie van de Contraverlichting werd gemaakt, gaat terug op Herders opvatting dat de unieke kenmerken van een *Volk* de uitdrukking zijn van zijn *Volksgeist*, een term die in hedendaags jargon kan worden vertaald als ‘culturele identiteit’.¹⁴⁹ Niet in zijn rationaliteit, doch in zijn *creativiteit* (in zijn hoedanigheid van schepper) is de mens – evenals iedere individueel volk en iedere individuele cultuur – hier beelddrager Gods.

De vraag waaraan elk tijdperk – of elke cultuur – het *recht* op erkenning van zijn gelijkwaardigheid ontleent kan tegen de achtergrond van de christelijke cognitieve habitat als volgt worden beantwoord. Dat recht komt uit dezelfde bron als het recht van elk mens

i Boas studeerde in Duitsland natuurkunde, wiskunde en fysische geografie. Na zijn opleiding emigreerde hij naar de Verenigde Staten, waar hij een van de grondleggers van de culturele antropologie zou worden. Als geograaf nam hij in 1883 deel aan een expeditie naar Baffinsland, waar hij, uitgaande van geografisch-deterministische veronderstellingen de relatie onderzocht van het natuurlijk milieu op de Inuitcultuur en naar de wijze waarop Inuit waarnemen. Geleidelijk raakte hij overtuigd van *culturele* invloeden op de mens. Hij ging grote nadruk leggen op veldwerk en op participerende observatie, maar slaagde er niet in een bevredigende oplossing te vinden voor het probleem hoe de talrijke veldwerkgegevens in één geheel samen te brengen (Stocking 1986, hoofdstuk 7). Pas door zijn leerlingen – onder meer Ruth Benedict en Melville Herskovits (1895-1963) – zou het concept worden ontwikkeld van een cultuur als een unieke totaliteit, die gelijkwaardig is aan alle andere culturen. Wolf (2001) wijst er op dat de omschrijving van culturen als afgebakende, zelfstandige gehelen ook een praktische achtergrond had. De ‘Boasianen’ stonden voor de taak een eigen academische niche te veroveren voor hun nieuwe discipline, naast de biologie, sociologie, psychologie en geschiedenis. Daarbij transformeerden zij cultuur tot een domein met een aparte ontologische status, dat door een gespecialiseerde wetenschap moet worden bestudeerd. (Iets dergelijks had Emile Durkheim (1858-1917), ‘vader van de Franse sociologie’, reeds eerder gedaan voor het begrip ‘samenleving’.)

op erkenning (Hoofdstuk 6). Herinneren wij ons dat voor Ranke elk tijdvak, elke staat of natie in zichzelf, *als goddelijke creatuur*, van waarde is (§ 3.2).

De godheid denk ik mij zo dat zij, die buiten de tijd staat, de gehele mensheid in zijn totaliteit overziet en overal gelijke waarde vindt.¹⁵⁰ Ieder tijdperk is voor God gelijk, en haar waarde berust in het geheel niet op datgene wat uit haar voortkomt, maar op haar eigen bestaan, haar *eigen zelf* (cursivering toegevoegd).¹⁵¹

De gelijkwaardigheid van individuele *mensen* (als schepselen Gods) wordt hier overgedragen op de gelijkwaardigheid van individuele *volken* en *culturen*, die volgens denkers als Herder, Hamann en Von Humboldt eveneens creaties van God zijn en die, evenals de mens, een uniek ‘zelf’ hebben.ⁱ De vraag hoe het simpele *bestaan* van een ander mens – of van een andere cultuur – mij kan *verplichten* tot erkenning van zijn gelijkwaardigheid, kan uiteindelijk alleen definitief worden beantwoord door verwijzing naar God, de *dominus*, die als enige het vermogen heeft *onvervreembare* rechten aan zijn schepsels toe te kennen, die mij als zijn schepsel moreel verplichten ze te erkennen (Hoofdstuk 6, § 2.4.2). (Moreel handelen wil binnen de christelijke cognitieve habitat immers zeggen: Gods wil doen.) In de historische eis het eigen bestaansrecht van elk tijdperk en van elke cultuur te erkennen, komen twee christelijke *topoi* samen:

1. de *topos* van de geschiedenis als een lineaire ontwikkeling van *eenmalige* gebeurtenissen;
2. de *topos* van het recht van unieke individuen – als schepselen Gods – op erkenning als gelijkwaardig in de ogen van God.

Evenals de ‘onvervreembare Rechten van de Mens’ maakt ook het concept van de gelijkwaardigheid van alle volken en culturen deel uit van de achtergrondkennis van waaruit men in de geseculariseerd-

i Deze nadruk op gelijkwaardigheid leidde er vervolgens weer toe dat een beroep op ‘cultuur’ een wapen werd in de strijd om erkenning van de eigen identiteit van de meest uiteenlopende groepen. De term ‘cultuur’ groeide uit tot één van de invloedrijkste concepten van de twintigste eeuw, maar tevens tot één van de meest vage en politiek misbruikte (Keesing en Strathern 1998).

christelijke cognitieve habitat over mensen leert spreken. Binnen die cognitieve habitat gaat men er in de alledaagse omgang van uit dat deze achtergrondkennis ‘gedekt’ is, dat wil zeggen: dat zij in laatste instantie *gefundeerd* kan worden. Uiteindelijk, zo is ons in het voorgaande steeds weer gebleken, blijkt deze ‘conceptuele dekking’ van religieuze (*in casu* christelijke) aard te zijn. De geschiedwetenschap, die een centrale plaats inneemt in de menswetenschap zoals de Contraverlichting zich die voorstelt, blijkt in haar vooronderstellingen en centrale concepten beperkt te worden door de werkingssfeer van christelijke *topoi* en van de exegetische leerconfiguratie. Dat geldt, zoals wij in Hoofdstuk 8 zullen zien, eveneens voor de leesmethode die door Contraverlichters als alternatief voor de wiskundige leesmethode naar voren werd geschoven.

HOOFDSTUK 8

NAAR EEN WETENSCHAP VAN DE MENS

‘De wereld zal er op vooruit gaan wanneer het Westen de vooronderstelling opgeeft dat het de enige universele cultuur vertegenwoordigt. De enige manier voor het Westen om uit zijn mentale kooi te breken is de mogelijkheid te overwegen dat ook de westerse geest aan beperkingen onderhevig is.’

Kishore Mahbubani, *Can Asians Think? Understanding the Divide between East and West*, 11.

‘Voor het eerst zien westerlingen zich gedwongen zichzelf niet eenvoudigweg als meesters te zien *maar als vertegenwoordigers van een cultuur.*’

Edward Said, *Culture and Imperialism*, 235-236

1. INLEIDING

1.1 Een alternatief met beperkingen

In de Contraverlichting werd God-de-Dichter tegenover God-de-Wiskundige geplaatst. Daarmee vond een accentverschuiving plaats van het ‘Griekse’ naar het ‘Hebreeuwse’ godsbeeld. De rationele ‘Griekse’ God werd vanaf de periode van de Wetenschappelijke Revolutie geacht zich uit te drukken in wiskundige taal, wat het voor zijn rationele beelddrager – wiens rationaliteit immers een afspiegeling is van de goddelijke rationaliteit – mogelijk maakt zijn boodschap samen te vatten aan de hand van wiskundige formules en natuurkun-

dige wetmatigheden. Zijn ‘Hebreeuwse’ tegenhanger, wiens vrije wil *ultimo ratio* is – in de Contraverlichting voorgesteld als God-de-Dichter – blijft echter in laatste instantie onvoorspelbaar en ondoorgrondelijk. Hij drukt zich uit in voortdurend nieuwe en unieke creaties, die door zijn beelddrager weliswaar bewonderd, doch nooit volledig verstaan kunnen worden. Deze beelddrager kan geen beroep doen op wiskundige en statistische technieken om de code te kraken, omdat Gods unieke creaties niet in formules kunnen worden ondergebracht.

Vanuit de ‘Hebreeuwse’ benadering is de mens in zijn *creativiteit* beelddrager Gods, en geldt de ondoorgrondelijkheid en onvoorspelbaarheid van de scheppende God ook voor zijn beelddrager en diens voortbrengselen. *Der produktive Geist bringt immer etwas, was man nicht erwarten konnte*, schreef Schleiermacher.¹ Daarom blijven ook Gods beelddraggers en hun scheppingen ten diepste onvoorspelbaar voor elkaar. *Das Nichtverstehen will sich niemals ganz auflösen.*² Dat maakt het door Herder uitgedrukte verlangen *das Unterscheidende unterscheidend zu sagen* uiteindelijk onvervulbaar. Vanuit deze optiek blijft interpreteren: pogen het onuitsprekelijke te zeggen. De hermeneutiek, die in de loop van de negentiende eeuw als alternatief voor de wiskundige leesmethode naar voren werd geschoven, is vanaf Schleiermacher door-drongen geweest van dit besef dat kan worden uitgedrukt in de oude wijsheid: *individuum est ineffabile.*³

Evenals de mathematische leesmethode werd ook het hermeneutische alternatief ontwikkeld binnen de dynamiek van de christelijke cognitieve habitat. De vraag die zich nu opdringt, is waarom de mathematische leesmethode heeft geleid tot de ontwikkeling van natuurwetenschap, terwijl het hermeneutisch alternatief – ontwikkeld binnen dezelfde dynamiek – het tot stand komen van een wetenschap van de mens in de weg heeft gestaan?

i “Het individuele is onuitsprekbaar”. Plato en Aristoteles gebruikten dit inzicht om te beargumenteren dat een wetenschap van het individuele niet mogelijk is, omdat altijd gebruik moet worden gemaakt van algemene begrippen. In de Contraverlichting werd deze gedachte – onder andere door Herder en Goethe – gebruikt als slogan, om het belang te beklemtonen van het bijzondere tegenover de Verlichte nadruk op het algemene.

Het probleem van de menswetenschap is dat haar object ('de mens') een artefact lijkt te zijn, geconstrueerd uit materialen die uitsluitend aangedragen werden vanuit de christelijke cognitieve habitat (Hoofdstuk 1§ 1.2). Aan dit religieuze artefact worden allerlei eigenschappen toegeschreven, die noch de Ander, noch Zelf – waarnaar dit artefact geacht wordt te verwijzen – bezitten. Daardoor is wat onder de naam 'menswetenschap' wordt gepresenteerd in feite lokale *folk psychology*, die daar waar zij betrekking pretendeert te hebben op 'feiten' over 'de' mens, kan worden getypeerd als een derivaat van geseculariseerde theologie met voorbarige wetenschappelijke pretenties.

1.2 De opbouw van dit hoofdstuk

In Sectie 2 bespreken wij, na een kort overzicht van de geschiedenis van de hermeneutiek, Schleiermachers 'copernicaanse wending in het denken over verstaan' (De Mul), waarin de grondslag wordt gelegd voor de moderne hermeneutiek. Schleiermachers 'copernicaanse wending' bestaat er uit dat hij Kants transcendentale analyse van de Rede enerzijds historiseert, en anderzijds verbreedt door naast de Rede ook *Gefühlsempfinden* als kenvermogen aan te wijzen. Dilthey, op zijn beurt, gebruikt Schleiermachers hermeneutiek van *taaluitingen* als uitgangspunt voor het formuleren van een *algemeene* theorie voor het verstaan van de historisch-maatschappelijke wereld. Daardoor maakt hij deze wereld tot *tekst* en de interpreter tot *lezer*, analoog aan de wijze waarop eerder de Natuur tot een Boek was gemaakt waarvan de Boodschap door de mens moet worden gelezen. Vervolgens onderzoeken wij onze centrale vraag waarom het tot tekst maken van de Natuur *wel* tot een succesrijke natuurwetenschap kon leiden, doch het tot tekst maken van de historisch-maatschappelijke wereld *niet* tot een even succesrijke menswetenschap heeft geleid.

In Sectie 3 analyseren wij de invloed die christelijke *topoi*, gekoppeld aan de monotheïstische Universaliteitsclaim, hadden op de ontwikkeling van de centrale concepten en vooronderstellingen van de menswetenschap, en op de presentatie daarvan als 'feiten' over de mens. Voor wat betreft kennis van de Ander komt de Universaliteitsclaim onder meer tot uitdrukking in de opvatting dat diens samenle-

ving in principe uit dezelfde domeinen is opgebouwd als de onze, en dat deze domeinen op dezelfde wijze ten opzichte van elkaar kunnen worden afgebakend. Wij treffen, volgens deze opvatting, deze domeinen in alle culturen aan, omdat zij voortkomen uit 'algemeen menselijke behoeften' (denk aan religie, ethiek, recht, politiek, kunst, *etc.*). Kennis van andere samenlevingen komt nu neer op vertalen: *wij* verstaan dit onder God, *zij* dat; *wij* noemen dit wetenschap; *zij* dat. Deze 'vertalingen' *produceren* echter in veel gevallen verschijnselen die in de samenlevingen die zij geacht worden te beschrijven niet bestaan. (Denk aan de in Hoofdstuk 3 beschreven 'heidense religie' van de Zuid-Amerikaanse Indianen.) Hierdoor wordt de Ander bestempeld tot drager van eigenschappen die hij niet bezit, en wordt zijn samenleving een exotische variant van 'de' samenleving zoals de christelijke cultuur die ziet.

In Sectie 4 vragen wij ons af welke implicaties Nietzsches boodschap 'God is dood' heeft voor het denken over de mens en voor de menswetenschap. Wanneer wij de uitspraak 'God is dood' interpreteren als 'het wegvallen van de beperkingen van de christelijke cognitieve habitat', kunnen wij dan zeggen dat Nietzsches boodschap ruimte heeft vrijgemaakt voor een wetenschap van de mens? Daartoe onderzoeken wij eerst op welke elementen van het christelijk denken over de mens Nietzsches kritiek zich in het bijzonder richtte. Vervolgens gaan wij na of Nietzsche er in zijn kritiek-met-de-hamer in is geslaagd de weg te wijzen naar een menswetenschap-na-de-dood-van-God, dat wil zeggen een menswetenschap buiten de beperkingen van de christelijke habitat. Wij zullen tot de conclusie komen dat dit niet het geval is en verkennen vervolgens de vraag onder welke voorwaarden een dergelijke menswetenschap *wel* mogelijk zou zijn.

2. DE WERELD ALS TEKST

2.1 Hermeneutiek

Van oorsprong is hermeneutiek een exegetische methode: een verzameling regels voor het uitleggen van teksten.ⁱ De oudste vorm van tekstuitleg – later *hermeneutica profana* genoemd – gaat terug tot de Griekse Oudheid, waar de traditie van het uitleggen van dichters als Homerus en Hesiodus als tegenhanger werd gezien van de rhetorica. In de hellenistische periode ontwikkelden Alexandrijnse geleerden daarnaast criteria en methoden om de echtheid van teksten te kunnen vaststellen. De binnen deze oude traditie ontwikkelde methodieken voor het uitleggen van teksten werden in het vroege christendom door kerkvaders als Origenes en Augustinus ook toegepast op de bijbel (hier ligt de oorsprong van de *hermeneutica sacra*).³ Men ging het vooral om de exegese van incidentele, als duister ervaren bijbelpassages. Pas tijdens de Reformatie, toen de reformatoren *sola scriptura* aanprezen en het leergezag van Rome en van de middeleeuwse kerktraditie overboord zetten, groeide in de protestantse landen de behoefte aan systematische hermeneutiek.

Vanaf de Renaissance was er binnen de traditie van klassieke tekst-exegese door humanistische geleerden ook een traditie van wetenschappelijke tekstkritiek ontwikkeld (de filologie) om vanuit fragmentaire of vervalste teksten de originele tekst te reconstrueren.ⁱⁱ Oorspronkelijk had deze ontwikkeling van tekstinterpretatie naar tekstkritiek zich alleen voorgedaan binnen de *hermeneutica profana*, doch vanaf eind zeventiende eeuw kwam er binnen de *hermeneutica sacra* een

i Het woord hermeneutiek is afgeleid van het Griekse werkwoord *hermeneuein* dat verklaren, uitleggen, vertalen betekent. Er bestaat mogelijk ook een etymologisch verband met de Griekse god Hermes, die heen en weer pendelde tussen de Olympus en de mensenwereld om boodschappen van de goden aan de mensen over te brengen (Hammermeister 2002: 33).

ii De tekstkritische traditie kreeg een eerste grote impuls door het werk van Lorenzo Valla (1405/7-1457), die in 1440 in staat was aan te tonen dat de *Donatio Constantini* – een oorkonde waarin keizer Constantijn de Grote (272–337) het wereldlijke oppergezag van het Westen zou hebben overgedragen aan paus Silvester I (314–335) als dank voor zijn overwinning op Maxentius – een vervalsing was.

gelijksoortige ontwikkeling op gang. Als eerste mijlpaal moet hier genoemd worden *Histoire Critique du Vieux Testament* (1678) van Richard Simon, katholiek priester, maar bovenal filoloog. Tekstkritiek, schreef hij, is een vak dat uitsluitend op basis van vakinhoudelijke criteria moet worden beoefend. Dit vak,

(...) stelt de mate van zekerheid, authenticiteit vast van de teksten die het bestudeert, en het sluit alles wat niet tot het vak zelf behoort, uit (...). Indien het op een heilig boek wordt toegepast, wil het voorbijgaan aan de theologie, die in geen enkel opzicht tot zijn domein behoort. (...) Geen gezag kan maken dat een tekst niet precies is zoals hij is. Indien een passage strijdig met een dogma blijkt te zijn, geldt niet het dogma, maar het geschrevene. Indien een passage noodzakelijk is voor een dogma en apocrief is, laat de passage dan vallen.⁴

Deze nadruk op wetenschappelijkheid belette Simon niet te accepteren dat de bijbel, die weliswaar tal van menselijke sporen draagt, niettemin een goddelijke boodschap is aan de mens.⁵ Dit weerhield zowel de wereldlijke als de kerkelijke overheid er overigens niet van Simons boek te verbieden.

Bij Simon zien wij de eerste stappen in de emancipatie van de *hermeneutica sacra* van de autoriteit van de theologie. Volledige emancipatie werd pas mogelijk toen eind achttiende eeuw het goddelijke auteurschap van de bijbel ter discussie kon worden gesteld, zoals bijvoorbeeld gebeurde bij Herder: “Menselijk moet men de bijbel lezen, want zij is een boek van mensen voor mensen geschreven.”⁶ In zijn radicale jeugdwerk *Über die Religion* (zie Hoofdstuk 7, § 2.4) maakte Schleiermacher religie zelfs geheel los van kennis van een heilig boek. “Niet hij heeft religie, die aan een Heilige Schrift gelooft, maar hij die er geen nodig heeft en er zelf wel een zou kunnen vervaardigen”.⁷ Eenzelfde geest treffen wij aan bij Novalis: “*Wenn es der Geist heiligt, so ist jedes ächte Buch Bibel*”.⁸

Met de emancipatie van de *hermeneutica sacra* van de autoriteit van de theologie, was de weg geëffend voor een versmelting van de bijbelse en literaire hermeneutiek.⁹ De hermeneutiek, die oorspronkelijk vooral werd ingezet bij de interpretatie van incidenteel lastige tekstpassages, werd nu door Schleiermacher opgewaardeerd tot leesme-

thode voor het lezen en interpreteren van alle talige scheppingen van God-de-dichter evenals van diens beelddrager, de scheppende mens. Evenals Simon legde ook Schleiermacher nadruk op het wetenschappelijke karakter van de hermeneutiek. Maar anders dan voor Simon betekende dit voor Schleiermacher – die schreef in de periode waarin geschiedenis “de meest fundamentele *metafysische* categorie” werd (Hoofdstuk 5, § 2.3) – dat teksten moeten worden verstaan tegen de achtergrond van de historische context waarbinnen zij ontstonden. Niet langer werden teksten opgevat als uitingen van een *onveranderlijke* menselijke rede, en niet langer werden zij opgevat als uitdrukkingen van uitsluitend de menselijke *rede*. Teksten zijn uitingen van een *veranderlijke* rede plus *Gefühlsempfinden*. Een toelichting.

Herder had er in *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1774) al op gewezen dat de Verlichting naar haar eigen maatstaven gemeten tekort schoot. Doel van de Verlichting is immers *Bildung*: het zodanig vormen van mensen dat zij in staat zijn zichzelf te regeren. Verlichters vergeten echter twee dingen, benadrukte Herder. In de eerste plaats vergeten zij dat mensen *meer* zijn dan kennende subjecten; in de tweede plaats dat zij historische, dat wil zeggen *veranderlijke* wezens zijn. Het Verlichte propageren van universele principes als vrijheid, gelijkheid en tolerantie mist volgens Herder zijn doel: *Bildung*. Werkelijke *Bildung* zou naast vorming van de theoretische rede ook vorming van gevoelens en verlangens moeten omvatten. Universele principes spreken mogelijk het verstand wel aan, maar zij appelleren niet aan de menselijke gevoelens en verlangens, aldus Herder. Daartoe moeten universele principes worden vertaald naar concrete historische situaties. De Verlichting die zich tegen een onderdrukkende orde verzet, dreigt zelf een onderdrukkende macht te worden daar waar zij historisch gegroeide menselijke verbanden en instituties op het procrustusbed van abstracte universele principes wil leggen.¹⁰ⁱ

- i Wat de mens tot een *gebildet* wezen maakt, is volgens Herder niet de dwingende kracht van de wet, maar opvoeding in een culturele traditie. Herder is weliswaar cultureel pluralist, doch geen relativist, omdat hij er van uitgaat dat culturen op specifieke wijze dezelfde menselijkheid gestalte geven, afhankelijk van de geografische,

In het verlengde van deze kritiek benadrukken Contraverlichters dat verlichte wetenschap die zich richt op het universele niet in staat is de diepte van het creatieve en unieke te peilen. Verlichte tekstwetenschap à la Simon die teksten ziet als uitingen van een a-historische menselijke rede, kan niet anders dan deze teksten misverstaan. Deze inzichten moesten consequenties hebben voor de hermeneutiek. Het was Schleiermacher die deze consequenties trok.

2.2 De moderne hermeneutiek

Schleiermacher kan worden beschouwd als de grondlegger van de moderne hermeneutiek, waarvan hij de mogelijkheden en grenzen onderzocht. Volgens Jos de Mul voltrok Schleiermacher daarbij een ‘copernicaanse wending’ in het denken over verstaan.

Waar Kants ‘copernicaanse wending’ vooral zijn neerslag heeft gekregen in de reflectie op de natuurwetenschappen, markeert Schleiermachers transcendentale hermeneutiek het beginpunt van een niet minder fundamentele omwenteling in de opvatting van de geesteswetenschappen, die in Diltheys (werk) zijn beslag heeft gekregen.¹¹

Peter Szondi (1929–1971) daarentegen, die ook door De Mul wordt aangehaald, is van mening dat er met Schleiermacher vanuit ideeën-historisch oogpunt niets nieuws begint.¹² Hoewel Szondi met zijn opmerking verwijst naar het feit dat Schleiermacher op veel punten aansluit bij het werk van voorgangers en tijdgenoten, valt de stelling dat zijn ‘copernicaanse wending’ niets nieuws vertegenwoordigt ook op andere gronden te verdedigen: zij voltrekt zich binnen de beper-

klimatologische, demografische en economische omstandigheden die op een volk inwerken (Beiser 1987: 6). Herder toont hoezeer hij nog vanuit de Verlichtingstraditie denkt wanneer hij door alle historische tijdperken heen ‘de vorming van de mensheid onder leiding van de Voorzienigheid’ postuleert (cf. Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*). In zijn *Ideen* zegt hij dat het doel van de geschiedenis ligt in de volledige ontplooiing van alle vermogens van de mens. Alle culturen zijn vanuit die optiek waardevol in zichzelf *en* zij zijn tevens stappen in de richting van dat doel (Beiser 1987: 208–209).

kingen die de interne en externe dynamiek van het christendom aan het denken oplegt.

Dat brengt ons bij de volgende vragen:

1. Waaruit bestaat Schleiermachers ‘Copernicaanse wending’? (§ 2.2.1)
2. Hoe loopt deze uit op Diltheys fundering van de geesteswetenschappen? (§ 2.2.2)
3. In welke zin voltrok deze wending zich binnen de werkingsfeer van christelijke *topoi*, en verdient zij dus niet het predicaat ‘fundamenteel’? (§ 2.2.3 en § 2.2.4).
4. Welke implicaties heeft de invloed van deze werkingsfeer voor de geesteswetenschappen die uit deze wending voorkomen? (Sectie 3 en Sectie 4).

2.2.1 Een Copernicaanse wending?

Schleiermacher vat het interpreteren van teksten op naar analogie van de wijze waarop de deelnemers aan een gesprek elkaar trachten te begrijpen.¹³ Dat mag een merkwaardig uitgangspunt heten, omdat bij het lezen van een tekst uiteraard geen sprake is van een *dialog* tussen gesprekspartners. (Hooguit gaat het hier om het type quasi-dialogoog waarin je wordt toegesproken door vader, goedwillende docent of mentor, die na afloop tevreden opmerkt: “Wij hebben een goed gesprek gehad”.) In de tekst spreekt de auteur de lezer toe, zoals God in de bijbel de mens toespreekt.

De basis voor elke tekstinterpretatie, zegt Schleiermacher, is de persoonlijke communicatieve ervaring van de interpreter.¹⁴ In zijn Akademiërede van augustus 1829 merkt hij op:

Ik betrap mezelf zeer vaak midden in een vertrouwelijk gesprek op hermeneutische operaties, als ik met een gewone dosis *verstehen* niet uitkom en daarom probeer te ontdekken hoe bij de vriend nu eigenlijk de overgang van de ene gedachte naar de andere werd gemaakt, of als ik naga met welke zienswijzen, oordelen en strevingen het samenhangt dat hij zich over een besproken kwestie juist zo en niet anders uitdrukt. Zulke dingen die ieder oplettend mens bij zichzelf zal moeten herkennen, geven dacht ik duidelijk genoeg aan dat de oplossing waarvoor wij de theorie zoeken, helemaal niet beperkt is tot een door het schrift voor het oog gefixeerde toestand van de rede. Ze zal overal

voorkomen waar gedachten of gedachtenreeksen door woorden waarneembaar zijn.¹⁵

Vervolgens geeft Schleiermacher aan diegenen die zich willen bezighouden met het interpreteren van teksten de dringende raad zich regelmatig te oefenen in het uitleggen van belangrijke gesprekken. In een dergelijke uitleg moet de interpreter een beroep doen op de eigen levenservaring. Vanuit die ervaring probeert hij te achterhalen waarom zijn gesprekspartner zegt wat deze zegt. De eigen levenservaring van de interpreter fungeert daarbij als ‘tolk’ tussen hemzelf en de gesprekspartner of *mutatis mutandis* tussen hem en de tekst.¹⁶

Schleiermacher benadrukt dat interpreteren geen kwestie is van een plotseling doorbrekend definitief inzicht. Begrip moet groeien. Een tekst als geheel kan slechts worden begrepen vanuit zijn samenstellende elementen, die op hun beurt slechts begrepen kunnen worden vanuit het geheel van de tekst en de context waarbinnen deze tot stand is gekomen. Begrip is het nimmer geheel afgesloten resultaat van geleidelijke verfijning en verdieping van inzicht in een circulair proces – de *hermeneutische cirkel* – waarin de interpreter voortdurend heen en weer beweegt tussen deel en geheel.

Algemeen gesproken gaat het Schleiermacher om de interpretatie van menselijke boodschappen aan de hand van talige uitdrukking daarvan in gesprekken of teksten.¹⁷ Evenals bij Herder staat bij hem de taal dus in het centrum van de analyse. Taal analyseert hij op twee niveaus:

1. als systeem;
2. als individuele uiting.

Schleiermacher legt er de nadruk op dat individuele taaluitingen over het algemeen niet volledig vanuit het systeemniveau begrepen kunnen worden. Zij zijn immers zelden het product van het mechanisch toepassen van regels en conventionele betekenissen, doch bevatten gewoonlijk ook een creatieve component die het systeem onder spanning zet, waardoor het geleidelijk in een onvoorspelbare richting zal veranderen. Naarmate die creatieve component een grotere rol speelt – bijvoorbeeld in poëtisch taalgebruik – kunnen taaluitingen minder verstaan worden vanuit de regels van het systeem.¹⁸ Verstaan

vraagt daarom geestverwantschap van de interpreter. Deze is volgens Schleiermacher mogelijk omdat individuen *individualisering*en zijn van een “algemene mensennatuur” (die op zijn beurt weer deel uitmaakt van de – pantheïstisch gedachte – “eenheid van het oneindige”).¹⁹ Deze gemeenschappelijke basis maakt wederzijds verstaan – via de ‘tolk’ van de eigen levenservaring – mogelijk.²⁰ Dit verstaan is echter nooit uitputtend. Immers: *individuum est ineffabile*.²¹ Dat geldt voor God-de-Dichter, voor zijn aardse beelddrager, alsook voor de scheppingen waarin zij zich uitdrukken. Het uitgangspunt van Schleiermachers hermeneutiek is volgens De Mul dan ook een principiële erkenning van het niet-verstaan. *Die Hermeneutik beruht auf dem Factum des Nicht-verstehens der Rede*, zegt Schleiermacher.²²

Verstaan komt tot stand in het spanningsveld tussen verstand en gevoel. Weliswaar hebben wij gezien dat Schleiermacher met Hamann van mening was dat *gevoel* (Hamann spreekt van *Glaube*) de sleutel is tot religieuze kennis.²³ⁱ In overeenstemming met de monotheïstische opvatting dat religieuze kennis (kennis van de wil van God) het prototype is van *alle* typisch menselijke kennis, vat Schleiermacher *Gefühlsempfinden* op als diepste bron van ware kennis in het algemeen.ⁱⁱ Voor Schleiermacher is het gevoel in staat dieper te reiken dan het zuiver theoretische denken en spreken.²⁴ Daaruit mag echter niet worden geconcludeerd dat Schleiermacher tegenover de Verlichte nadruk op het verstand als keninstrument een Contraverlicht alternatief wil formuleren, waarin het gevoel als belangrijkste keninstrument naar voren wordt geschoven. Veeleer legt hij de nadruk op de noodzakelijke spanningsverhouding die hij tussen beide ziet. In een brief omschrijft hij dit als volgt:

Verstand en gevoel blijven ook bij mij naast elkaar bestaan, maar zij maken contact met elkaar en vormen een galvanische zuil. Het meest

i “Schouwen en gevoel zijn oorspronkelijk één en ongescheiden.” (Schleiermacher, *Over de Religie*: 62.

ii In deze nadruk op *Gefühlsempfinden* als bron van ware kennis is de invloed aanwijsbaar van de piëtistische achtergrond, die Schleiermacher deelde met onder meer Hamann en Novalis. Vooral in Duitsland is de piëtistische traditie van invloed geweest op de pre-romantische ‘proto-psychologie’ (Bertels 1974: 195).

innerlijke leven van de geest bestaat voor mij slechts in deze galvanische operatie, in het gevoel van het verstand en het verstand van het gevoel, waarbij beide polen echter steeds van elkaar afgekeerd blijven.²⁵

Gefühlsempfinden is dus niet een activiteit van het pure gevoel. Het is een ‘galvanische operatie’, die alleen tot stand kan komen als de noodzakelijke ‘elektroden’ – gevoel en verstand – *beide* aanwezig zijn. Met zijn beeld van de galvanische zuil wijst Schleiermacher de Verlichte wetenschapsbeoefenaren er fijntjes op dat hun keninstrument geen ‘spanning’ levert doordat één der noodzakelijke ‘elektroden’ ontbreekt.

Verstaan van een gesprek of tekst houdt vanuit Schleiermachers visie in: reconstructie van de *betekenis* van de woorden die de Ander tot ons spreekt.²⁶ Daarvoor is het voor de interpreter nodig de *Bedeutungssphäre* van de gebruikte begrippen te kennen, zoals die op een bepaalde tijd in een bepaalde gemeenschap bestaat. (“Een nummer als *Brown Sugar* van de Rolling Stones is geen lofzang op bruine suiker, en een nummer als *Eight Miles High* van The Byrds is geen beschrijving van een gewone lijnvlucht.”)²⁷ Omdat het gebruik van taal echter niet het uitsluitend mechanisch toepassen van conventionele betekenissen behelst doch ook een creatieve component bezit, is het voor het verstaan van een gesprek of tekst nodig naast de *Bedeutungssphäre* ook deze creatieve component te vatten. Schleiermacher noemt dit aspect van verstaan veelzeggend *divinatio*. De mens heeft de mogelijkheid daartoe omdat hij, als deelgenoot aan de algemene mensennaam, in staat is de creativiteit van de Ander in zichzelf te reconstrueren (*nachahmen*). Niet alleen het scheppen, ook het uitleggen is een creatieve daad.²⁸ Tegen die achtergrond is de creativiteit van de Ander weliswaar onvoorspelbaar, doch niet onvoorstelbaar.

Waar komt Schleiermachers ‘Copernicaanse revolutie’ nu op neer? De term verwijst naar de beschrijving die Kant van zijn eigen ken-theorie geeft in het Voorwoord van de tweede uitgave van de *Kritik der Reinen Vernunft*:

Tot nu toe heeft men aangenomen dat al onze kennis zich naar de voorwerpen van die kennis moest richten; maar alle pogingen om on-

afhankelijk van de ervaring door begrippen iets over ze te weten te komen dat onze kennis vergroot, mislukten onder deze condities. Laten we eens proberen of we bij de vragen van de metafysica niet verder komen als we aannemen dat de voorwerpen zich naar onze kennis moeten richten, wat op die manier al beter met de gezochte mogelijkheid van een ervaringsonafhankelijke kennis van die voorwerpen strookt. Het is hiermee net zo gesteld als met de gedachte van Copernicus, die toen het met de verklaring van de hemelbewegingen niet goed lukte toen hij aannam dat het hele leger sterren om de toeschouwer draaide, probeerde of het niet beter zou lukken als hij de toeschouwer liet draaien en de sterren in rust liet.²⁹

Kant richt de kritische functie van de rede op de rede zelf. Hij tracht de rede de eigen mogelijkheden en grenzen in kaart te laten brengen.³⁰ Wij kennen, zo luidt zijn ‘copernicaanse’ conclusie, de wereld niet omdat zij geordend is; zij is geordend omdat wij haar alleen zo en niet anders kunnen kennen.

Schleiermacher gaat een stap verder dan Kant. Draaien in Kants copernicaanse revolutie alleen de toeschouwers, bij Schleiermacher draaien zowel toeschouwers als sterren: *panta rei*.

1. Bij Kant richten de objecten zich naar het menselijk kenvermogen, doch hij vat dit kenvermogen op als universeel en constant. Evenals eerder bij Herder verdwijnt bij Schleiermacher dit Kantiaanse vaste punt: het menselijk kenvermogen is *talig* en dus veranderlijk. (Voor Schleiermacher zijn *teksten* het exclusieve object van verstaan. Het unieke en individuele zoekt hij uitsluitend op het niveau van de taal.)
2. Tegelijkertijd wordt dit kenvermogen verbreed. Kant stelt het (hogere) menselijke kenvermogen gelijk aan het vermogen om te oordelen. In zijn *Kritieken* wil hij de reikwijdte vaststellen van de theoretische (*Kritik der reinen Vernunft*), praktische (*Kritik der praktischen Vernunft*) en reflecterende (esthetische en teleologische) (*Kritik der Urteilskraft*) oordelen. Bij Schleiermacher is het vermogen tot oordelen slechts een onderdeel van de (hogere) menselijke kenvermogens. Ook *Gefühlsempfinden* behoort daartoe. Het (hogere) menselijk kennen omvat ‘galvanische operaties’ waarin rede en gevoel beide een noodzakelijke rol vervullen.

Wilhelm Dilthey, die de Kantiaanse *Kritieken* wil aanvullen met een *Kritik der historischen Vernunft*, verbreedt Schleiermachers hermeneutiek van de tekst tot een *algemene* theorie voor het verstaan van de historisch-maatschappelijke wereld.ⁱ Daardoor wordt deze wereld tot een geheel van betekenissen gemaakt naar analogie van een tekst, zoals eerder de natuur tot een geheel van betekenissen naar analogie van een Boek was gemaakt.ⁱⁱ Bij Dilthey wordt hermeneutiek de methode voor het interpreteren van de betekenisvolle samenhang van de maatschappelijk-historische wereld zoals geschapen door de Scheppende Mens, beelddrager van God-de-Dichter.ⁱⁱⁱ

2.2.2 Diltheys fundering van de geesteswetenschappen

Dilthey was van mening dat beide leesmethoden, de wiskundige en de hermeneutische, zijn toegesneden op twee verschillende wijzen waarop de werkelijkheid door de mens kan worden ervaren: als ‘uiterlijke ervaring’ en als ‘innerlijke ervaring’. (Over het betwistbare Cartesiaanse dualisme dat hieraan ten grondslag ligt, stappen wij even heen).

- *Uiterlijke ervaring*: “het proces, waarin door samenwerking van de zintuigen en het discursieve verstand een beeld ontstaat van een aan wetmatigheden onderworpen werkelijkheid buiten onszelf”.³¹
- *Innerlijke ervaring*: hierin ervaren wij zonder medewerking van de zintuigen een zelfstandig werkende geestelijke wereld, die geken-

i Kant had in *Kritik der reinen Vernunft* de vraag beantwoord hoe de mens de fysische werkelijkheid ervaart en hoe deze ervaring diens exact wetenschappelijke kennis bepaalt. Dilthey wil de vraag beantwoorden hoe wij de *maatschappelijke-historische* wereld ervaren en hoe die ervaring onze (geestes)wetenschappelijke kennis van die wereld bepaalt.

ii Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1972: 166): “De wereldgeschiedenis is als het ware het grote duistere boek, het in de taal van het verleden geschreven verzamelwerk van de menselijke geest, waarvan de tekst geïnterpreteerd moet worden. Het historisch onderzoek vat zichzelf op naar het model van de filologie, waarvan zij zich bedient”.

iii De opvatting van de maatschappelijk-historische wereld naar analogie van een tekst is niet noodzakelijk verbonden met de door Dilthey ontwikkelde hermeneutiek. Ook in de structuralistische en semiotische traditie worden betekenisvolle samenhangen gdecodeerd zoals men teksten decodeert.

merkt wordt door een soevereiniteit van de wil en een eigen verantwoordelijkheid voor de handelingen. In deze ervaring ligt iedere waarde, ieder doel van het leven.³²

Volgens Dilthey zijn de *Geisteswissenschaften* gebaseerd op een proces van *verstehen*, waarin de objecten van de uiterlijke ervaring op specifieke wijze met de innerlijke ervaring worden verbonden. Dit *verstehen* moet volgens hem niet primair worden begrepen als een specifieke methode van de *Geisteswissenschaften*, maar als een elementair kenmerk van de menselijke zijnswijze, op basis waarvan een geesteswetenschappelijke methode pas kan worden ontwikkeld.³³ Bij de ontwikkeling daarvan 'vertaalt' Dilthey Schleiermachers methode voor tekstinterpretatie in een methode voor het verstaan van menselijk handelen en de geobjectiveerde resultaten daarvan zoals instituties, sociale bewegingen, *etc.* Kernbegrippen zijn hier *Erlebnis*, *Zusammenhang* en *Ausdruck*.

Erlebnis verwijst naar de ervaring van de leefwereld, zoals deze bepaald wordt door de wisselwerking tussen nieuwe en oude ervaringen. Dat wat wij in het verleden hebben meegemaakt, kleurt onze beleving van het heden, zoals omgekeerd datgene wat wij nu beleven een nieuwe betekenis of zin kan geven aan vroegere ervaringen. Ankersmit schrijft:

In Diltheys analyse van de *Erlebnis* ligt een sterke reminiscentie aan de tekstinterpretatie (...). Schleiermacher zegt over tekstinterpretatie onder meer dat men de details moet plaatsen in het kader van het totaal van de tekst en dat het totaal van de tekst weer begrepen moet worden vanuit de details. Dilthey zegt in feite hetzelfde met betrekking tot de *Erlebnis* (...) Die wisselwerking verzelfstandigt Dilthey vervolgens tot de persoonlijkheid van het individu.³⁴

Onze persoonlijkheid wordt zichtbaar in de *Zusammenhang* die wij in onze *Erlebnisse* aanbrengen, dat wil zeggen in de wijze waarop wij tegen de achtergrond van onze vroegere ervaringen op nieuwe situaties reageren. Die *Zusammenhang* wordt door Dilthey opgevat naar analogie van de samenhang tussen de delen van een tekst.

Vanuit ons analysekader kan Diltheys opvatting als volgt worden samengevat:

- Zoals God de samenhang in zijn Schepping tot stand bracht, zo creëert zijn beelddrager, de schepper-mens, samenhang in de tekst van zijn leven.
- Zoals de Schepping Gods wil uitdrukt, zo is het leven van zijn beelddrager *Ausdruck* van de *Zusammenhang* van diens *Erlebnisse*.
- Wanneer wij de wereld willen begrijpen, moeten wij vragen op welke wijze deze Gods wil uitdrukt. Wanneer wij het handelen van zijn beelddrager willen begrijpen, moeten wij vragen welke samenhang van *Erlebnisse* daarin wordt uitgedrukt.

Verstehen is het vatten van die samenhang. Nogmaals zij benadrukt dat het daarbij niet noodzakelijk gaat om de samenhang in het leven van individuele actoren. De latere Dilthey benadrukt met Droysen zelfs dat de voornaamste taak van de geesteswetenschappen bestaat uit het begrijpen van bovenindividuele structuren zoals het recht, de staat, sociale en culturele bewegingen, *etc.* Ook deze structuren worden echter opgevat vanuit de opvatting dat instituties en structuren uiteindelijk door mensen ‘gemaakt’ worden en daarom uitdrukking zijn van een bepaalde samenhang en betekenis, waarvan de scheppers zelf zich gewoonlijk niet bewust zijn, doch die door andere mensen wel ‘gereconstrueerd’ en begrepen kunnen worden.³⁵ Deze opvatting staat in de traditie van de Contraverlichting, waarin, zoals wij in Hoofdstuk 7 hebben gezien, ook volken en culturen naar analogie van het westers individu – *egologisch* – worden opgevat.

Omdat de mens tot *verstehen* in staat is kan hij, aldus Dilthey, de historisch-maatschappelijke wereld ‘van binnenuit’ begrijpen. Voor de natuur geldt dat uiteraard niet. De samenhang die in de uiterlijke ervaring aan de natuur wordt toegeschreven, is het resultaat van een hypothetische constructie door “het discursieve verstand”. De samenhang die in de innerlijke ervaring wordt beleefd is daarentegen een onmiddellijk gegeven, voor-theoretische samenhang.³⁶ Het is “een levende samenhang *originaliter*.”³⁷ Daarom zegt Dilthey: *Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*.³⁸ Op welke wijze wij de natuur verklarend lezen is onderzocht door Kant. Dilthey wil Kants onderzoek aanvullen door te analyseren op welke wijze wij het geestesleven en de geïnstitutionaliseerde producten daarvan ‘als geestverwanten’ begrijpend lezen.

De stelling over de voorbarigheid van de menswetenschappen die wij in Hoofdstuk 1 naar voren brachten, kan in dit stadium van ons be-
toog worden geherformuleerd als de vraag waarom het verklarend lezen van de natuur met behulp van de ‘leesmethode Bacon–Galilei’ kon leiden tot wetenschap van de natuur, terwijl het begrijpend lezen van het geestesleven en de geïnstitutionaliseerde producten daarvan met behulp van de ‘leesmethode Schleiermacher–Dilthey’ het ontstaan van een wetenschap van de mens in de weg stond? Laten wij om die vraag te beantwoorden eerst in de volgende paragraaf (§ 2.2.3) onderzoeken in welke zin de ontwikkeling door Schleiermacher–Dilthey van het hermeneutische alternatief voor de wiskundige leesmethode plaatsvond binnen de werkingssfeer van christelijke *topoi*. Laten wij ons vervolgens afvragen welke implicaties de invloed van deze werkingssfeer had voor de wetenschappen die uit deze alternatieve leesmethode voortkwamen, zowel voor wat betreft het begrijpen van de Ander (Sectie 3), als voor het begrijpen van onszelf (mensen van wie de ontogenese gestalte kreeg binnen de christelijke cognitieve habitat, op basis van de exegetische configuratie van leren) (Sectie 4).

2.2.3 Twee leesmethoden

Wanneer wij de ‘leesmethode Bacon’ en de ‘leesmethode Schleiermacher’ naast elkaar zetten, dan springt een aantal overeenkomsten in het oog. (De onder ‘Bacon’ genoemde punten zijn afkomstig uit Hoofdstuk 4, § 4.4.)

‘Bacon’	‘Schleiermacher’
<ul style="list-style-type: none"> • doel van de leesmethode is: reconstructie van de betekenis van het Boek der Natuur • mens is ‘speelgenoot van God’: moet in de schepping verborgen boodschap vinden door schepping in model te reconstrueren 	<ul style="list-style-type: none"> • doel van de leesmethode is: reconstructie van de betekenis van de tekst • mens is gesprekspartner: moet in taal uitgedrukte boodschap vinden door gesprek in zichzelf te reconstrueren

<ul style="list-style-type: none"> • vereist geestverwantschap (menselijke ratio is afspiegeling van de goddelijke ratio) • de natuurwetenschapper ondervraagt de Natuur door deze 'op de pijnbank te leggen' 	<ul style="list-style-type: none"> • vereist geestverwantschap (menselijke creativiteit is afspiegeling van goddelijke creativiteit) • de interpreet ondervraagt de gesprekspartner
---	---

Er is ook sprake van een verschil, dat herleid kan worden tot het verschillende godsbeeld 'dat 'Bacon' en 'Schleiermacher' als uitgangspunt nemen.

'Bacon'	'Schleiermacher'
<ul style="list-style-type: none"> • 'Griekse' God (rationeel) • alleen God kent de wereld zoals deze geschapen is; mens kan voldoende van de dynamische principes ervan kennen om de schepping te kunnen reconstrueren (er is <i>in principe</i> geen onverklaarde rest) 	<ul style="list-style-type: none"> • 'Hebreeuwse' God (onpeilbaar) • <i>individuum est ineffabile</i> (er blijft <i>in principe</i> altijd een onbegrepen rest)

De werkingssfeer van christelijke *topoi* manifesteert zich in beide leesmethoden op overeenkomstige wijze. In Hoofdstuk 2 hebben wij gezien dat de *topos* van de mens als beelddrager Gods een bepaald leerproces impliceert. Het verwerven van kennis van de wereld wil vanuit deze optiek zeggen dat de mens leert vragen naar de betekenis van de verschijnselen, toestanden en processen in de wereld. Het leren zien van de wereld 'zoals deze is' bestaat in essentie uit een leerproces, waarin men verschijnselen, toestanden en processen leert zien als dragers van een boodschap die moet worden gelezen en geïnterpreteerd. Dit leerproces kan op verschillende wijze vorm worden gegeven afhankelijk van de wijze waarop het basisschema wordt geconcretiseerd:

afzender	boodschap ⁱ	ontvanger
<ul style="list-style-type: none"> • ‘Griekse’ God 	<ul style="list-style-type: none"> • tekst geschreven in wiskundige taal: de wereld is regelmatig 	<ul style="list-style-type: none"> • menselijke ratio is afspiegeling van goddelijke ratio
<ul style="list-style-type: none"> • ‘Hebreeuwse’ God 	<ul style="list-style-type: none"> • tekst geschreven in poëtische taal: de wereld is contingent 	<ul style="list-style-type: none"> • menselijke creativiteit is afspiegeling van Goddelijk scheppingsvermogen

In beide gevallen geldt:

1. Het verwerven van kennis heeft als constitutief kenmerk het zoeken naar de betekenis van de boodschap.
2. Het object van kennis is een tekst of heeft de structuur van een tekst. Het verwerven van kennis van dit object verloopt via het lezen en interpreteren van de tekst of heeft de structuur van het lezen en interpreteren van een tekst.

Wij roepen in herinnering dat wij in Hoofdstuk 4, § 1.2 hebben benadrukt dat de metafoer ‘Boek der Natuur’ *meer* is dan een willekeurige literaire trope. Het is een metafoer die voortkomt uit en uitdrukking geeft aan de monotheïstische ontologie en de exegetische configuratie van leren, en die gevolgen heeft voor de structurering van onze ervaring, voor ons denken en voor ons handelen. In Hoofdstuk 4

- i In Hoofdstuk 4, § 4.5 hebben wij beargumenteerd dat de dialectiek tussen beide in dit schema vermelde boodschappen (‘de wereld is regelmatig’ en ‘de wereld is contingent’) een noodzakelijke voorwaarde is voor het ontstaan van experimentele natuurwetenschap. De boodschap ‘de wereld is contingent’ maakt duidelijk dat de orde niet ‘van nature’ in de wereld aanwezig is, doch er door Gods vrije wil in is gelegd. Daarom moet zij door de ontvangers van de boodschap (‘Gods speelgenoten’) worden ontdekt door aanhoudend onderzoek. De boodschap ‘de wereld is regelmatig’ – gegarandeerd door Gods trouw en Gods volmaaktheid – maakt het zinvol te zoeken naar de ordenende principes in de kosmos. Ook al is het voor de mens alleen al om praktische redenen niet mogelijk de wereld in haar totaliteit te overzien, hij is wel in staat voldoende kennis van die ordenende principes te verwerven om een werkbaar model van de wereld te kunnen construeren.

hebben wij gezien dat deze metafoor consequenties heeft voor de wijze waarop het natuurwetenschappelijk onderzoek in de zestiende en zeventiende eeuw gestalte kreeg. Wij benadrukken dat ook voor de metaforen ‘de wereld als tekst’, ‘de samenleving als tekst’ of ‘de geschiedenis als tekst’ die wij in dit hoofdstuk vele malen zullen tegenkomen, eveneens geldt dat deze uitdrukking geven aan de monotheïstische ontologie (die in toenemende mate een gesecculariseerde vorm krijgt) en de exegetische configuratie van leren. Ook hier geldt dat de metafoor ‘X als tekst’ de kaders biedt voor het structureren van onze ervaring en voor het denken en handelen in de wetenschappen van de mens. De vraag is nu waarom *dezelfde* monotheïstische ontologie en *dezelfde* exegetische configuratie van leren *wel* een succesrijke wetenschap van de Natuur hebben opgeleverd, doch een succesrijke wetenschap van de mens in de weg hebben gestaan?

Laten wij beginnen met in herinnering te roepen dat vanaf hun ontstaan de wetenschappen van de mens altijd *in tweevoud* hebben bestaan, samenhangend met de twee onverenigbare christelijke *topoi* van enerzijds ‘de mens als schepsel Gods’ en anderzijds ‘de mens als beeldrager Gods’. *Man is a part of nature, yet apart from it.* (Hoofdstuk 2, § 3.3). Binnen de twee typen menswetenschap die binnen de werkingsfeer van beide *topoi* werden ontwikkeld, staan dan weer verschillende scholen en afsplitsingen van scholen tegenover of naast elkaar, die elkaars bevindingen gewoonlijk negeren en voortploeteren binnen de eigen enclave (Hoofdstuk 1, § 1.1). “In de krabbenmand”, zo hebben wij deze situatie in Hoofdstuk 2 gekarakteriseerd.

In Hoofdstuk 6 hebben wij de menswetenschappen onderzocht die werden ontwikkeld binnen de werkingsfeer van de *topos* ‘de mens als schepsel Gods’. Wij hebben geconstateerd dat in dit type menswetenschappen, daar waar gesproken wordt over ‘de mens’, aan deze ‘mens’ eigenschappen worden toegedicht die bij nader toezien gesecculariseerde versies blijken te zijn van eigenschappen die hem in de christelijke cognitieve habitat worden toegeschreven, *pace* de Verlichtingsintellectuelen die in de waan verkeerden zich bevrijd te hebben van religieuze invloeden (Hoofdstuk 6, Sectie 1).

Laten wij nu onderzoeken of eenzelfde bezwaar kan worden ingebracht tegen Diltheys fundering van de menswetenschap, die gestalte

kreeg binnen de werkingssfeer van de *topos* ‘de mens als beelddrager Gods’. Hierbij moet overwogen worden dat de *topos* ‘de mens als beelddrager Gods’ een ander type hermeneutiek vereist dan de *topos* ‘de mens als schepsel Gods’. Bij de laatste *topos* gaat het om de mens die onderworpen is aan krachten waarop hij geen bewuste invloed kan uitoefenen, en wiens gedrag vanuit de werkzaamheid van die krachten(‘van buitenaf’) kan worden verklaard. Bij de *topos* ‘de mens als beelddrager Gods’ gaat het om de mens als moreel autonoom individu, en als schepper van betekenissen die ‘van binnenuit’ moet worden begrepen. Binnen de werkingssfeer van deze *topos* schreef Clifford Geertz:

Met Max Weber geloof ik dat de mens een dier is dat leeft in een zelf-gesponnen betekenisweb. Cultuur vat ik op als zo’n web. De analyse van een dergelijk web is daarom geen experimentele wetenschap op zoek naar wetmatigheden maar een interpreterende wetenschap op zoek naar betekenissen.³⁹

Auteurs als onder meer Peter Winch, Charles Taylor, Hubert Dreyfus en Anthony Giddens beweren daarom dat ‘de menswetenschappen’ (dat wil zeggen: de menswetenschappen die werden ontwikkeld binnen de werkingssfeer van de *topos* ‘de mens als beelddrager Gods’) *dubbel interpreterend* zijn. Hun interpretaties betreffen immers subjecten die zelf al interpreterende wezens zijn. Het gaat in dit geval dus om interpretaties van interpretaties.ⁱ Laten wij deze bewering wat nader beschouwen.

Wetenschap, zo hebben wij in Hoofdstuk 4 beargumenteerd, is het product van een specifieke cultuur (de monotheïstische), dat wil zeggen van een specifieke configuratie van leren (de exegetische) en

i Dit thema werd benadrukt door Max Weber in zijn methodologische geschriften en werd met name ontwikkeld door Alfred Schütz(1899-1959) binnen de fenomenologische sociologie en binnen het symbolisch interactionisme van Herbert Blumer (1900-1987) en de daaraan verwante van etnomethodologie van Harold Garfinkel. Anthony Giddens (1977: 12) introduceerde de term ‘dubbele hermeneutiek’ om het epistemologische en methodologische onderscheid te benadrukken tussen natuurwetenschappen en menswetenschappen.

van specifieke *topoi* met betrekking tot mens en wereld (onder meer die van de wereld-als-boodschap en van de mens als ontvanger van die boodschap). Vanuit dit gezichtspunt heeft de wetenschapsfilosoof Joseph Rouse gelijk wanneer hij beweert dat de term ‘wetenschap’ verwijst naar een “betekenisvol veld van menselijke activiteit, met een geschiedenis en een betekenis die niet kan worden losgemaakt van die geschiedenis”.⁴⁰ Het betekenisvolle veld waarnaar Rouse verwijst, is in onze terminologie de christelijke cognitieve habitat. De geschiedenis waarvan die betekenis niet kan worden losgemaakt, hebben wij beschreven in termen van de interne en externe dynamiek van het christendom. Dat het ontstaan van de natuurwetenschap niet van die geschiedenis kan worden losgemaakt, hebben wij beargumenteerd in Hoofdstuk 4. In die geschiedenis kon de natuur tot Boek worden, tot drager van een Boodschap die ontcijferd moet worden. In die geschiedenis kon zich een configuratie van leren ontwikkelen die de mens tot exegeet maakt. Ook het type menswetenschap dat ontstond binnen de werkingssfeer van de *topos* ‘de mens als scheepsel Gods’ kan niet van die geschiedenis worden losgemaakt (Hoofdstuk 6).

Diltheys onderscheid tussen *Naturwissenschaften* en *Geisteswissenschaften* wordt eveneens gemaakt *binnen* dit betekenisvolle veld, waarin natuur en mens als ‘wetmatige werkelijkheid’ (Diltheys ‘uiterlijke ervaring’) en als ‘zelfstandig werkelijke geestelijke werkelijkheid’ (Diltheys ‘innerlijke ervaring’) als ‘ontologisch verschillend’ kunnen worden ervaren. *Beide* ervaringen articuleren echter een betekenisveld waarin de wereld geïnterpreteerd wordt door middel van een exegetische configuratie van leren, in termen van christelijke *topoi*. Laten wij vanuit dit perspectief Diltheys ‘innerlijke ervaring’ wat nader beschouwen.

In de ‘innerlijke ervaring’ gaat het volgens Dilthey om een geleefde samenhang *originaliter*. Dat roept de vraag op: over welke samenhang gaat het hier? Het maakt een groot verschil of *ik* die samenhang tot stand breng (zoals de westerse *folk psychology* leert) of dat ‘ik’ door die samenhang wordt geconstitueerd. Wij brengen hier de in Hoofdstuk 2, § 4,4 geciteerde passage van Balagangadhara in herinnering:

Het maakt een wereld van verschil of je het individu ziet als iemand die tekens gebruikt om een relatie tot stand te brengen of dat je een

relatie ziet die ‘tekens’ structureert waartoe ook het ‘individu’ zelf behoort – en dat maakt precies het verschil uit tussen onze wereld en die van het Westen.⁴¹

De stelling dat er een ontologisch verschil gemaakt kan worden op basis van twee wijzen waarop ‘de mens’ de wereld kan ervaren, lijkt – in ieder geval voor de uitwerking die Dilthey daaraan geeft – niet op te gaan voor het geval dat Balagangadhara beschrijft. Dit geldt eveneens voor de uitwerking die Dilthey van ‘innerlijke ervaring’ geeft. ‘Soevereiniteit van de wil’, ‘eigen verantwoordelijkheid voor de handelingen’, ‘doel van het leven’ zijn christelijke *topoi* die verband houden met de *topoi* van de mens als beelddrager Gods, en van God als Schepper van hemel en aarde wiens wil de zin van de schepping uitdrukt. Diltheys ontologische verschil vooronderstelt een christelijke cognitieve habitat, waarbinnen spanning bestaat tussen twee godsbeelden (God-de-Wiskundige en God-de-Dichter) en de daarmee samenhangende opvattingen rondom de *topos* van de mens als Gods beelddrager.

Terug nu naar de boven geformuleerde vraag waarom het verklaarend lezen van de natuur met behulp van de ‘leesmethode Bacon-Galilei’ leidde tot wetenschap van de natuur, terwijl het begrijpend lezen van ‘het geestesleven’ en de geïnstitutionaliseerde producten daarvan met behulp van de ‘leesmethode Schleiermacher-Dilthey’ het ontstaan van een wetenschap van de mens in de weg stond.

Beide ‘leesmethoden’ zijn gebaseerd op de *topos* van de wereld als tekst en op de werkingssfeer van de exegetische configuratie van leren. De wiskundige leesmethode leverde, toegepast op het Boek der Natuur, binnen de christelijke cognitieve habitat en de exegetische configuratie van leren een “betekenisvol veld van menselijke activiteit” (Rouse) op. Binnen dit veld kon de aldus gegenereerde kennis de functie vervullen van soteriologische brug tussen mens en Wil van God, zoals tot uitdrukking gebracht in het Boek der Natuur. Wetenschap kreeg in deze functie naast de theologie de autoriteit om duidelijk te maken (in de woorden van wetenschapsfilosofen Paul Roth en Robert Barrett) *what, ultimately, there is*.⁴² Opgenomen in de interne en externe dynamiek van het christendom kon deze kennis een con-

stituerende rol gaan spelen in één van beide bewegingen waaruit deze externe dynamiek bestaat: secularisering.

In Hoofdstuk 4, § 4.7 hebben wij beweerd dat in het historisch proces dat wij aanduiden als ‘externe dynamiek van het christendom’ de natuur steeds minder beschouwd ging worden als Goddelijk Boek dat om exegetische vragen vraagt, en steeds meer als neutraal kenobject dat om verklaring vraagt. Kernpunt is echter dat in dit proces zowel de kenmerken die dit ‘neutrale’ kenobject tot *kenobject* maken, alsook datgene wat men onder ‘verklaring’ verstaat, onderworpen blijven aan de werkingssfeer van christelijke *topoi* en van de exegetische configuratie van leren. Dat wordt onder meer duidelijk als wij het in Hoofdstuk 1, § 2.7.2 aan de orde gestelde ‘Japan-Probleem’ in herinnering roepen. Wetenschap blijkt een activiteit te zijn die een specifieke, ‘exegetische creativiteit’ veronderstelt, die binnen andere configuraties van leren niet in de vereiste mate aanwezig lijkt te zijn. Vanuit andere configuraties van leren blijkt het gemakkelijker om technologie over te nemen dan om *creatief theoretisch* werk te verrichten. Theoretische creativiteit lijkt verbonden te zijn met een specifieke configuratie van leren en met specifieke *topoi* die de natuur voorstellen als drager van een geheim dat ontsluitend moet worden, ook wanneer daar geen *praktische* redenen voor aan te geven zijn. Wetenschap heeft immers binnen de christelijke cognitieve habitat (nog steeds naast de theologie, maar nu in een andere betekenis van ‘naast’) ook de functie om duidelijk te maken *what, ultimately, there is*.

Het probleem van de menswetenschap is dat in dit geval haar object (‘de mens’) een artefact lijkt te zijn, geconstrueerd uit materialen die uitsluitend afkomstig zijn uit de christelijke cognitieve habitat (Hoofdstuk 1, § 1.2). De eigenschappen die hem worden toegeschreven en die in de menswetenschappen als ‘algemeen menselijk’ worden gepresenteerd en bestudeerd, drukken slechts de *folk psychology* uit van die specifieke cognitieve habitat. Deze *folk psychology* kan, in ieder geval daar waar zij betrekking pretendeert te hebben op feiten over ‘de’ mens – ‘zo zitten mensen nu eenmaal in elkaar’ – worden getypeerd als een derivaat van geseclariseerde theologie. Dit religieuze artefact vertoont allerlei eigenschappen die het object waarnaar het geacht wordt te verwijzen niet bezit. Dat geldt zowel daar waar het

verwijst naar de Ander (wiens ontogenese niet plaatsvond binnen de christelijke cognitieve habitat) als daar waar het verwijst naar Zelf. In beide gevallen geldt dat de christelijke cognitieve habitat belemmerend heeft gewerkt op het tot stand komen binnen de menswetenschappen van algemeen aanvaarde theorieën met een verklarend vermogen, probleemoplossend vermogen, voorspellend vermogen, of een combinatie daarvan, vergelijkbaar met die in de natuurwetenschappen. Deze stelling, die wij aan het eind van Hoofdstuk 1 naar voren hebben gebracht, is in de hoofdstukken van Deel II uitvoerig geïllustreerd voor wat betreft de periode tot in de twintigste eeuw. In de twee laatste secties willen wij onderzoeken of, en indien ja, in hoeverre de christelijke cognitieve habitat na ‘de dood van God’ (Nietzsche) en ‘de dood van de mens’ (Foucault) nog altijd het ontstaan van een wetenschap van de mens is blijven frustreren. In Sectie 3 doen wij dat voor wat betreft wetenschappelijke kennis van de Ander. In Sectie 4 doen wij dat voor wat betreft wetenschappelijke kennis van Zelf.

3. MENSWETENSCHAP NA DE DOOD VAN DE WESTERSE MENS

3.1 Dekolonisatie van verschillen

Na de Tweede Wereldoorlog kwam er in verbazend korte tijd een eind aan de westerse imperia in wat sedert de Koude Oorlog ‘de Derde Wereld’ was gaan heten. De dekolonisatiegolf veranderde de wereldkaart ingrijpend. Het aantal internationaal erkende onafhankelijke staten in Azië verviervoudigde. In Afrika, waar in 1939 slechts enkele onafhankelijke landen bestonden, waren er drie decennia later rond de vijftig. Zelfs in Latijns-Amerika, waar de dekolonisatiegolf bijna anderhalve eeuw eerder een aanvang had genomen, ontstond in deze periode een tiental nieuwe onafhankelijke staten.⁴³ Intellectuelen uit de voormalige buitengewesten van de westerse imperia begonnen nu de balans op te maken van het verleden in het licht van de nieuw ontstane politieke en culturele verhoudingen. Wat zij te zeggen had-

den, confronteerde westerlingen op een voor hen vaak schokkende wijze met een visie op het kolonialisme die – om een *understatement* te gebruiken – nogal afweek van die waaraan zij gewend waren. Zo trok in een passage die beroemd geworden is, de Martiniquaans-Franse dichter en politicus Aimé Césaire een vergelijking tussen het optreden van de nazi's en het optreden van de Europeanen in hun koloniale gebieden.

Wij moeten eerst bestuderen hoe kolonisatie de kolonisator deciviliseert, hem brutaliseert in de ware zin van het woord, hem degradeert, hoe het begraven instincten wakker roept, hem aanzet tot hebzucht, tot geweld, tot rassenhaat en moreel relativisme; en we moeten laten zien dat telkens wanneer er in Vietnam een hoofd wordt afgehakt of een oog wordt uitgestoken en men dit feit in Frankrijk accepteert, dat iedere keer als er een klein meisje wordt verkracht en men dit feit in Frankrijk accepteert, iedere keer als er op Madagascar iemand wordt gemarteld en men dit feit in Frankrijk accepteert, dat dan de beschaving verder aan banden wordt gelegd, dat er een universele regressie plaatsvindt, dat zich koudvuur ontwikkelt, dat een infectiehaard zich begint te verspreiden; en dat door al deze verdragen die zijn geschonden, door al deze leugens die zijn verkondigd, door al die strafexpedities die zijn getolereerd, door al die gevangenen die zijn vastgebonden en 'ondervraagd', door al die patriotten die zijn gemarteld, door al die rassenwaan die is aangemoedigd, door al die retoriek die is tentoongespreid, er een vergif wordt ingedruppeld in de aderen van Europa en dat het continent, langzaam maar zeker afstevent op de barbarij. En dan op een goede dag wordt de burgerij wakker door een vreselijke omgekeerde schok: de Gestapo is bezig, gevangenen stromen vol, de beulen vinden nieuwe en verfijnde martelwerktuigen uit. De mensen zijn verbaasd, zij worden verontwaardigd. Zij zeggen: "Vreemde zaak! Maar kop op – het is nazisme, het gaat voorbij!" En ze wachten en hopen en ze verbergen de waarheid voor zichzelf, dat het barbarij is, maar de opperste barbarij, de kroon op de barbarij die alle dagelijkse barbaarsheden in zich verenigt; dat het nazisme is, ja, maar dat voordat zij er de slachtoffers van werden, zij er de handlangers van waren; dat zij dit nazisme toleereerden voordat het tegen hen werd gebruikt, dat zij het vergiffenis schonken, of er de ogen voor sloten, of het legitimeerden, omdat het tot dan toe alleen tegen niet-Europese volken werd gebruikt; dat zij het nazisme hebben gecultiveerd, dat zij er verantwoordelijk

voor zijn en dat voordat het de rode zeeën van de gehele westerse, christelijke beschaving overspoelde, het uit al haar poriën sijpelde. Ja, het zou de moeite waard zijn om een gedetailleerde studie te maken van de stappen van Hitler en het Hitlerisme en om zo aan de zo beschaafde, zo humanistische, zo christelijke twintigste-eeuwse Europese burger te laten zien dat hij, zonder dat hij zich dat bewust is, een Hitler in zich heeft, dat Hitler binnen in hem zit, dat Hitler zijn demon is, dat als hij hem vervloekt hij inconsistent is en dat, ten diepste, wat hij Hitler niet vergeven kan, niet de misdaad op zich is, niet de misdaad tegen de mensheid, het gaat hem niet om de verlaging van de mens als zodanig, het gaat om de misdaad tegen de blanke, de verlaging van de blanke en om het feit dat Hitler kolonialistische methodes, die tot dan toe uitsluitend werden gebruikt tegen de Arabieren van Algerije, tegen de koelies van India, en tegen de zwarten van Afrika toepaste op Europa.⁴⁴ (cursief in het origineel)

De intense woede die uit deze woorden spreekt is zeker niet uitzonderlijk; zij is terug te vinden in de uitingen van talloze niet-westerse intellectuelen die nu eindelijk *hun* versie van het kolonialisme konden geven. Kolonisatie was in het Westen vaak *ook* als een beschavingsoffensief voorgesteld. Zo noemde Winston Churchill (1874-1965) – hij moge hier model staan voor de westerse apologet van het kolonialisme – in 1898 als jong verslaggever de eerste volautomatische watergekoelde machinegeweren, de *maxim guns*, die in de slag bij Omdurman door de Britten tegen de met zwaarden en speren gewapende Soedanezen werden ingezet, enthousiast “de wapens van de beschaving”.⁴⁵ Voor de Soedanezen in kwestie echter bleek, evenals voor veel andere niet-westerlingen, dit beschavingsoffensief soms nauwelijks van praktijken te onderscheiden die, wanneer zij binnen Europa zelf op Europeanen werden toegepast, door westerse filosofen als manifestaties van het ultieme kwaad werden beschreven.

Vanuit ons interpretatiekader laat het westerse kolonialisme zich *ook* beschrijven als een combinatie van de beide bewegingen (proselitisme en secularisering) waarmee de externe dynamiek van het monotheïsme zich voltrekt. (Om misverstanden te voorkomen: daarmee is *niet* gezegd dat gewelddadige onderwerping van andere volken een specialisme is van monotheïstische culturen. De stelling is dat het *wes-*

terse kolonialisme zich *onder andere* laat beschrijven in termen van de externe dynamiek van het monotheïsme. Hierbij gaat het niet slechts om gewelddadige onderwerping, doch *ook* om de verspreiding van religieuze opvattingen, of in gesecculariseerde vorm: van beschaving.)

Wij zagen dat vanaf de achttiende eeuw de tegenstelling christenheiden plaats maakte voor de tegenstelling tussen wetend en onwetend en dat de betekenis van het laatste begrippenpaar veranderde van ‘onwetend van het christendom’ tot ‘onwetend van datgene wat de natuurwetenschap ons leert’. De tegenstelling tussen wetend en onwetend kreeg in de negentiende eeuw een andere naam (beschaafd *versus* primitief), maar deze nieuwe namen verwezen naar dezelfde tegenstelling tussen Zelf en Ander, waarnaar ook de eerdere begrippenparen (wetend *versus* onwetend en christen *versus* heiden) verwezen. Churchills ‘wapens van de beschaving’ waren de moderne versies van het buskruit waarover Fernandez de Oviedo (1526), sprak toen hij over de uitmoording van de Zuid-Amerikaanse Indianen opmerkte: “Satan is nu van de eilanden verdreven (...) zijn invloed is verdwenen nu de meeste Indianen dood zijn. (...) Wie kan ontkennen dat het gebruik van buskruit tegen de heidenen het branden van wierook is ter ere van God?” En Churchills apologie voor het *gebruik* van die wapens in het kader van een beschavingsoffensief is een moderne versie van het argument waarmee Bernard van Clairvaux in de elfde eeuw de kruistochten verdedigde: het doden van een ongelovige (in moderne versie wordt het woord ‘ongelovige’ vervangen door het woord ‘onwetende’ of ‘primitief’) is geen *homicide* maar *malicide*, vernietiging van het kwaad (in moderne versie: uitroeiing van hen die de opmars van de beschaving in de weg staan) (Hoofdstuk 3, § 2.3).

Aimé Césaire is slechts één van de intellectuelen uit de voormalige buitengewesten van de westerse imperia die begonnen waren de balans op te maken van de nieuw ontstane politieke verhoudingen. De westerse wetenschappen van de mens – met name de culturele antropologie – werden door hen aan de kaak gesteld als handlangers van het westers kolonialisme, waarvoor zij mede verantwoordelijk werden gesteld (en waarvan alleen de negatieve gevolgen werden benadrukt).⁴⁶ Wat deze militanten te zeggen hadden, drukte westerse intellectuelen met hun neus op bepaalde feiten van de koloniale peri-

ode, die in het Westen vaak achter de rechtvaardigingsretoriek van het proselitisme verborgen waren gebleven.

Binnen de culturele antropologie kwamen deze geluiden aan als mokerslagen, waartegen men zich nauwelijks wist te verweren. Tijdens de hoogtijdagen van het kolonialisme, zo gaven antropologen toe, had er inderdaad vaak een zeer nauwe band tussen antropologen en koloniaal bestuur bestaan. Men hoefde bijvoorbeeld maar te denken aan de wijze waarop Radcliffe-Brown – één van de grondleggers van de Britse *social anthropology* – probeerde aan te tonen dat zijn wetenschap bruikbare informatie kon leveren aan al diegenen die betrokken waren bij het bestuur en het beschaven van de volkeren in de Britse koloniën.

De studie van de opvattingen en gewoonten van de inlandse bevolkingen, met het doel (...) om daarvan de betekenis, de functie te ontdekken (...) kan een grote steun zijn voor de missionaris of de bestuursambtenaar (...). Laten wij ons het geval voorstellen van de missionaris of de magistraat die zich afvraagt wat het gevolg zal zijn van een poging om het *uku-lobola* gebruik af te schaffen of tegen te gaan.ⁱ Hij zou de proef op de som kunnen nemen, maar in dat geval riskeert hij gevolgen die hij niet heeft voorzien, zodat zijn experiment meer kwaad dan goed doet. (...) De sociale antropologie, hoewel zij geen complete theorie over *lobola* kan bieden, kan hem veel vertellen dat voor hem belangrijk is en kan hem de richting wijzen waarin hij door verder onderzoek te doen meer kan ontdekken. Dat is maar één voorbeeld dat ik zou kunnen uitkiezen. (...) Het is niet de taak van de sociaal antropoloog om zelf oplossingen voor deze praktische problemen aan te dragen en het zou, denk ik, zeer onverstandig zijn van hem om dit te proberen. De wetenschapsbeoefenaar moet zichzelf zo ver mogelijk houden van de vraag naar de praktische toepassing van zijn resultaten en met name in een probleemgebied dat het onderwerp is van verhitte en vaak bevooroordeelde discussies. Zijn taak is om het leven en de gewoontes te bestuderen van de inboorlingen en daarvoor een verklaring te geven in termen van algemene wetmatigheden. Het zijn de missionaris, de onderwijzer, de bestuurder en de magistraat die de kennis die

i *Uku-lobola* is het gebruik waarbij de bruidegom vee aanbiedt aan de vader van de bruid omdat deze haar diensten verliest.

op deze wijze is vergaard, moeten toepassen op de praktische problemen waarmee wij op dit moment worden geconfronteerd.⁴⁷

Deze relatie tussen antropologie en koloniaal bestuur bleek in het dekolonisatietijdperk in een aantal opzichten te worden voortgezet in een relatie tussen antropologie en neo-kolonialisme.ⁱ Het effect was dat deze meest algemene menswetenschap in de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw aan een diepgaand zelfonderzoek begon en daardoor, in de woorden van Clifford Geertz, in een ‘epistemische hypochondrie’ verviel. De door Malinowski met gezag beklede figuur van de veldwerker, die terugkwam uit ‘zijn’ samenleving en daar vervolgens met autoriteit over kon spreken, joeg de antropologische gemeenschap nu het schaamrood naar de kaken.⁴⁸ Dat is wellicht begrijpelijk, maar het is onduidelijk waarom de politieke en morele kritiek op de koloniale context waarin de traditionele antropologiebeoefening plaatsvond binnen deze discipline tot epistemische hypochondrie moest leiden. Waar kwam deze zwaarmoedigheid op neer? Om Geertz letterlijk te citeren: het ging om de onbeantwoorbare vraag “hoe men kan weten dat iets wat men over andere levensvormen zegt inderdaad zo is”.⁴⁹ Met andere woorden: het probleem was dat wij nooit zeker kunnen weten of wij een *ware* interpretatie van een andere samenleving hebben gegeven. Maar deze vaststelling kan na Karl Popper (1902-1994) toch niet meer echt verbazen? Alle kennis, beargumenteerde Popper, is voorlopige kennis. Wetenschappelijke theorieën zijn niet ‘waar’; ze zijn plausibel zolang ze onze serieuze pogingen tot weerlegging weerstaan, en ze worden steeds plausibeler naarmate ze dat langer doen. Worden ze weerlegd dan verdwijnen ze (uiteindelijk) weer. Bij deze Popperiaanse opvatting zijn allerlei wetenschapsfilosofische en kennissociologische kanttekeningen te plaatsen,

i Zo werd in 1965 bijvoorbeeld onthuld dat cultureel-antropologen hun medewerking verleenden aan *Project Camelot*, een door het Amerikaanse leger gesponsord onderzoeksproject dat gericht was op het meten en voorspellen van revolutionaire tendensen in onderontwikkelde gebieden van de wereld. En in 1970 werd op de *Asian Studies Meeting* onthuld dat etnografisch onderzoek in noordelijk Thailand door de Amerikaanse overheid werd gebruikt in de strijd tegen groepen die ‘verdacht werden’ van communistische sympathieën.

maar dat laat de vaststelling onverlet dat wij nimmer met zekerheid kunnen zeggen dat wij een ware exegese (interpretatie of verklaring) van een verschijnsel, proces of gebeurtenis hebben gegeven. Binnen de natuurwetenschappen heeft deze conclusie over het algemeen niet geleid tot ernstige vormen van epistemische zwaarmoedigheid. Waarom gebeurde dat binnen de antropologie wel?

3.2 Een ingebeelde ziekte

Men zou kunnen tegenwerpen dat hier appels met peren worden vergeleken, omdat een antropologische interpretatie iets anders is dan een wetenschappelijke theorie (al zou een deel van de antropologen het daar niet mee eens zijn). Maar die tegenwerping mist het punt waar het hier om gaat. Het draait in beide gevallen immers om dezelfde vraag: Is onze exegese van datgene wat wordt ‘uitgedrukt’ in X juist? (Waarbij X kan staan voor een verschijnsel, proces of gebeurtenis uit het Boek der Natuur, uit de Geschiedenis, uit de samenleving van de Ander, *etc.*) In de natuurwetenschappen wordt het antwoord “Gegeven de huidige stand van onze kennis is de voorgestelde verklaring de meest waarschijnlijke” als voldoende beschouwd. Waarom kan een soortgelijk antwoord de antropoloog dan niet redden van zijn epistemische hypochondrie? Om die vraag te kunnen beantwoorden, moeten wij eerst het probleem nauwkeuriger in kaart brengen.

Kern van het probleem is dat in de antropologie de politieke en morele kritiek op de context waarin kennis van andere samenlevingen werd vergaard, vermengd werd met methodologische kritiek op de gangbare etnografische representatie.⁵⁰ Evenals in de eerdere grondslagendiscussies die binnen de menswetenschappen werden gevoerd, vond ook hier de discussie over het onderzoeksobject (de Ander) op het verkeerde (*methodologische*) niveau plaats. Men veronderstelde de aard van het onderzoeksobject immers bekend, op grond van de monothéïstische Universaliteitsclaim en de christelijke *topos* van de mens als beelddrager Gods. Daardoor kwam een fundamentele vraag niet aan de orde: Is de conceptualisering van dit onderzoeksobject zoals wij dat aantreffen in westerse beschrijvingen wellicht een voortbrengsel van de externe dynamiek van het christendom?

Evenals het geval was in de eerdere grondslagendiscussie binnen de

menswetenschappen liep de politieke en morele kritiek echter niet uit op een analyse van de externe dynamiek van het christendom, maar op een *methodologische* kritiek, die in dit geval verzaaid werd met allerlei christelijke motieven van schuld en boetedoening. Sterker: de verwachting bestond dat er een *methodologische* oplossing kon worden gevonden voor morele en politieke problemen.⁵¹ Zo trokken de cultureel-antropologen George Marcus en Michael Fischer in hun bespreking van Edward Saïds sterk de aandacht trekkende *Orientalism* (1978) bijvoorbeeld de conclusie dat Saïd in dit boek,

(...) suggereert dat de wereld die beschreven wordt vaak sterk verschilt van de wereld zoals die wordt voorgesteld in de geschriften van disciplines zoals de antropologie, die het tot hun taak rekenen om op gezaghebbende wijze sociale en culturele samenlevingsvormen te presenteren die verschillen van die uit het westen. Voor hen die werkzaam zijn in deze disciplines blijft het een dringende taak *om hun traditionele wijze van beschrijven te doordenken en ermee te experimenteren*, als reactie op de diepinsnijdende kritiek van Saïd (cursivering toegevoegd).⁵²

En antropologe Marilyn Strathern merkte naar aanleiding van het werk van James Clifford op dat deze auteur,

(...) de figuur ontmaskert van de veldwerker, die degene was die het anders-zijn van culturen registreert. Clifford ondergraaft de autoriteit die antropologen pretendeerden aan hun geschriften te geven: de veldwerker die terugkwam uit een andere samenleving sprak namens die samenleving *op een wijze die nu verwerpelijk lijkt* (cursivering toegevoegd).⁵³

Deze passages kunnen model staan voor een lawine aan soortgelijke geluiden,⁵⁴ die uiteindelijk neerkomen op een eenvoudig argument dat samengevat kan worden in de vorm van vier proposities:

1. Antropologen pretenderen in staat te zijn een gezaghebbende representatie te bieden van de samenleving die zij hebben bestudeerd.
2. De ‘werkelijke’ samenleving van de Ander verschilt van de samenleving zoals die door de antropologen wordt weergegeven.
3. Een andere wijze van schrijven moet de kloof tussen beide overbruggen.
4. Dit is niet slechts een epistemologisch probleem, doch ook een mo-

reel probleem. De kloof tussen de antropologische weergave en ‘de werkelijke samenleving van de Ander’ is een symptoom van het onrecht dat de Ander is aangedaan.

In dit argument lopen verschillende problemen door elkaar heen. Laten wij die voor de duidelijkheid op een rij zetten.

- Een *epistemologisch* en *methodologisch* probleem hoe wij culturele verschillen tussen mensen kunnen herkennen, beschrijven en interpreteren of verklaren.
- Een *politiek* probleem, veroorzaakt door het besef dat de ontwikkelingen van de wetenschappen in het algemeen en van de culturele antropologie in het bijzonder altijd verbonden zijn geweest met kolonialisme en imperialisme (in onze terminologie: met de externe dynamiek van het christendom).⁵⁵ Het besef van deze geschiedenis deed de vraag ontstaan of het beschrijven van niet-westerse samenlevingen door gebruik te maken van het conceptuele kader dat het stempel draagt van dit verleden neerkomt op ‘conceptueel neo-imperialisme’?
- Een *moreel* probleem, dat werd geïnspireerd door het besef dat, evenals het moreel verkeerd was om in het verleden volken te onderwerpen met militaire, politieke en religieuze middelen, het evenzeer moreel verkeerd is om ze in het heden te onderwerpen met conceptuele ‘artillerie’ (of met economische middelen).⁵⁶

Wanneer we het argument op deze wijze overzien, begint het vermoeden te rijzen dat de door Geertz geconstateerde epistemische hypochondrie een ingebeeld ziekte is, die wordt veroorzaakt door het door elkaar halen van een aantal problemen, en de verwachting dat deze gordiaanse knoop met methodologische middelen kan worden doorgehakt. Een toelichting.

3.3 Vertillen aan vertalen

In de bovengeciteerde kritieken op de gangbare antropologische beschrijvingen werd als kern van het methodologische probleem de *autoriteit* aangewezen van de traditionele etnografische representatie, die berust op de claim van wetenschappelijkheid. De analyse van de context waarbinnen antropologische beschrijvingen tot stand kwamen, richtte zich daarbij niet op analyse van de beperkingen die de externe

dynamiek van het christendom aan die beschrijvingen oplegt, maar op politieke beperkingen (neo-kolonialisme; oriëntalisme) of morele tekortkomingen (“Wij hebben de Ander, onze Naaste, tekort gedaan.”) Daardoor bleef ook de kritiek op de wetenschappelijke status van de antropologische beschrijvingen in de lucht hangen. Die kritiek richtte zich niet op het feit dat de antropologie gevangen zit binnen de beperkingen van genoemde externe dynamiek, maar op de asymmetrische wijze waarop deze beschrijvingen tot stand zijn gekomen. Daardoor werd de oplossing van het probleem gezocht in een andere, ‘dialogische’ of ‘polyfone’ wijze van het tot stand brengen van antropologische teksten.⁵⁷ In deze teksten zou duidelijk naar voren moeten komen dat zij het resultaat zijn van “een constructieve onderhandeling waarin ten minste twee, en meestal meer, bewust politiek significante subjecten betrokken zijn.”⁵⁸ Dergelijke ‘oplossingen’ laten echter het werkelijke probleem bestaan. Sterker uitgedrukt: zij maken het werkelijke probleem *onzichtbaar*.

Hoe methodisch verschillende auteurs van Dilthey, Windelband, Rickert (1863–1936), Weber en Mannheim (1893–1947) tot Ricoeur (1913–2005), Gadamer, Geertz, Rorty, en de hier aangehaalde antropologen ook te werk gingen, zij allen vatten met Dilthey de historisch-maatschappelijke wereld op als – in de woorden van Geertz – “een geheel van teksten”, dat de menswetenschapper “over de schouder van de betrokkenen meeleeft”.⁵⁹ⁱ Dat maakt het probleem hoe de Ander te kennen in essentie tot een *vertaalprobleem*. Dit vertaalprobleem is, hoewel het doorgaans groter wordt evenredig aan de geografische afstand tussen samenlevingen, uiteindelijk een ‘technisch’ probleem dat met de nodige inspanning kan worden opgelost. Zo houden veel Indologen zich bezig met het min of meer vrij vertalen van hindoebegrippen, zoals *dharma*, *karma*, *nirwana*, die geen equivalenten hebben in Europese talen.⁶⁰ Daarbij, zegt de uit Sri Lanka afkomstige antropoloog Stanley Tambiah, laten zij zich leiden door de volgende strategie:

i Geertz (1973: 10): “Etnografie bedrijven is zoets als trachten een manuscript te lezen”.

Neem het bijbelse concept ‘God’ en het Sanskriet concept ‘deva’. Zet deze tegenover elkaar en werk door middel van contrasterende beschrijvingen hun karakteristieken uit en maak van daaruit duidelijk hoe een christelijke God in een monotheïstische religie zijn plaats vindt in een opvatting van religie die zo verschilt van de polytheïstische hindoe-opvatting.⁶¹

Een dergelijke strategie, zegt Tambiah, is ook nodig wanneer wij begrippen uit vroegere periodes moeten duidelijk maken aan hedendaagse lezers. Het begrip ‘atoom’ gebruiken wij nog steeds, maar het betekent in de twintigste eeuw iets anders dan in de tijd van Demokritos (460–370 BCE), die het begrip in de Griekse natuurfilosofie introduceerde. Dit alles is in principe begrijpelijk te maken, hoeveel deskundigheid daar soms ook voor nodig is, en hoezeer de deskundigen met elkaar van mening kunnen verschillen over de details.

De onder cultureel-antropologen gangbare opvatting die Tambiah hier verwoordt, berust op een impliciete vooronderstelling, die haar uiterst dubieus maakt. Laten we om dat helder voor ogen te krijgen eens kijken naar wat filosoof Hilary Putnam, op wie Tambiah zich beroept, schrijft over vertalen. Putnam maakt een onderscheid tussen *concept* en *conceptie*, dat hij als volgt uitlegtⁱ:

(Wanneer) we een woord vertalen als, bijvoorbeeld, ‘temperatuur’ dan kunnen we referentie en betekenis daarvan gelijkstellen met die van ons eigen woord ‘temperatuur’ (...). (...) In die zin stellen wij het ‘concept’ in kwestie gelijk met ons eigen ‘concept’ van temperatuur. Dat is niet strijdig met het feit dat zeventiende-eeuwse wetenschappers misschien wel een andere *conceptie*, dat wil zeggen andere opvattingen, hadden over de aard van temperatuur dan wij (cursivering in origineel).⁶²

- i Het realismedebat waarin Putnam zijn argument ontwikkelde, laten wij graag over aan de specialisten; het is voor ons onderwerp niet relevant. Hier gaat het om de vooronderstelling achter Putnams argument, een vooronderstelling die wij voortdurend tegenkomen achter westerse beschrijvingen en die gewoonlijk impliciet blijft, maar die door Putnam expliciet wordt weergegeven.

Deze redenering vervolgend geeft Putnam het voorbeeld van iemand die ons meedeelt dat het Duitse woord 'Rad' kan worden vertaald door het Engelse 'wheel'.

Als hij ons zegt dat deze vertaling niet perfect is, dan verwachten we van hem dat hij aangeeft hoe die kan worden verbeterd, aangevuld met een commentaar of iets dergelijks. Maar als hij vervolgens zegt dat 'Rad' kan worden vertaald als 'wheel', maar dat het woord niet verwijst naar wielen, of naar enig ander object dat in ons conceptuele systeem bekend is, wat moeten we daar dan mee? Zeggen dat een woord A kan worden vertaald als 'wheel', of wat dan ook, is zeggen dat, in de mate dat die vertaling betrouwbaar is, woord A *verwijst* naar wielen (*cursivering in origineel*).⁶³

Akkoord. Maar wat als het nu eens niet zo is dat de andere samenleving een andere *conceptie* heeft van 'wiel', maar dat wielen er volledig onbekend zijn? Vaststellen dat het Duitse 'Rad' in het Engels kan worden vertaald als 'wheel' is niet zo'n probleem, omdat wielen zowel in Duitsland als in Groot-Brittanië bekend zijn. Maar hoe zou 'wiel' in het Quechua moeten worden vertaald? De Inca-samenleving kende het wiel immers niet. Nu zal in dit geval de vaststelling dat de Inca's het wiel niet kenden voldoende zijn om niet te zoeken naar het Quechua equivalent voor 'wiel'. De monotheïstische Universaliteitsclaim maakt een dergelijke vaststelling in een aantal gevallen echter onmogelijk. Dit zou fataal voor de wetenschappen van de mens kunnen zijn indien het gaat om verschijnselen en concepten waarvan in de menswetenschappen wordt verondersteld dat ze universeel zijn, en die in de conceptuele fundering van die wetenschappen een centrale plaats innemen. Een paar verontrustende voorbeelden.

3.4 Verontrustende voorbeelden

In zijn paper 'Against Relativism' (1988) merkt filosoof en sinoloog Henry Rosemont Jr. op dat naarmate we verder afraken van het moderne Engels en verwante westerse talen, we ook des te verder afraken van lexicale items die nauw corresponderen met het concept 'moreel'.⁶⁴

Alle talen hebben natuurlijk termen voor het goed- of afkeuren van menselijk handelen; maar een groot aantal talen op de wereld heeft geen woorden die uitsluitend verwijzen naar handelingen die omschreven worden door het paar ‘moreel – immoreel,’ tegenover amoreel. (...) Misschien lijkt het alsof hier een groot punt wordt gemaakt van iets onbelangrijks: waarom niet simpelweg in de betreffende taal een term proberen te vinden die onze term ‘moreel’ het dichtst benadert (...)? Dat is precies wat de meeste antropologen (...) hebben gedaan. Maar neem nu als specifiek voorbeeld het klassieke Chinees waarin de vroege Confucianisten schreven. Die taal bevat niet alleen geen lexicaal item voor ‘moreel,’ het heeft ook geen termen die corresponderen met ‘vrijheid,’ ‘autonomie,’ ‘individu,’ ‘nut,’ ‘rationaliteit,’ ‘objectief,’ ‘subjectief,’ ‘keuze,’ ‘dilemma,’ ‘rechten,’ en waarschijnlijk het vervelendst voor een moralist, het klassieke Chinees heeft geen lexicaal item dat correspondeert met ‘behoren’ – zowel in de zin van verstandig-om-te-doen (*prudential*) als van verplichting. En we kunnen verwachten dat de grote meerderheid van andere menselijke talen die geen lexicaal equivalent hebben voor ‘moreel’ ook geen equivalenten hebben voor de meeste van deze andere termen; wat nauwelijks toeval kan zijn.⁶⁵

De historicus Anthony Pagden heeft in *The Fall of Natural Man* (1982) een gelijkaardig voorbeeld gegeven met betrekking tot de talen van de Zuid-Amerikaanse Indianen. Deze talen bezorgden de zestiende-eeuwse missionarissen en vertalers grote problemen, zo legt hij uit, vanwege:

het ontbreken (...) van termen voor fundamentele abstracties en de onmogelijkheid om zulke *schijnbaar universele noties* uit te drukken als (...) tijd, duur, ruimte, wezen, substantie, materie, lichaam (...) deugd, rechtvaardigheid, discours, ondankbaarheid (...). En niet alleen hadden Indiaanse talen geen termen voor abstracties zoals deze, belangrijker voor de missionarissen was dat zij andere fundamentele concepten niet kenden of leken te kennen: ‘God,’ bijvoorbeeld en ‘religie’ (cursive-ring toegevoegd).⁶⁶ⁱ

- i Het ontbreken van deze en andere concepten maakte het buitengewoon moeilijk om de subtiliteiten van de christelijke theologie te vertalen in de verschillende Indiaanse talen. Vooral grote problemen gaf het begrip ‘drieëenheid’, gefundeerd als het is op een paradox, een concept dat volledig in Indiaanse talen ontbreekt. De be-

Nog verontrustender voor de menswetenschappen is Pagdens constatering dat het onmogelijk was de Zuid-Amerikaanse Indianen duidelijk te maken waarover je het hebt als je over ‘de mens’ spreekt.ⁱ “Voor hen bestaan alleen de naam van hun stam en dan een andere term, of termen waarmee iedereen wordt aangeduid die niet tot de stam behoort.”⁶⁷ Wij brengen het volgende citaat in herinnering:

Toen de Franciscaan Alonso de Molina (ca. 1510 – 1580) zijn Spaans-Nahuatl woordenboek samenstelde kon hij geen voorbeelden in het Nahuatl vinden voor termen waarmee groepen mensen worden aangeduid; alleen *tlaatl* dat (grof vertaald) ‘hoofdman’ of ‘heer’ betekent en *maceualli*, de term waarmee iedereen wordt aangeduid die op het land werkt. Voor de rest kon hij alleen woorden ontdekken die bepaalde types mensen aanduiden – heilige mannen, genadeloze mannen, mannen met ervaring in de oorlog, mensen met grote neuzen of brede kaken, mensen met zes vingers of zes tenen. Maar geen woord om het begrip *mens* te vertalen.⁶⁸ (zie p. 285)

Om de indruk te vermijden dat het hier een probleem betreft uit lang vervlogen tijden en ‘primitieve samenlevingen’, een wat recenter voorbeeld uit de studie van Karel van Wolferen over Japan (1989):

In het Westen wordt ‘werkelijkheid’ niet vaak opgevat als iets wat naar je hand kan worden gezet of vatbaar is voor onderhandeling. Het wordt niet gezien als afhankelijk van arbitraire opvattingen over hoe de zaken *moeten* zijn. Westerse filosofie – evengoed als het westerse ge-

grippen ‘Vader’ en ‘Zoon’ konden aan de Indianen nog wel worden uitgelegd, maar de *Dritte im Bunde*, de Heilige Geest, bleek onvertaalbaar en kon op geen enkele manier begrijpelijk worden gemaakt. De Jezuiet Mañuel de Nóbrega (1517–1570) kwam op het idee om ‘Heilige Geest’ te vertalen door het Tupi woord voor ‘donder’ (*tupá*), maar dat werkte ook niet. Toen André Thevet (1516–1590) de Tupinamba een paar jaar later bezocht, vertelden de Indianen hem dat *Tupá* de god was van de christenen die alleen goede dingen deed voor de christenen maar niet voor hen. *Tupá*, zo verklaarden zij, had geen macht over de elementen zoals hun eigen goden en daarom vereerden zij hem niet, *en aucun façon* (Pagden 1982: 182).

i In Hoofdstuk 4, § 4.7 hebben wij Roger Ames’ stelling aangehaald dat er in het klassieke Chinees waarin de daoïsten schreven geen concept ‘universum’ bestond, een concept dat volgens ‘Jamake Highwater’ eveneens ontbreekt bij de Noord-Amerikaanse Indianen.

zond verstand – zegt dat het algemeen menselijke vermogen tot zelfbedrog moet worden tegengegaan door constant op je hoede te zijn voor illusies en waandenkbeelden. Als er één gebod is dat door de westerse intellectuele geschiedenis heeft geklonken sinds de Oude Grieken is het dit: “Gij zult geen tegenspraken in uw denken dulden”. Dit gebod is fundamenteel voor de logica, wiskunde en wetenschap (cursivering in origineel).⁶⁹

In Japan daarentegen observeert Van Wolferen “de vrijwel volledige afwezigheid van elk besef dat er waarheden, regels, principes of morele voorschriften bestaan die altijd gelden, ongeacht de omstandigheden”.⁷⁰ Daarom hebben concepten van universele waarheid of onveranderlijke religieuze dogma’s die de aardse realiteit transcenderen nooit wortel geschoten in Japan. Het begrijpen van de ander is in een Japanse context een ander woord voor het *accepteren* van zijn mening. “Werkelijk ‘begrip’ van mensen of dingen houdt in: ze accepteren zoals ze zijn, zo lang je niet sterk genoeg bent om ze te veranderen. Indien je over kracht beschikt, zal de andere partij ‘begrip’ tonen door een zekere mate van aanpassing aan jouw wensen”.⁷¹ Het Japanse *wakatte kudasai* betekent zoiets als ‘begrijp alstublieft’ in de zin van ‘begrijp alstublieft mijn wensen, gegeven deze context.’⁷²

3.4.1 Waarom *verontrustend*?

Waarom zijn deze voorbeelden *verontrustend*? Als Rosemont, Pagden, Van Wolferen – en met hen de vele anderen die wij in de voorgaande hoofdstukken zijn tegengekomen – gelijk hebben, dan lijkt de conclusie onvermijdelijk dat een groot aantal concepten die wij in het Westen voor *universeel* houden in (sommige?) andere delen van de wereld niet bestaan. Nu wil het ontbreken van *concepten* nog niet zeggen dat bepaalde *verschijnselen* niet bestaan. In Hoofdstuk 6, § 2.2 haalden wij John Lockes uitspraak aan dat het ontbreken van geloof in God – dus ook van het concept ‘God’ – bij sommige volken nog niet bewijst dat God niet bestaat, evenmin als het ontbreken van het begrip ‘magneet’ bij vele volken niet bewijst dat er geen magnetisme bestaat. Ook *voor* Newton bestond er zwaartekracht, en niet alleen in het Westen. Maar, zegt Daniel Dennett, wat voor magnetisme en

zwaartekracht geldt, geldt niet voor bijvoorbeeld honkbal of geld. Zonder *concept* ‘geld’ is het niet mogelijk geld te hebben, zonder *concept* ‘honkbal’ bestaat honkbal niet. Datzelfde, zegt Dennett geldt voor moraal.¹

Goed en kwaad zijn onderdelen van moraal, een specifiek verschijnsel dat niet vooraf *kan* gaan aan een bepaalde verzameling concepten, waartoe ook de concepten van goed en kwaad behoren. Het verschijnsel wordt gedeeltelijk *geschapen* wanneer er bepaalde concepten ten tonele verschijnen. Het is niet zo dat dieren niet hebben opgemerkt dat zij goede en slechte dingen doen. Zij hebben het concept niet en dus is er niets in wat zij doen goed of kwaad. Pas binnen een bepaalde conceptuele context (*conceptual environment*) kan er sprake zijn van goed en kwaad en van het verschijnsel moraal.⁷³

De besproken voorbeelden zijn *verontrustend* indien:

1. de erin genoemde concepten van het ‘geld-type’ zijn en niet van het ‘zwaartekracht-type’; dat wil zeggen dat zij binnen een bepaalde cognitieve habitat *geschapen* worden en buiten die cognitieve habitat niet bestaan;
2. zij door de monotheïstische Universaliteitsclaim bij het verkeerde type (‘zwaartekracht’) worden ondergebracht;
3. deze concepten een cruciale rol spelen in de conceptuele fundering van de menswetenschappen.

Het is voor de menswetenschap van fundamenteel belang om vast te stellen of bepaalde concepten tot het ‘geld-type’ of tot het ‘zwaartekracht-type’ behoren. De stelling die wij verdedigen luidt dat het op dit moment *onmogelijk* is om een dergelijke vaststelling met een voldoende mate van plausibiliteit te doen, omdat aan een *conditio sine qua non* niet wordt voldaan: het beschikbaar zijn van een hoeveelheid beschrijvingen door leden van verschillende culturen *tegen de achtergrond van hun eigen cognitieve habitat*. Daarom hebben wij in Hoofdstuk 1, § 2.7.3 beweerd dat het ontwerpen van een wetenschap van de mens geen exclusief westerse onderneming kan zijn: een dergelijke mono-

i Zie ook Sleutels 2006 voor een uitgebreide beargumentering van dit punt.

culturele onderneming levert een onvoldoende empirische basis om te kunnen bepalen of het zinvol is om te doen wat Tambiah (die hier model staat voor de wetenschap die zich bezig houdt met de Ander) adviseert – “Neem het bijbelse concept ‘God’ en het Sanskriet concept ‘deva’” – omdat je er dan op voorhand van uit moet gaan dat de concepten ‘God’ en ‘deva’ beide naar ‘objecten’ verwijzen die genoeg overeenkomsten vertonen om deze strategie zinvol te maken. Bij dit voorbeeld is er voldoende reden voor twijfel dat dit het geval is. Klostermaier zegt over ‘deva’ dat de term alles kan aanduiden wat volgens hindoes ‘een bovennatuurlijke oorsprong’ heeft: emoties, melodieën, boeken, metrum, de functies van de verschillende lichaamsdelen, symbolen, lettergrepen, *etc.*⁷⁴ Het lijkt niet waarschijnlijk dat een dergelijk concept naar een ‘object’ verwijst dat zinvol kan worden vergeleken met de monotheïstische ‘God’. Tambiah zelf aarzelt hier ook, waar hij zegt dat,

... de christelijke ‘God’ en de Hindu ‘deva’ *niet* (sic!) hetzelfde concept benoemen, maar toch met elkaar gecontrasteerd kunnen worden om hun specifieke eigenschappen duidelijk te maken omdat zij bepaalde kenmerken met elkaar gemeen hebben, *of in elk geval is dat wat wij veronderstellen* (cursivering toegevoegd).⁷⁵

Vanwaar die vooronderstelling? Waarom niet constateren dat bepaalde concepten en hun ‘objecten’ die geschapen worden binnen de christelijke cognitieve habitat in de Indiase cognitieve habitat afwezig zijn; dat deze samenlevingen in dit opzicht *anders* en wellicht voor elkaar onbegrijpelijk zijn? In volledige vorm luidt Tambiahs vooronderstelling dat wij het gedrag van de Ander als minimaal redelijk kunnen begrijpen, omdat wij allen drager zijn van eigenschappen die ons tot *mensen* maken. Vanuit die vooronderstelling roept Putnam ons op om:

- i Door te zeggen dat beide concepten *niet* gelijk zijn, ontkracht Tambiah Putnams argument. Putnam ging er immers van uit dat er sprake was van *eenzelfde* concept. Maar ook wanneer we Putnams onderscheid hier terzijde laten dan blijft onduidelijk waaruit dat gemeenschappelijke tussen ‘God’ en ‘deva’ zou moeten bestaan.

(...) onze voorouders en leden van andere culturen (...) als *personen* te behandelen; dat betekent (...) *aan hen referenten en concepten toe te schrijven die wij met hen delen* hoezeer de concepties die wij hen ook toeschrijven met de onze mogen verschillen. (...) Want de gehele rechtvaardiging van een interpretatieschema (...) is dat het gedrag van anderen minimaal als redelijk wordt voorgesteld *volgens onze maatstaven (by our lights)* (cursivering toegevoegd).⁷⁶

Deze oproep is alleen zinvol wanneer impliciet van de veronderstelling wordt uitgegaan dat wij met de Ander iets gemeenschappelijk hebben dat robuust genoeg is om wederzijds begrip mogelijk te maken. Het is niet onmogelijk dat dit inderdaad het geval is, maar deze claim komt te vroeg. In haar huidige vorm is zij gebaseerd op hypothesen die gebaseerd zijn op de *topoi* van één specifieke cultuur, die op basis van de monotheïstische Universaliteitsclaim voor ‘algemeen geldig’ worden verklaard:

- a. Alle mensen beschikken als beelddrager Gods over dezelfde fundamentele leervermogens, en de configuratie van die vermogens vertoont overal dezelfde structuur. Met andere woorden: alle mensen leren in principe op dezelfde manier.⁷⁷
- b. Mensen zijn primair dragers van opvattingen.
- c. Verschillen in opvattingen moeten worden verklaard vanuit de verschillende omstandigheden waarin mensen leven – waartoe ook de technologische middelen behoren die zij tot hun beschikking hebben – en uit een verschil in achtergrondkennis.
- d. De mens als beelddrager Gods schept culturen, die overal ter wereld zijn opgebouwd uit dezelfde domeinen die voortkomen uit algemeen menselijke behoeften, en die op dezelfde wijze ten opzichte van elkaar kunnen worden afgebakend (religie, ethiek, recht, kunst, economie, *etc.*).
- e. De specifieke vormgeving van die domeinen verschilt, en het is op basis van die vormgeving dat culturen van elkaar kunnen worden onderscheiden (christelijke cultuur, boeddhistische cultuur, ‘primitieve’ culturen, *etc.*).
- f. De samenhang van culturen kan worden begrepen naar analogie van de samenhang van een tekst.

Zo lang deze vooronderstellingen blijven bepalen wat als feiten over de mens mogen gelden, kan er van een *wetenschap* van de mens geen sprake zijn. Op dit moment is er in wat ‘menschwetenschap’ heet sprake van ‘feitenarmoede’: van een gebrek aan beschrijvingen door leden van verschillende culturen van zichzelf en van de Ander. Wij kunnen pas bepalen welke culturele beperkingen doorwerken in antropologische beschrijvingen van de Ander, wanneer wij die beschrijvingen kunnen vergelijken met beschrijvingen door de Ander van zichzelf (en van ons), en met beschrijvingen uit andere culturen van de Ander, van zichzelf en van ons, die elk op hun beurt eveneens onder specifieke culturele beperkingen tot stand zijn gekomen. Het gaat er daarbij *niet* om ‘de Onbegrepen Ander recht te doen’ (het probleem van de Onbegrepen Ander is *meer* een probleem van een geplaagd christelijk geweten dan het probleem van de anderen) of de Ander ‘een stem te geven’ (alsof deze zelf stemloos zou zijn); het gaat om een noodzakelijke voorwaarde waaronder wij een wetenschap van de mens tot stand kunnen brengen. Pas als we over een veelheid van beschrijvingen beschikken uit verschillende culturen – nogmaals: op dit moment is dat nog niet of nauwelijks het geval – zullen we in staat zijn wetenschappelijke hypothesen en theorieën over de mens te formuleren, die in de wetenschappelijke arena de confrontatie moeten aangaan met elkaar en met opgetekende waarnemingen uit velerlei culturen.⁷⁸ Zo lang we nog niet over die beschrijvingen beschikken blijft de ongemakkelijke vraag bestaan wat al die westerse reizigers, missionarissen en geleerden vertaalden toen zij woorden gebruikten als ‘de mens’, ‘de vrije wil’, ‘het moreel autonome individu’, ‘rationaliteit’, ‘God’, ‘geloof’, ‘rechten’, ‘plichten’, ‘universum’, en al die andere termen die verwijzen naar begrippen en daarmee samenhangende ‘objecten’ die in de betreffende samenlevingen – mogelijk – niet bestonden? Zo lang die vraag niet kan worden beantwoord, blijven al onze verhalen, theorieën en hypothesen over ‘de mens’, groot of klein, locale *folk psychology*, die zich – voorbarig – de status aanmeet van menswetenschap.

Hiermee sluiten wij onze analyse af van de implicaties die de werkingssfeer van christelijke *topoi* en van de exegetische cognitieve ha-

bitat hebben gehad voor de wetenschappen die uit het hermeneutische alternatief voortkwamen, voor zover het gaat om wetenschappelijke kennis van de Ander. Dezelfde invloeden staan echter ook een wetenschappelijk begrip van Zelf in de weg. Deze stelling bespreken wij in de volgende sectie.

4. MENSWETENSCHAP NA DE DOLLE MENS

4.1 Keerpunt Nietzsche?

In ongeveer dezelfde periode waarin Dilthey aan een fundering van de geesteswetenschappen werkte, probeerde zijn tijd- en landgenoot Friedrich Nietzsche zich rekenschap te geven van de implicaties voor de christelijke cultuur van ‘de dood van God’. Zijn ‘dolle mens’, die Gods overlijdensbericht als onderdeel van een *Vrolijke Wetenschap* aan een onnozel lachende menigte kwam overbrengen, beseftte al gauw dat hij met zijn boodschap aan het eind van de negentiende eeuw te vroeg kwam. Hij moest tot de conclusie komen dat “(d)it ongeloofelijke gebeuren (...) nog onderweg (is), het maakt een omweg – het is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen.”⁷⁹

Het is de vraag of deze boodschap, ruim honderd jaar na het optreden van de dolle mens, inmiddels *wel* tot de oren der mensen in doorgedrongen. Het is zelfs de vraag of de boodschap *juist* is. Naar verluidt verscheen er tijdens de meirevolte van 1968 ergens op een muur in Parijs de graffiti:

God is dood. (Nietzsche)

Nietzsche is dood. (God)

Beide boodschappen hebben in onze tijd een groot aantal verkondigers gevonden, en over de vraag wie er nu dood is en wie niet (of dat wellicht God en Nietzsche beiden dood zijn) bestaan hardnekkige meningsverschillen. Het is niet onze bedoeling hier een onderzoek te doen naar de gezondheidstoestand van hetzij God, hetzij Nietzsche. Wel willen wij ons afvragen welke implicaties de boodschap van de dolle mens heeft voor het denken over de mens en voor de mens-

wetenschap. Maakt de dood van God ruimte vrij voor een wetenschap van de mens? Omdat wij die vraag zullen beantwoorden aan de hand van enkele passages uit het werk van Nietzsche is een *caveat emptor* op zijn plaats. G. Colli, die samen met M. Montinari de kritische uitgave van Nietzsches werk heeft verzorgd, zegt:

Wie Nietzsche interpreteert door citaten uit zijn werk te plukken, vervalst hem; hij kan hem immers alles in de mond leggen waar hij zelf op uit is, door authentieke uitspraken in een zelf gekozen volgorde te ordenen. In de mijnschacht van deze denker is ieder denkbaar metaal te vinden: Nietzsche heeft van alles *en* het tegendeel van alles gezegd.⁸⁰

Gewaarschuwd door deze eminente Nietzsche-kenner, haasten wij ons te vermelden dat wij Nietzsches mijnschacht doorzocht hebben in het licht van ons eigen theoretisch kader. Dat wil zeggen dat wij Nietzsches ‘dood van God’ hebben geïnterpreteerd als ‘de totale afwezigheid van de werkingssfeer van christelijke *topoi* en van de exegetische configuratie van leren’. (Vanuit dit perspectief bezien hebben mensen wier ontogenese plaatsvond buiten het monotheïstische cultuurtype altijd al geleefd na de dood van God. Of, wellicht beter uitgedrukt, *voor* de geboorte van God.) En het Nietzsche-citaat dat wij als één van de motto’s voor Hoofdstuk 2 hebben gebruikt – “Er bestond *voor* mij helemaal geen psychologie” – hebben wij geïnterpreteerd als “*Voor* mij zat het denken over de mens gevangen binnen de werkingssfeer van de christelijke cognitieve habitat”.

De vraag die onze interpretatie oproept luidt: Markeert het optreden van Nietzsches dulle mens het punt van waaraf die werkingssfeer zijn kracht in zo’n mate begint te verliezen dat een wetenschap van de mens ‘na de dood van God’ – dat wil zeggen *buiten* de werkingssfeer van de christelijke cognitieve habitat – mogelijk wordt? Wij willen deze vraag beantwoorden aan de hand van de volgende deelvragen:

1. Op welke elementen van het christelijke denken over de mens richtte Nietzsches kritiek zich in het bijzonder? (§ 4.2)
2. Heeft zijn kritiseren-met-de-hamer geleid tot vergruizing van de *topos* van de mens als beelddrager Gods, en wijst zijn kritiek de weg naar een menswetenschap na de dood van God? (§ 4.3).
3. Indien dit niet het geval is, onder welke voorwaarden is een we-

tenschap van de mens buiten de werkingssfeer van de christelijke cognitieve habitat *wel* mogelijk? (§ 4.4).

4.2 Een mini-genealogie

Op welke elementen van het christelijke denken over de mens richtte Nietzsches kritiek zich in het bijzonder? Laten wij de beantwoording van die vraag beginnen bij een passage uit *Jenseits von Gut und Böse* (§ 32), waarin Nietzsche een “mini-genealogie van de moraal” schetst.⁸¹

ⁱ Nietzsche maakt hier een onderscheid tussen drie stadia in de ontwikkeling van de moraal:

I *De voor-morele periode*. In deze periode worden handelingen beoordeeld op basis van hun welslagen of mislukken, en van hun gevolgen voor de groep waartoe men behoort. (Je bent een goede jager, een dappere krijger, een wijze koning, een sluwe held, *etc.*)

II *De morele periode*. De herkomst van een handeling bepaalt de waarde ervan. Deze herkomst ligt *in* de mens.

III *De buitenmorele periode*. De beslissende waarde van een handeling ligt in datgene wat niet-intentioneel is (namelijk in de Wil tot Macht).

Nietzsches kritiek op het denken over de mens richt zich op de tweede periode, waartoe wij ons hier dus zullen beperken. Om die kritiek in context te kunnen plaatsen, is het noodzakelijk duidelijkheid te hebben over wat Nietzsche onder ‘de morele periode verstaat’. Dit onderzoeken wij in de volgende subparagraaf.

4.2.1 De morele periode

In de morele periode worden handelingen niet langer beoordeeld op basis van hun welslagen of mislukken of van hun gevolgen voor de groep, maar op basis van hun *herkomst*. Nietzsche waardeert het aanvangsstadium van deze periode positief, doch hij constateert dat de interpretatie van ‘herkomst’ geleidelijk een ontwikkeling doormaakt die hij opvat als een degeneratie.

ⁱ Wij hebben bij de voorbereiding van deze paragraaf dankbaar gebruik gemaakt van André van der Braak, *Hoe men wordt, wat men is: Zelfvervolmaking, zelfoverwinning en zelfvergetelheid bij Nietzsche* (2004) en van Jeroen Bartels, *De geschiedenis van het subject, deel II – Hegel, Nietzsche* (1995).

Oorspronkelijk, zegt Nietzsche, spelen in de interpretatie van ‘herkomst’ aristocratische waarden een belangrijke rol. In dit stadium gaat het bij de bepaling van het morele gehalte van een handeling om de vraag: *Wie* doet wat, waar? (Hier geldt immers het principe *Quod licet Jovi, non licet bovi.*) Langzamerhand echter wint de opvatting terrein dat de herkomst van een handeling niet in de maatschappelijke positie van de persoon moet worden gezocht, doch *in* die persoon. Dit ‘in’ moet aanvankelijk *niet* als een ‘biografisch binnen’ worden opgevat. De spreuk *ken uzelf* heeft in dit stadium nog geen betrekking op het ‘intieme zelf’ waarvan Conrad sprak in *Heart of Darkness* (Hoofdstuk 2, § 3.5.2) Bij Plato staat de harmonisering van de verschillende krachten binnen de ziel centraal, bij Aristoteles het vermogen tot moreel redeneren (*prohairesis*), bij de Stoa gaat het om het vermogen om overeenkomstig de natuurlijke orde te leven. Ook deze internalisering waardeert Nietzsche positief.

Pas wanneer het christendom aan invloed wint, komt volgens Nietzsche een negatieve ontwikkeling op gang, omdat nu de interpretatie van het ‘binnen’ in de greep komt van een “fataal bijgeloof”.

(M)en interpreteerde de oorsprong van een handeling in de meest strikte zin als oorsprong die uit een bedoeling (*Absicht*) voortkomt; men werd eensgezind in het geloof dat de waarde van een handeling in de waarde van haar bedoeling besloten ligt. De bedoeling als de oorsprong en voorgeschiedenis van een handeling: *op grond van dit vooroordeel is hier op aarde tot bijna in de jongste tijd moreel geprezen, gelaakt, geoordeeld en ook gefilosofeerd* (cursivering toegevoegd).⁸²

Bij Augustinus – die hier het voetspoor van Paulus volgt – worden de *motieven* die men voor een handeling heeft tot maatstaf voor de morele beoordeling van die handeling gemaakt. Deze motieven kunnen door God – die immers de duisterste uithoeken van de menselijke geest kent – worden gezien. God kan niet worden bedrogen; eerlijkheid voor God vereist van de mens dus een diepgaand zelfonderzoek. (*Het* voorbeeld daarvan is Augustinus’ *Belijdenissen*, een werk dat het model zou worden van een in de christelijke cognitieve habitat bloeiend autobiografisch genre.)

In dit christelijke zelfonderzoek staat *de wil* centraal, een psychisch

domein dat bij de klassieken als veroorzakend principe onbekend was. (Bij de Stoa betekende ‘wilskracht’: datgene ‘willen’ wat krachtens de natuurlijke orde gebeuren *moet*. Wilskracht hangt hier samen met *amor fati*.) Het psychisch domein van de wil wordt bij Augustinus een strijd-toneel, waarop verschillende ‘willen’ met elkaar om voorrang strijden. Augustinus bemerkt tijdens het proces van zijn bekering tot het christendom dat zijn ‘oude – heidense – wil’ voortdurend in gevecht is met zijn ‘nieuwe – christelijke – wil’. Ook in deze analyse volgt hij Paulus, die in zijn brief aan de Romeinen (7: 15–23) schrijft:

Wat ik doe, doorzie ik niet, want ik doe niet wat ik wil, ik doe juist wat ik haat. (...) Ik wil het goede wel, maar het goede doen kan ik niet. Wat ik verlang te doen, het goede, laat ik na; wat ik wil vermijden, het kwade, dat doe ik. Maar wanneer mijn daden in strijd zijn met mijn wil, ben ik daar niet zelf de oorzaak van, maar de zonde die in mij heerst. Ik ontdek in mij de wetmatigheid dat het kwade zich aan mij opdringt, ook al wil ik het goede doen. Innerlijk stem ik vol vreugde in met de wet van God, maar in alles wat ik doe zie ik die andere wet.

Er vindt in de opvatting van Paulus en Augustinus in het ‘intieme zelf’ een voortdurende strijd plaats tussen verschillende ‘willen’, waar- bij ‘ik’ mij uiteindelijk bewust aan de kant van één van die willen moet scharen. Hoewel ik vrij ben in die keus, en daarom voor die keus verantwoordelijk kan worden gehouden, is ‘mijn ik’ niet sterk genoeg om als die keus eenmaal is gemaakt zelf consequent volgens de eigen beslissing te handelen. Met de in Markus 9 opgevoerde vader van een epileptische jongen moet ‘mijn ik’ daarom aan God om kracht vragen om mijn goede wil stelselmatig tot bron van mijn handelen te maken: “Ik geloof! Kom mijn ongeloof te hulp” (9: 24).ⁱ

i Ook de atheïst Schopenhauer zou wat wij *willen* als resultaat opvatten van in onszelf strijdende motieven, nobele en kwaadaardige, die als krachtsvectoren bij elkaar opgeteld moeten worden om de resultante wil te bepalen, waar wij dan vervolgens naar kunnen handelen of niet – de totstandkoming van de wil is niet vrij, de beslissing om er gehoor aan te geven wel.

Nietzsche ziet de morele periode dus als een tijdvak waarin aanvankelijk een stap vooruit wordt gedaan ten opzichte van de voorafgaande periode, maar waarin door de invloed van het christendom een fataal bijgeloof zijn intrede doet. Het was een stap vooruit, zo oordeelt hij, toen het morele gehalte van handelingen niet langer bepaald werd op basis van het succes van die handelingen en hun gevolgen voor de groep, maar op basis van hun herkomst. Het christendom doorbrak deze positieve ontwikkeling toen zij de herkomst van een handeling ging zoeken in het *individuele geweten*. Dit geweten werd opgevat als een toneel waarop een voortdurende ‘strijd om de wil’ plaatsvindt, een strijd die beslist wordt wanneer ‘ik’ in vrijheid besluit welke ‘wil’ in een handeling zal worden omgezet. Het christendom maakte volgens Nietzsche een noodlottige fout toen het een model van de geest ontwierp waarin de vrije wil de functie kreeg van veroorzakend principe.

Nawerking van de oude religiositeit. – Iedere gedachteloze meent, dat de wil het enige is wat werking uitoefent; willen zou iets eenvoudigs zijn, zonder meer gegeven, onherleidbaar, in zich zelf begrijpelijk. Hij is ervan overtuigd, wanneer hij iets doet, bijvoorbeeld een slag uitvoert, dat hij het is die slaat, en dat hij geslagen heeft omdat hij slaan *wilde*. Daar ziet hij helemaal niets van een probleem in, maar het gevoel van de *wil* volstaat voor hem, niet alleen als hypothese van oorzaak en gevolg, maar ook als het geloof de werking daarvan te *begrijpen*.⁸³

Het is op deze ‘noodlottige fout’ van het christendom dat Nietzsche zijn voornaamste pijlen richt voor wat betreft het denken over de mens. Hoe zien die pijlen er uit?

4.2.2 Nietzsches kritiek

Nietzsche slaat met de moker in op het mensbeeld zoals dat gestalte heeft gekregen binnen de werkingssfeer van de *topos* van de mens als beelddrager Gods: de mens als zelfbewuste, moreel autonome individuele persoonlijkheid. Hij bestrijdt niet dat de herkomst van een handeling ‘intern’ moet worden gezocht, maar wel dat ‘intern’ moet worden opgevat als ‘in ons bewustzijn’. Ook bestrijdt hij de “bespottelijke overschatting en miskenning van het bewustzijn” en het idee

dat we in dit bewustzijn “met *de kern* van de mens te maken hebben, met dat wat er (...) het meest oorspronkelijk aan hem is”.⁸⁴ Tegenover dit idee plaatst hij de opvatting dat,

juist in datgene wat aan een handeling *niet-opzettelijk* is haar beslissende waarde ligt, en dat al haar opzettelijkheid, alles wat ervan gezien, geweten, ‘bewust’ kan worden, tot haar oppervlakte, haar huid behoort.⁸⁵

Het bewustzijn is een oppervlaktefenomeen. “Van het ongelooflijk vele wat zich binnen een organisme afspeelt, vormt het deel waarvan we ons bewust worden maar een uithoek.”⁸⁶ “Alles wat tot het bewustzijn doordringt is de laatste schakel in een keten, een afsluiting”⁸⁷ Het veroorzaakt niets.⁸⁸ De bewuste motieven die wij voor ons handelen aanvoeren zijn redeneringen achteraf.

Is het ‘doel’, het ‘oogmerk’ niet vaak louter een vergoelijkend voorwendsel, een zelfverblinding achteraf van de ijdelheid, die er niet voor uit wil komen, dat het schip een stroming *volgt*, waarin het toevallig verzeild is? Dat het daarheen ‘wil’, *omdat* het daarheen – *moet*? Dat het wel een richting heeft, maar helemaal – geen stuurman?⁸⁹

Waarom zou ‘een doel’ niet een bijverschijnsel kunnen zijn in de reeks van veranderingen van werkzame krachten die de doelmatige handeling teweegbrengen -- een in het bewustzijn geprojecteerd vaag tekenbeeld dat ons ter oriëntatie in het gebeuren dient, als een symptoom zelf van het gebeuren, niet als de oorzaak ervan?⁹⁰

Er is geen bewust denkend ‘ik’ dat ons handelen stuurt, geen *cogito*, dat eerst denkt en dan doet. Het ‘ik’ als de veroorzaker van onze handelingen is “een fabeltje, een fictie, een spel met woorden”.⁹¹

(E)en gedachte komt wanneer ‘zij’ dat wil, en niet wanneer ‘ik’ dat wil; zodat het een *venalsing* van de feiten is om te zeggen: het subject ‘ik’ is de voorwaarde van het predikaat ‘denk’. Het denkt: maar dat dit ‘het’ nu juist dat beroemde ‘ik’ zou zijn, is zacht gezegd, slechts een veronderstelling, een bewering, en vooral geen ‘onmiddellijke zekerheid’. Ten slotte gaat dit ‘het denkt’ reeds te ver: dit ‘het’ sluit al een *uitleg* in van het proces en behoort niet tot het proces zelf. Men redeneert hier naar grammaticale gewoonte: ‘denken is een werkzaamheid, bij iedere werkzaamheid hoort iemand die werkzaam is, bijgevolg – ’.⁹²

Vanuit deze redenering wordt er een dader ‘achter’ de handeling gepostuleerd. Dit is echter net zo’n drogreden als waarvan de volksmoraal zich bedient wanneer men zegt dat “de bliksem flitst”.

Het volk verdubbelt in feite het doen, waar het de bliksem laat lichten, het is een doen-doen: het poneert dezelfde gebeurtenis eerst als oorzaak en dan nog een keer als het gevolg daarvan.⁹³

Omdat er geen dader ‘achter’ ons handelen schuilgaat, is er per implicatie ook geen sprake van een vrije wil. (In Hoofdstuk 2, § 3.2 vermeldden wij reeds dat Nietzsche in *Voorbij goed en kwaad* spreekt van “de honderdvoudig weerlegde theorie van de ‘vrije wil’”)

‘Vrijheid van de wil’ – dat is een term voor de complexe lusttoestand van de willende die beveelt en zich tegelijk met de uitvoerende vereenzelvigd, -- die als zodanig meegeniet van de triomf over de weerstanden, maar bij zichzelf oordeelt dat het eigenlijk zijn wil zelf is die de weerstanden overwint. De willende voegt op die wijze de lustgevoelens van de uitvoerende, succesrijke instrumenten van de dienstbare ‘subwillen’ of subzielen – ons lichaam is immers slechts een samenstel van vele zielen – bij zijn lustgevoel als bevelende.⁹⁴

Heeft Nietzsches kritiseren-met-de-hamer nu geleid tot vergruizing van de *topos* van de mens als beelddrager Gods? En wijst zijn kritiek de weg naar een menswetenschap na de dood van God; dat wil zeggen naar een menswetenschap buiten de werkingssfeer van christelijke *topoi* met betrekking tot de mens?

4.3 Het beeld vergruisd?

Nietzsches kritiek op de mens als zelfbewuste, moreel autonome individuele persoonlijkheid treft de *topos* van de mens als beelddrager Gods in het hart. Toch formuleert ook Nietzsche zijn kritiek *binnen* de werkingssfeer van christelijke *topoi*, waaraan zelfs hij niet weet te ontsnappen.

In de eerste plaats baseert hij zijn ‘mini-genealogie van de moraal’ naar goed christelijke gewoonte voornamelijk op zijn kennis van de Antieke en christelijke geschiedenis, die geacht wordt de ontwikkeling van ‘het’ morele denken van ‘de’ mens weer te geven. Nogmaals het in de vorige paragraaf aangehaalde Nietzschecitaat:

(M)en interpreteerde de oorsprong van een handeling in de meest strikte zin als oorsprong die uit een bedoeling (*Absicht*) voortkomt; men werd eensgezind in het geloof dat de waarde van een handeling in de waarde van haar bedoeling besloten ligt. De bedoeling als de oorsprong en voorgeschiedenis van een handeling: *op grond van dit vooroordeel is hier op aarde tot bijna in de jongste tijd moreel geprezen, gelaakt, geoordeeld en ook gefilosofeerd* (cursivering toegevoegd).

In de voorgaande hoofdstukken hebben wij talloze voorbeelden gegeven die duidelijk maken dat het vragen naar individuele motieven, redenen of bedoelingen als bron van menselijk handelen niet voortkomt uit een algemeen menselijke nieuwsgierigheid die wij “hier op aarde tot bijna in de jongste tijd” overal aantreffen, maar dat dit een gewoonte is die samenhangt met het type vragen dat men leert stellen binnen de christelijke cognitieve habitat. Nietzsches kritiek richt zich op de *topos* van de mens als beelddrager van de ‘Hebreeuwse’ God, op christelijke geïnspireerde *folk psychology* dus, niet op ‘het’ morele denken “hier op aarde”.

In de tweede plaats komt Nietzsche in zijn kritiek op het bewuste, moreel autonome subject niet los van de *topoi* zoals die door Paulus-Augustinus waren geformuleerd. Zoals wij in de vorige paragraaf zagen, vraagt hij zich af waarom,

‘een doel’ niet een bijverschijnsel (zou) kunnen zijn in *de reeks van veranderingen van werkzame krachten die de doelmatige handeling teweegbrengen* – een in het bewustzijn geprojecteerd vaag tekenbeeld dat ons ter oriëntatie in het gebeuren dient, als een symptoom zelf van het gebeuren, niet als de oorzaak ervan.

Met die “reeks veranderingen van werkzame krachten” verwijst hij echter niet naar de in Hoofdstuk 2, § 4.4 en 4.5 ter sprake gebrachte “relaties die ‘tekens’ structureren waartoe ook het ‘individu’ zelf behoort”, waarvan Balagangadhara ten aanzien van India, Kasulis ten aanzien van Japan en Nisbett ten aanzien van China melding maken. De “werkzame krachten” waarvan Nietzsche spreekt – waaronder de taal, de sociale verhoudingen, het ‘morele klimaat’ – werken in op *de persoon* en bepalen zijn blik zonder dat hij daar weet van heeft.⁹⁵ Deze persoon is niet de zelfbewuste, moreel autonome individuele per-

soonlijkheid – deze beelddrager Gods – die in de westerse *folk psychology* zo'n prominente rol speelt. Dit beeld versplintert onder Nietzsches kritiek, maar – om de metafoor nog even vol te houden – wat overblijft zijn de splinters van *dit* beeld. Een toelichting.

In *Menschliches Allzumenschliches* merkt Nietzsche op dat in de moraal “de mens *zichzelf* niet als individu (behandelt) maar als dividiuum” (cursivering toegevoegd).⁹⁶ Iets ‘in’ ons, zo redeneert hij, beoordeelt en becommentarieert voortdurend iets anders ‘in’ ons:

het is duidelijk dat in deze gevallen de mens iets van *zichzelf*, een gedachte, een verlangen, een voortbrengsel meer waardeert dan iets anders van *zichzelf*, dat hij dus *zijn wezen* splitst en het ene deel aan het andere opoffert (cursivering toegevoegd).⁹⁷

“Iets *in* ons”, zo becommentarieert Rüdiger Safranski in zijn Nietzsche-biografie de hierboven geciteerde passage, “geeft iets anders bevelen. Je hebt het geweten en een onophoudelijke *zelf*becommentariëring en *zelf*beoordeling. En toch heeft een machtige traditie het over ‘individu’, dus over een ondeelbare kern van de mens (cursivering toegevoegd).⁹⁸ “Het gaat dan”, zegt Henk Oosterling, “om een *inkeer* tot *zichzelf* waarin het individu zich tot ‘dividiuum’ bekennt” (cursivering toegevoegd).⁹⁹

In deze versplintering van het model van de mens als beelddrager Gods, blijven echter belangrijke kenmerken van het model zoals dat beschreven werd door Paulus-Augustinus bestaan. Het ‘ik’ dat in vrijheid een bewuste keus maakt voor ‘de goede wil’ verdwijnt. Maar het ‘binnen’ als strijdtoneel van ‘subwillen’ blijft bestaan. Het menselijk organisme is weliswaar onderworpen aan allerlei krachten in en buiten hem waarvan hij zich niet bewust is, doch er blijft een instantie bestaan die *in zichzelf* – in ‘*zijn wezen*’ – verdeeld is. Het menselijk organisme leeft volgens Nietzsche ‘in meervoud’¹⁰⁰; er wonen niet twee, maar vele, versplinterde, zielen in zijn borst. Maar *dat* hadden Paulus en Augustinus ook al beweerd.

i Fraai beschreven door Linschotens Leidse collega, de fenomenoloog en *metableticus* J.H. van den Berg in *Leven in meervoud* (1963).

Nietzsches kritiek blijft onderworpen aan de werkingssfeer van christelijke *topoi* met betrekking tot de mens. Er wordt in deze kritiek geen ruimte geschapen voor de mogelijkheid dat ons gedrag niet vanuit een ‘binnen’ moet worden verklaard, ook niet vanuit een in zichzelf verdeeld binnen. Bij Nietzsche blijft de “reeks van veranderingen van werkzame krachten die de doelmatige handeling tweebrengen” ‘geïndividueerd’ als handelingen van ‘dividuele’ menselijke organismen, hoezeer deze organismen ook onderworpen mogen zijn aan allerlei krachten waarvan zij zelf geen kennis hebben.

Maar wellicht moeten (in)dividuele menselijke organismen worden gedacht vanuit *relaties* die ‘tekens’ structureren waartoe ook zichzelf behoren, zoals de eerder aangehaalde Aziatische voorbeelden suggereren. In dit model worden er geen ‘individuen’ gestructureerd, noch ‘dividuen’. Wat wordt gestructureerd zijn knooppunten in netwerken, punten die een zekere stabiliteit vertonen zo lang die netwerken stabiel blijven. Stabiele personen zijn in dat geval geen functie van een – al of niet dividueel – ‘binnen’, maar van stabiele *relaties*.ⁱ Er bestaat dan geen *versplinterd* ‘binnen’; er is geen ‘wezen’ dat *in zichzelf* verdeeld is. Wat Paulus-Augustinus ‘binnen’ localiseren is, zoals Nietzsche zelf opmerkt, wellicht niet *meer* dan “een in het bewustzijn ge-projecteerd vaag tekenbeeld dat ons ter oriëntatie in het gebeuren dient, (...) een symptoom zelf van het gebeuren, niet (...) de oorzaak ervan”.

4.4 Normen en waarden

Nietzsche moge woest met de filosofische hamer hebben gezwaaid, de *topos* van de mens als beelddrager Gods laat zich niet gemakkelijk vergruizen. De ‘oude religiositeit’ waarvan Nietzsche spreekt, is ruim honderd jaar na het optreden van zijn dolle mens nog altijd niet verdreven. Zowel in het alledaagse leven als in diverse takken van mens-

i Een interessante poging om vanuit een dergelijk krachtenveld te denken is te vinden in het werk van Bruno Latour. Voor een theoretische verantwoording, zie diens *Pasteurization of France* (1988), deel II ‘Irreductions’. Zijn poging is met name interessant omdat Latour in zijn netwerken zowel mensen als objecten als ‘actanten’ opneemt.

wetenschap schrijven wij als vanzelfsprekend interne toestanden (opvattingen, wensen) toe aan individuen, en vatten deze op als motieven waaruit hun gedrag voortkomt. Intellectuele biografieën bijvoorbeeld, waarin het toeschrijven van motieven standaard is, worden in brede kring geaccepteerd als wetenschappelijk respectabele producten, ondanks het feit dat in de analytische filosofie discussies over de (on)toegankelijkheid van interne toestanden vrijwel de status van een specialisme heeft.¹⁰⁰

Een recent voorbeeld van de veerkracht waarmee de ‘oude religieusiteit’ Nietzsches aanval heeft doorstaan, is het door premier J.-P. Balkenende aangezwengelde normen- en waardendebat. Op één van de talloze sites die, mede naar aanleiding van het Rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, aan dit door de overheid gestimuleerde debat zijn gewijd, treffen we het voorbeeld aan van een woedende automobilist wiens autoradio gestolen is (“Wat voert de politie eigenlijk uit in dit land?”) en die vervolgens met 140 km per uur over de snelweg scheurt omdat hij de limiet van 120 een onterechte beperking van zijn vrijheid acht.¹⁰¹ “En helaas”, verzucht de bedenker van dit voorbeeld, “is het niet een diepere waarde, zoals eerbied voor de wet, maar eerder de flitspaal die de meesten van ons ervan weerhoudt de snelheidsnorm te overtreden”.¹⁰² De vooronderstelling achter die verzuchting is dat indien diepere waarden het gedrag van de automobilist zouden motiveren, flitspalen niet nodig zijn. Het klassieke voorbeeld uit onze vaderlandse letterkunde is hier Hieronymus van Alphens Jantje, die, wandelend in een pruimengarde, zonder bewakingscamera’s of beveiligingspersoneel de verleiding tot plukken weerstaat uit eerbied voor een hogere waarde:

*‘Hier is, zei hij, noch mijn vader,
noch de tuinman die het ziet:
Aan een boom zo volgeladen,
Mist men vijf, zes pruimen niet.
Maar ik wil gehoorzaam wezen,
En niet plukken: ik loop heen.
Zou ik, om een hand vol pruimen,
Ongehoorzaam wezen? Neen!’*

Veertig jaar geleden merkte Linschoten al op dat Van Alphens Jantje thuisheert “onder de curiosa van het psychologisch prentenkabinert”.¹⁰³ Zoals wij in hoofdstuk 2, § 4.3 hebben gezien, kwam hij vervolgens tot dezelfde conclusie als Nietzsche waar hij opmerkte dat de redenen die wij opgeven voor ons gedrag – in tegenstelling tot wat wij Westertlingen zelf denken – geen beschrijving geven van de *oorzaken* van ons gedrag, maar verhaalelementen zijn met behulp waarvan wij *achteraf* ons gedrag aan onszelf en anderen uitleggen.¹⁰⁴ Vanuit een sociologische invalshoek werd een overeenkomstige ‘Nietzscheaanse’ stelling geponeerd door C. Wright Mills. Tijdens het proces waarin wij ons ontwikkelen tot competente leden van onze samenlevingen, zo betoogde deze, leren wij een ‘vocabulaire van motieven’ aan, en leren wij ook hoe deze te gebruiken. Een belangrijk deel van onze opvoeding bestaat, zo vatten wij Mills in Hoofdstuk 2, § 4.5 besproken argument samen, uit het leren welke motieven voor welke gedragingen wij in welke situatie *achteraf* als ‘reden’ of als ‘oorzaak’ behoren aan te voeren. Toegepast op het waarden- en normendebat, komen de stellingen van Linschoten en Mills er op neer dat de gedragsmotiverende functie van normen en waarden niet, zoals – *pace* Nietzsche – gewoonlijk wordt aangenomen, verwijst naar bewuste motieven die aan het gedrag *ten grondslag liggen*, maar naar motieven waarmee wij ons gedrag *achteraf* voor onszelf en anderen ‘reconstrueren’.

Vanaf midden jaren '70 werden door psychologen talloze onderzoeksresultaten gepubliceerd die er op wijzen dat Nietzsche, Mills en Linschoten op dit punt het gelijk aan hun kant hebben. In Nørretranders (1999), Wegner (2002), Wilson (2002), Dijksterhuis (2007) en Mieras (2007) wordt een groot aantal van dergelijke onderzoeken besproken en samengevat. Het is in dit verband niet nodig om het scala daarvan aan de orde te stellen, het is voldoende hier de algemene strekking die uit deze onderzoeken naar voren komt beknopt schetsen. Over die strekking laten reeds de (onder)titels van genoemde boeken geen twijfel bestaan: de rol die in de westerse *folk psychology* – maar ook in veel van de academische psychologie en filosofie – aan het bewustzijn wordt toegekend bij het *ontstaan* van gedrag is, zoals Nietzsche beweerde, schromelijk overtrokken. (*Cutting Consciousness*

Down to Size en *Discovering the Adaptive Unconscious* luiden de ondertitels van respectievelijk Nørretranders en Wilsons boek; *The Illusion of Conscious Will* heet het boek van Wegner; *Het slimme onbewuste* is de titel van het boek van Dijksterhuis. En in de titel van Mieras' boek – *Ben ik dat?* – lezen wij eenzelfde soort ongelovige verbazing die wij eerder tegenkwamen in onze ontmoeting – Hoofdstuk 2, § 4.1 – met Dennis de *dentist*.)

De introductie van het on(der)-bewuste door Freud betekende op dit punt nauwelijks een verbetering, aldus Wilson, omdat voor Freud on(der)bewuste processen vooral met *verdringing* te maken hebben.¹⁰⁵ Toen sociaal en cognitief psychologen in de tweede helft van de twintigste eeuw in reactie op het behaviourisme de *mind* weer als object van onderzoek toelieten, ontweken zij de vraag of de mentale aspecten die zij onderzochten bewuste of onbewuste fenomenen zijn. Zij wilden niet geïdentificeerd worden met de invloedrijke Freudiaanse opvatting van het onbewuste als 'verzamelplaats' van *verdrongen* mentale processen.¹⁰⁶

Pas vanaf de jaren tachtig van de vorige eeuw is in wetenschappelijke kringen het inzicht geleidelijk gegroeid dat verreweg het grootste deel van de menselijke mentale activiteit *onbewust* verloopt, en zelfs in veel gevallen voor het bewustzijn ontoegankelijk is. Dat komt doordat de verwerkingscapaciteit van het bewustzijn veel kleiner is dan die van de zintuigen. Wat wij op ieder gegeven moment bewust waarnemen is slechts een zeer klein deel van de stroom informatie over onze omgeving en over onze interne toestand die door onze zintuigen wordt verwerkt. Fysiologen hebben dit berekend door te tellen hoeveel receptoren er in de zintuiglijke organen aanwezig zijn, hoeveel zenuwverbindingen signalen doorgeven aan het brein en hoeveel signalen elke verbinding per seconde afvuurt. Uit hun onderzoek is gebleken dat onze zintuigen in totaal 11 miljoen bits informatie per seconde naar de hersenen zenden. Maar bewust ervaren wij veel minder: als wij ons daarvoor zeer inspannen hooguit 40 bits per seconde – maar meestal aanzienlijk minder.¹⁰⁷ Dat wil zeggen dat de verwerking en ordening van het overgrote deel van de signalen die ons brein bereiken, plaatsvindt buiten het bewustzijn om. De wereld die wij bewust ervaren is een *geordende* wereld. Deze orde is echter

geen eigenschap van de wereld zelf – zoals Kant al had beargumenteed – doch evenmin is zij het product van ons structurerende bewustzijn. De geringe verwerkingscapaciteit van ons bewustzijn laat een ordening van een zo overstelpende hoeveelheid informatie niet toe. De orde die wij bewust ervaren is – in ieder geval grotendeels – een product van onbewuste activiteiten van ons brein.

Nu zullen veel Westerlingen, na enige uitleg over de werking van het oog en het doen van een aantal experimentjes met waarnemings-illusies (als de kubus van Necker of de vazen van Rubin) nog wel bereid zijn te accepteren dat hun *waarneming* gestuurd wordt door onbewuste processen. Aanzienlijk meer moeite zal het kosten hen ervan te overtuigen dat ook hun *gedrag* grotendeels buiten hun bewustzijn om tot stand komt, omdat dit ingaat tegen het beeld dat Westerlingen van zichzelf hebben. De boodschap van Nietzsches dolle mens is binnen de christelijke cognitieve habitat nog altijd niet “tot de oren der mensen doorgedrongen”. Maar de dolle mens krijgt de laatste decenia steeds meer steun vanuit de experimentele psychologie en vooral vanuit de neurowetenschap, zoals boeken als die van Nørretranders, Wegner, Wilson, Dijksterhuis en Mieras duidelijk maken.

Uit de vele voorbeelden die deze auteurs aandragen, kiezen wij dat van P.S., een zestienjarige jongen die aan zo’n ernstige vorm van epilepsie leed dat de behandelende neurologen ertoe waren overgegaan de verbinding tussen zijn twee hersenhelften door te snijden om uitbreiding van epileptische aanvallen van de ene naar de andere hersenhelft tegen te gaan. Dat had gevolgen voor de manier waarop P.S. zijn omgeving waarnam. Het gezichtsvermogen is zo ingericht dat, terwijl beide ogen het hele gezichtsveld waarnemen, datgene wat *beide* ogen in de rechterkant van het gezichtsveld waarnemen door de linker hersenhelft wordt verwerkt en omgekeerd. Bij mensen die een dergelijke scheidingsoperatie hebben ondergaan, verliest de linkerkant van het gezichtsveld (verwerkt door de rechter hersenhelft) de aansluiting met taal (die voornamelijk in de linker hersenhelft is gelokaliseerd).

In een test kreeg P.S. op een scherm samengestelde beelden te zien waarbij de rechterkant van het scherm één ding toonde (in dit geval een sneeuwlandschap) en de linkerkant een geheel ander (in dit geval

een kippenpoot). Tegelijkertijd kreeg hij een aantal kaarten waarop andere objecten waren afgebeeld (een schep, een hamer, een broodrooster, etc.) waaruit hij die kaarten moest kiezen die overeenkwamen met wat hij op het scherm zag. De rechterhersenhelft zag het sneeuwlandschap op de linkerkant van het scherm (maar P.S. kon niet *zeggen* wat hij daar zag), terwijl de linker hersenhelft de kippenpoot op de rechterkant van het scherm zag (en P.S. kon ook *zeggen* dat hij die zag). De linkerhand (die ‘bestuurd’ wordt door de rechter hersenhelft) pakte uit de kaarten voor zich de afbeelding van een schep, terwijl de rechterhand (‘bestuurd’ door de linker-, ‘taalhelft’) de afbeelding van een kip pakte. De linkerhand pakte de schep omdat de ‘besturende’ rechter hersenhelft (zonder dat P.S. zich dat bewust was) een sneeuwlandschap had gezien en sneeuw wordt immers met een schep verwijderd. Gevraagd waarom hij met zijn linkerhand de afbeelding van een schep had gekozen, antwoordde P.S. echter ‘vanuit zijn linker hersenhelft’: “Ach, dat was gemakkelijk. De kippenpoot hoort bij de kip en je hebt een schep nodig om kippenmest op te ruimen”. De linker hersenhelft had slechts de kippenpoot gezien en niet het sneeuwlandschap; maar de linker hersenhelft had ook waargenomen dat de linkerhand de afbeelding van een schep had gepakt en gaf daarvoor onmiddellijk een verklaring die op basis van de beschikbare informatie *voor hem* coherent was.¹⁰⁸

Wegner legt aan de hand van een aantal andere voorbeelden uit wat hier aan de hand is.¹⁰⁹ P.S., die er voor zichzelf van uitging dat hij de afbeelding van de schep bewust had gepakt om de reden die hij daarvoor aangaf, is het slachtoffer van wat in methodologische literatuur wordt aangeduid als het ‘derde variabele probleem’: wanneer twee variabelen (hier: het *gevoel* van een vrije wilsbeslissing en een beweging van de linkerhand) samen variëren wordt er gemakkelijk een causaal verband tussen beide gelegd, waarbij de mogelijkheid over het hoofd wordt gezien dat de variatie in beide veroorzaakt wordt door een derde variabele (hier: onbewust werkende processen in het brein).

Wat is nu de relevantie van dit voorbeeld voor het normen- en waardendebat? Wat uit de door Nørretranders, Wegner, Wilson, Dijksterhuis en Mieras besproken onderzoeken duidelijk wordt, is dat de

strategie waarvan P.S. zich hier bedient niet samenhangt met de specifieke toestand van zijn hersenen. Hij maakt gebruik van een strategie die binnen de christelijke cognitieve habitat tot het standaard-repertoire behoort dat men zich tijdens zijn socialisatie en culturalisatie leert eigen maken. P.S. vertelt een verhaal om zijn gedrag *achteraf* voor zichzelf en anderen begrijpelijk te maken. Het interessante van dit voorbeeld is dat in dit geval de anderen informatie hebben waarover P.S. zelf niet beschikt. Het *ad hoc* karakter van de verklaring die P.S. voor zijn gedrag geeft, wordt in dit geval voor die anderen duidelijk zichtbaar, terwijl dit gewoonlijk onzichtbaar blijft. Onzichtbaar voor Zelf, maar in de meeste gevallen ook voor de anderen. Althans indien die anderen in dezelfde cognitieve habitat zijn geculturaliseerd als Zelf, en indien Zelf geleerd heeft tegenover de juiste personen in de juiste situatie de juiste 'reden' voor zijn gedrag op te geven.

Een cultuur die menselijke organismen aanleert hun gedrag te verklaren vanuit de bewuste motieven die daaraan ten grondslag liggen, zadelt deze organismen op met – in Nietzsches termen – “een noodlottig bijgeloof”. Leerprocessen die via het bewustzijn verlopen zijn traag, en zijn voor wat betreft het aanleren van gedrag veel minder effectief dan onbewuste leerprocessen door middel waarvan wij gedrag van anderen overnemen. De exegetische configuratie van leren die het *theoretisch* leren als belangrijkste vorm van leren een centrale plaats geeft, stelt het aanleren van gedrag voor als een afgeleide van het leren *over* dat gedrag. De alledaagse ervaring leert echter al dat daarmee een vertekend beeld van ons leren wordt gegeven. Het is waar dat op onze scholen en universiteiten het theoretisch leren domineert en dat wij onze kinderen trachten op te voeden door ze normen en waarden bij te brengen. Maar het is ook waar dat hoe groot we de waarschuwingsteksten op sigarettapakjes ook maken, de *onbewuste* invloed van rokende of juist niet rokende voorbeelden vele malen effectiever is. Daarmee is niet gezegd dat *al* ons aanleren van gedrag onbewust verloopt, maar wel dat het bewust aanleren van gedrag effectiever is naarmate het beter aansluit bij onbewust aangeleerd gedrag. Nadoen en meedoen zijn belangrijker bij het tot stand komen van gedrag dan expliciete instructie. Het alledaagse leven is een veel belangrijker leeromgeving voor het aan- of afleren van gedragingen

dan een discussie over normen en waarden, die immers voornamelijk betrekking heeft op de wijze waarop we ons gedrag achteraf motive- ren. Gedrag dat we eenmaal hebben aangeleerd, leren wij niet zo maar ineens weer af, hoeveel normen en waarden ons ook worden voorgehouden. Eenmaal aangeleerd gedrag heeft de tendens routine te worden, en deel te gaan uitmaken van ons gedragsrepertoire. Daarmee krijgt het een bepaalde *vanzelfsprekendheid* die geen motive- ring behoeft,¹¹⁰ maar die zoals we eerder vaststelden desgevraagd wel achteraf gemotiveerd kan worden. In orthopraxe culturen is een motivering die verder gaat dan “zo behoort het te gebeuren” niet nodig, en in dergelijke culturen hebben verhalen die de door de situatie ver- eiste praktijken kunnen begeleiden niet de functie deze praktijken eenduidig te motiveren. In orthodoxe culturen moeten deze praktij- ken echter worden gemotiveerd in *individuele* beweegredenen die de functie hebben de praktijken begrijpelijk te maken of te verklaren.

De werkingssfeer van de *topos* van de mens als beelddrager Gods en van de exegetische leerconfiguratie blokkeren door hun nadruk op de centrale plaats van theoretisch leren en het belang van bewuste leerprocessen bij het tot stand komen van menselijk gedrag het ont- staan van een wetenschap van de *mens*, hoewel het dezelfde werkings- sferen zijn die het ontstaan van wetenschap hebben mogelijk gemaakt.

4.5 Naar een wetenschap van de mens

In hoofdstuk 3, § 3.1 hebben wij beweerd wij dat de mensweten- schap aan feitenarmoede lijdt, omdat haar ‘feiten’ de ‘evidenties’ zijn van een christelijk geïnspireerde *folk psychology*. Op basis van christe- lijke *topoi* en van de veronderstelde ‘natuurlijkheid’ van de exegeti- sche configuratie van leren, worden zowel aan de Ander als aan Zelf eigenschappen toegeschreven die zij niet bezitten. Het resultaat is een artefact dat op basis van de monotheïstische Universaliteitsclaim tot *de* mens wordt uitgeroepen.

Het voorbeeld van Nietzsche onderstreept wat na kennisname van het in Deel II gepresenteerde empirische materiaal waarschijnlijk al duidelijk was, dat het *binnen* de christelijke cognitieve habitat (vrij- wel?) onmogelijk is om volledig te ontsnappen aan de *bependingen* van die habitat. Vergruizing van christelijke *topoi* levert scherven op van

die topoi. Het in hoofdstuk 2 gegeven voorbeeld van Linschotens keus voor een alternatief mensbeeld, dat niet binnen de werkingssfeer valt van de *topos* van de mens als beelddrager Gods, maakte duidelijk dat zijn onderneming gedoemd was te mislukken. Zo lang de menswetenschap *binnen* de christelijke cognitieve habitat probeert uit de greep te komen van de externe dynamiek van het christendom, blijft zij een Münchhausen-onderneming. Een wetenschap van de mens kan niet van de grond komen zolang zij een ‘feitenarmoedige’ mono-culturele onderneming blijft, omdat een dergelijke mono-culturele onderneming een onvoldoende empirische basis levert voor het formuleren van toetsbare theorieën over de mens. Het is een *conditio sine qua non* voor een wetenschap van de mens om te beschikken over een verzameling beschrijvingen van Zelf en Ander *uit verschillende cultuurtypen* (die elk hun eigen specifieke beperkingen aan die beschrijvingen opleggen). Pas wanneer aan deze voorwaarde is voldaan, kan zij vraag naar het onderzoeksobject van de menswetenschap verantwoord kan worden gesteld: “Hoe moet de mens zijn, dat hij zoveel verschillende beschrijvingen toelaat?” en kunnen hypothesen worden opgesteld over ‘de’ mens.

De mens-van-deze-hypothesen moet geplaatst worden op de evolutionaire afstammingslijn die evolutionair psychologen als Tomasello (Hoofdstuk 1, § 2.4), Donald (Hoofdstuk 1, § 2.5) en anderen hebben geconstrueerd. Zijn leren en zijn sociale gedrag moeten in verband worden gebracht met, onder meer, het recente onderzoek naar spiegelneuronen dat benadrukt dat nabootsing, verre van een dierlijke of kinderlijke wijze van leren te zijn, in feite aan de basis staat van veel van onze *menselijke* leervermogens. Zijn vermogen tot cultuurschepping moet niet *a priori* worden opgevat als een vermogen waardoor de mens zich van ‘het’ dier onderscheidt, maar als een vermogen waarover meerdere dieren (en niet alleen primaten) beschikken. De cruciale vraag wordt nu waarom het menselijke vermogen tot cultuurscheppen zo veel dramatischer effecten heeft gehad dan dat van enige andere diersoort? Tomasello doet hier een waardevolle suggestie (Hoofdstuk 1, § 2.4).

De *topoi* van de mens als beelddrager Gods en de mens als scheepsel God, die tot dusverre het ontstaan van een wetenschap van de mens

hebben belemmerd, kunnen nu hun plaats innemen binnen het reservoir van mensbeelden uit verschillende culturen, waarover een productieve menswetenschap dient te beschikken. Misschien zal er uiteindelijk een enkel mensbeeld blijken te zijn van waaruit alle gedragingen van alle mensen in alle tijden in alle culturen verklaard kunnen worden, misschien ook niet. Misschien zullen er voor verschillende culturen verschillende mensbeelden blijken te zijn, die voor de betreffende cultuur in de tijd gelijk blijven. Of wellicht kunnen er alleen maar verschillende mensbeelden voor verschillende culturen en verschillende tijden worden aangewezen. In het laatste geval zou de menswetenschap een overkoepelende theorie kunnen bieden die typen mensbeelden in verband brengt met cultuurtypen. Maar alleen als het verschijnsel dat mensen in verschillende culturen een verschillend mensbeeld hebben tot de verzameling *explananda* wordt gerekend van de menswetenschap. In die verzameling horen ook de *topoi* van de mens als beelddrager Gods en de mens als scheepsel Gods thuis.

SUMMARY

In this doctoral thesis a hypothesis is developed, explaining why due to the dynamic of a specific type of culture (*i.e.* the monotheistic type of culture) a successful natural science could come into being, whereas due to the same dynamic a successful science of man could not. The thesis consists of two parts. In the theoretical Part I, 'Shadows of a dead God', the hypothesis is developed. In the empirical Part II, 'Masked Ball', the hypothesis is tested.

I. Summary of the theoretical Part I

The core propositions to be defended are:

1. In the sciences of man there are no generally accepted theories with an explanatory power, problem-solving capacity or predictive capacity comparable to those in the natural sciences.
2. Some important causes of this difference find their origin in culture.
3. Understanding these cultural causes is a necessary condition for removing them, and for proposing better theories in the sciences of man.

This raises the question of what turns a cause into a *cultural* cause? In order to answer this question a criterion is presented, allowing us to decide whether a set of behaviour of living beings constitute a *type of culture*: Starting point is Tomasello's (1999) hypothesis that culture is the ontogenetic niche making human development possible. Phylogenetically this niche has developed in connection with the evolutionary selection of a capacity for social learning (*i.e.* learning from and through congeners). In this capacity Tomasello distinguishes two components:

- a. The ability to ‘identify’ with congeners, which leads to an understanding of them as intentionally and mentally beings ‘like me’.
- b. The ability to determine communicative intentions in congeners in situations of joint attention (for example in hunting or in mating rituals).

This ability to ‘identify’ with congeners and ‘shared intentionality’ facilitates processes of sociogenesis and of cultural learning, in which groups of congeners cooperate in bringing about, preserving and modifying tools, systems of symbolic communication and representation, and social forms of organisation and institutions.

Tomasello distinguishes three time-dimensions in human cognitive development:

- i phylogenetic (evolutionary) time;
- ii historical time;
- iii ontogenetic time.

The ability to learn from and through congeners selected in phylogenetic time, requires for its realisation an ontogenetic niche which – contingent on historical circumstances – is developed in historical time, generating a specific dynamic and coherence. This process will constitute the ‘cognitive habitat’ in which the cognitive ontogenesis of the human organism takes place, and determines in which way the human organism *learns to learn* from congeners.

Following Balangadhara (1994), we take the coming into being of *specific* cultures (or culture types) to be the way in which ontogenetic niches are constituted, on the basis of their specific dynamic and coherence. The core variable is the way in which the human organism *learns to learn* from its congeners.

It is our hypothesis that a culture type comes into being when a specific *configuration of learning* arises; that is to say that when from the repertoire of learning abilities innate in *homo sapiens*, one specific way of learning is particularly favoured, as a result of which this way of learning eventually will come to dominate the other ones. In a configuration of learning the phylogenetic repertoire of learning abilities has been configured in historical time in such a way that there is one dominant learning ability, to which the other learning abilities have sub-dominant relations. Our slogan: *culture types are specific configura-*

tions of learning. A configuration of learning constitutes a specific cognitive habitat, which enables *and* constrains the production and reproduction of culture-specific knowledge.

Central elements in this doctoral thesis are the explication of the cognitive habitat of a specific culture type (the monotheistic one), and the investigation of the forms of enablement and constraints it opens up for generating culture specific knowledge.

Apart from the question how many configurations of learning can be distinguished, our culture criterion raises the question *how* such a configuration comes into being in historical time. That depends on the configuration in question. Historical research must flesh out the theoretical bones here. For one particular type of culture, the monotheistic one, this configuration and the process in which it came into being, can be described fairly accurately at the moment. This is what we will do in Part II, focusing on one instantiation of the monotheistic culture type: western Christianity.

The monotheistic type of culture came into being in a cumulative process in which a configuration of learning was effected, dominated by *exegetic learning* ('exegesis' is used here in a broad sense: interpretation, reading, explanation). All other forms of learning (for example practical learning, *mimesis*, learning linked to social intelligence) have a sub-dominant and derived position in this configuration.

In Part I we argue that the monotheistic type of culture as a configuration of learning has come into being in a process which we call 'the dynamic of monotheism'. In this argument we explain:

- i what this 'dynamic of monotheism' consist of (Chapter 1);
- ii in what way this dynamic generates a configuration of learning (Chapter 1);
- iii in what way this dynamic and this configuration of learning are within the *Christian* cognitive space connected to the view of man as God's image-bearer (Chapter 2).

The dynamic of monotheism

By the term 'monotheism' we refer to the monotheism-of-the-Book, of which Judaism, Christianity, Islam and – as most recent member of the family Mormonism – are different instantiations.

We are after the dynamic of monotheism as such. That is to say: we take monotheism for our unit of analysis, conceiving it as a ‘system’ with dynamic features. By that we do *not* mean that monotheism is a rigorous logical system, comparable to Euclidian geometry and arithmetic. In our view monotheism gets its systematic character from two components, which are tightly intertwined:

1. a set of interconnected (but not logically following) *topoi*;
2. a specific configuration of learning and meta-learning processes (to which we refer as ‘exegetic configuration of learning’).

On the one hand these components render monotheism its dynamic; on the other hand they impose specific constraints on it.

By conceiving a set of interconnected, but not logically following *topoi* as a constituting component of monotheism, we want to emphasize that monotheism is an *open* system, necessarily having an *internal dynamic*. After all, precisely because these *topoi* do not cohere *logically*, they ask for a ‘theo-logic’, providing its own connections and reconciling what seems contradictory. This necessity of a theo-logic gives monotheism a fundamentally open character.

Besides this internal dynamic, monotheism because of its *claim to universality* also generates an *expansive dynamic*, consisting of two movements:

- *proselytizing*: by making converts, monotheism spreads in specific interpretations (Chapter 3);
- *secularisation*: monotheism maintains itself and spreads in a transformed shape, which is no longer recognizably monotheistic, namely as structure of a worldview (Chapter 4–8).

Relation between the dynamic of monotheism and the exegetic configuration of learning

The internal dynamic of monotheism generates a continuing flow of beliefs. These beliefs are the major criteria on the basis of which the numerous Jewish, Christian en Islamic denominations define their identity.

The monotheistic emphasis on beliefs ensues directly from the relation between God and man. God, the Creator of the universe, has

revealed himself to man through his Word. Therein it is laid down that the relation between God and man consists of compliance with God's will. The latter is the prototype of a morally just attitude. Knowledge of God's revelation, faithfully accepting and obeying it, is a *conditio sine qua non* for being a moral agent.

God's revelation of himself in his Word has the character of a *text*. That turns the text into the paradigmatic source of moral knowledge. Man distinguishes himself from animal by his ability to make a distinction between good and evil; that is to say: by his ability to acquire moral knowledge. This ability enables him to 'read' God's will from the paradigmatic source of knowledge – that is to say: within the constraints of his human possibilities. So, obtaining specifically human (that is: moral) knowledge has a prototypical *exegetic* character. Religious beliefs are the exegetical interpretations of the divine message. The internal dynamic of monotheism consists of generating ever more 'faithful' renditions of that message (and of ways to implement it in changing historical circumstances). In other words: this dynamic generates a proliferation of beliefs, that all make a claim to truth (in the sense of 'asymptotic approach of the Truth-that-is-only-known-to-God'). Specifically human (moral) knowledge thus has prototypically the character of *beliefs*.

After having faithfully accepted (a specific interpretation of) monotheism, the believer learns to interpret the phenomena in the universe as expressions of God's will. The universe now also takes – as an *analogon* of God's propositional revelation in his Word – the character of a text, requiring exegesis (Chapter 4).

By its emphasis on text, exegesis and beliefs, the internal dynamic of monotheism generates a specific configuration of learning (a culture type), in which texts function as prototypical sources of knowledge, exegesis as prototypical way of learning, and beliefs as prototypical forms of human knowledge.

The two mechanisms of the external dynamic by which monotheism spreads itself (proselytizing and secularisation) are also the mechanisms by which this configuration of learning spreads itself.

Man as image-bearer of God

In Christianity the idea of man as image-bearer of God has a prominent position. The core of this idea is not that man resembles God physically or mentally (God is outside the scope of those categories), but that like God man can distinguish between good and evil. According to Christianity, the crucial difference between man and animal lies in this human ability to acquire moral knowledge, and to make moral choices on the basis of it. The moral ability is the basis of the specific human dignity, to which every human being – as bearer of this ability – is entitled. Humans can derive certain rights from this dignity. In this respect – having a moral ability, bearing human dignity, and having certain rights based on that – all humans are equal in the eyes of God. As moral agents, humans can personally be held accountable for their deeds.

In the Christian cognitive habitat man is prototypically *bearer of beliefs*, beliefs being the primary criterion for distinguishing individuals from each other, as opposed to non-monotheistic cultures in which the individual and his/her beliefs are not considered very important. Decisive is here whether someone is behaving properly, according to tradition. In these non-monotheistic cultures the individual person as a moral agent is not emphatically distinguished from his/her social position, as is the case in Christianity. In non-monotheistic cultures ‘the individual person’ is not an ethical or normative category, and does not play a major part in the moral judgment of humans.

The portrayal of man in which the individual person is conceived as bearer of beliefs, raises the question where these beliefs are located. They are located ‘in’ the human mind. In this model the human mind is a reservoir of beliefs, which ‘I’ must be able to overlook from one fixed position, in order to make a well-considered choice. This fixed position is considered to be a functional unity; it remains ‘itself’ in different circumstances, and that is why it is accountable for the choices it has made. This moral anchor-point, being the seat of the human moral responsibility, is considered to be the indivisible core of the intimate, individual self. *Ideally* this ‘self’ expresses itself in the actions of the individual.

The cultural causes of the failure of the science of man

Christianity teaches that man is created in God's image, and that this applies to every single man. In Part II it is demonstrated how in the process of secularisation, which developed in the Christian world from the seventeenth century onwards, the implications of the idea of man as God's image-bearer were turned into 'natural' features of man.

For those whose ontogenesis did not take place in the Christian habitat, these 'natural' features are not in the least self-evident. Rather they are *explananda* when one tries to understand 'the West'. One might possibly reproduce what in the Christian idiom is meant by 'morally autonomous agent', 'individual beliefs as source of actions', 'stable inner core that can be distinguished from actions', *etc.* but in the resulting 'man' one does not recognise the bearer of experiences as these are constituted in his own, non-monotheistic cognitive habitat.

The science of man as it has developed until now, can not lay a claim to the predicate 'science' *if and in so far her research-object cannot escape from the scope of the Christian topos of man as God's image-bearer.* A successful science of man should at least have at its disposal the necessary data. That is to say: it should have many descriptions *from different cognitive habitates* (so not only in monotheistic terms!), enabling us to formulate productive hypotheses about the being that can be described in so many different ways. As long as these data are not available, what we call 'science of man' is little more than local folk psychology with unfounded universal pretensions.

II. SUMMARY OF THE EMPIRICAL PART II

The chapters 3 – 8 meander through twenty ages of history, following a more or less chronological order, but no complete history is presented here. The emphasis is on the way the West has described the differences between itself and the Other from the Age of Discoveries onwards.

Analysis of the western tradition of describing these differences leads to the following conclusions:

1. Initially the western descriptions of self and Other came about within an explicitly monotheistic (*in casu* Christian) framework.
2. In the course of time this framework has lost its explicitly religious shape, but it has constrained descriptions in a secularized form ever since.
3. This Christian framework – be it in its explicit religious or in its secularized form – does not allow facing fundamental differences between cultures. It *effaces* them, creating ‘differences’ instead that make the Other into *variations* of Self, within the scope of the *topos* Christian *versus* pagan.
4. This ‘mechanism’ by which the Other is transformed into a variation of Self remains constant over time: *intra-western* differences become the matrix for describing differences between the West and ‘the Rest’.

In Chapter 3 this mechanism is studied in terms of configurations of learning. The Other, his alterity first and foremost consisting of his participating in certain traditional *practices*, is fitted into the terms of the exegetical configuration of learning by coining him a *dissenter* or *unbeliever*. That is to say: characteristic *practices* by which groups of people, in their own eyes, fundamentally distinguish themselves from other groups – practices requiring no other justification than ‘that they are tradition’ – are now conceived as expressions of certain *beliefs* underlying these practices. Brought within the actual secular power of Christianity, the Other is forced to justify his traditional practices in terms of ‘underlying’ *beliefs*, against a systematically elaborated Christian theology. This mechanism is described on the basis of the ‘debates’ that took place in the sixteenth century between Christian theologians and representatives of American-Indian communities.

In Chapter 4 we examine the reformulation of the opposition between *Christian* and *pagan* into that between ‘he-who-knows’ and ‘he-who is-ignorant’. Initially ‘being ignorant’ had the strong connotation of ‘being ignorant of Christianity, *so* uncivilised’. The gradual changing of this connotation is related to the way in which, in the course of the sixteenth century, *intra-Christian* differences were being

used to define differences between groups of people, on the basis of how these groups defined the 'natural' idea of the divine. Jews, Muslims and the adherents of the numerous Christian denominations were thus placed in one Christian framework.

Subsequently we examine whether this framework leaves any room for understanding non-western peoples. A brief case-study will show us that the constraints which were operative in the sixteenth-century demonological descriptions, remained operative in this new framework. The question how successful people had been in articulating the 'natural' idea of the divine, was now reformulated as the question how successful people had been in obtaining knowledge of the divine message by reading the Book of Nature. This assigned the science of nature the status of a 'soteriological bridge' (Michael Heyd), and made reading God's message *obligatory* for a Christian. 'Being ignorant' now meant: not being able to understand that Nature is to be read like a Book, written by a personal God. (Please note that 'being informed' and 'being ignorant' were not conceived as mutual exclusive categories (like Christian and pagan), but as extremes on a continuum: one can be more or less informed or ignorant).

After having examined in greater detail why natural science is the product of a specific exegetical configuration of learning (that is: of a specific culture type), we investigate why the participants of this culture could conceive of themselves as 'being informed', even when science emancipated itself from religion in the eighteenth and nineteenth centuries, and became an activity of its own with a specific dynamic. Christian presuppositions were now conceived as *facts* about man and world, facts that are part and parcel of the tacit knowledge of those whose ontogenesis took place in the (secularised) Christian cognitive habitat.

The success of this movement of the external dynamic of monotheism can, among other things, be read from narratives describing secularisation as a process in which religious answers to problems are being replaced by scientific ones. One fails to recognise here that the internal dynamic of monotheism has so constituted the Christian cognitive habitat that it not just enabled the formulation of certain *answers*, but that it enabled people to raise certain *questions and problems*

in a meaningful way in the first place. (These questions and problems were now conceived as ‘self-evident’, or as arising from ‘natural human curiosity’.)

In the chapters 3 and 4 the internal and external dynamic of the monotheistic culture type are explored. Subsequently we have focused on the dynamic of the Christian instantiation of this culture type, demonstrating the connection between this dynamic and the origin of natural science in Chapter 4.

In the chapters 5-8 we focus on the sciences of man. We argue that the same dynamic which enabled the origin of the *natural sciences*, has hampered the origin of *sciences of man*, because from the eighteenth century onwards, Christian presuppositions were tacitly assumed to be *facts* about man. This has caused a blind spot, excluding considerable parts of the empirical world from the domain of the sciences of man.

In the chapters 5-8 we situate the origin of the sciences of man in the context of the second movement of the external dynamic of (the Christian instantiation of) monotheism, *secularisation*. We explore in greater detail the thesis, put forward in Chapter 2, that from their origin onwards in the middle of the eighteenth century, the sciences of man have always existed in duplicate, related to the conflicting *topoi* of man as God’s image-bearer on the one side and man as God’s creature on the other. These conflicting views can be summarised in the slogan: *man is part of nature, yet apart from it*. Man as God’s creature is *part of nature*; he must be explained from the powers to which he is subjected. Man as God’s image-bearer sits *apart from nature*; he must be understood from the decisions he has taken as a moral autonomous, individual agent. We examine the role which both conflicting *topoi* have played in the secularisation of Christian culture, and how two opposing types of sciences of man came into being, both unable to break through the constraints of Christian presuppositions.

As an introduction to the chapters 6-8, Chapter 5 offers an outline of the Enlightened and ‘Counter-Enlightened’ traditions in the sciences of man, as they have taken shape within the dynamic of Christianity and the dynamic of the exegetic configuration of learning linked to it.

In Chapter 6 the outlines of the Enlightenment as a secularisation movement are examined in greater detail, in order to get a clearer picture of the way in which the Other was transformed into an early manifestation of ‘man’ as the sciences of man would come to describe him. Here we look in some detail into John Locke’s psychology, which in the eighteenth century played a central role in the development of the sciences of man. The question arises which theological and ethical problems stemmed from Locke’s rejection of innate ideas in the human mind, and we explore in which way innate ideas, which Locke (in the words of Carl Becker) “had so politely dismissed by way of the hall door” were “surreptitiously brought back again through the kitchen window” by some of his eighteenth-century followers.

In this chapter it is argued that the sciences of ‘man’ were in fact describing secularised versions of man as image-bearer of God, or of man as creature of God, *pace* the Enlightened *philosophes* who nurtured the illusion of having freed themselves from religious influences. The Christian cognitive habitat did lose its recognisably Christian features to exactly the same extent as in which these features were manifesting themselves again in a secularised shape, and originally religious certainties had taken their place in the tacit knowledge of that habitat.

Chapter 6 is concluded with the elaboration of an example that has a certain topicality: the view that from the nature of man his having ‘inalienable rights’ can be deduced. This idea originated in the Christian cognitive habitat and can only be founded within that habitat. The idea that man has inalienable *natural* rights, presupposes certain Christian assumptions about man being part of the tacit knowledge underlying this idea. The assertion that a just society can only be founded on the principle of ‘unalienable rights’, encounters strong opposition from people in non-monotheistic culture types. This is a fact which in our age of globalisation, in which the West can no longer enforce its definitions of man and world as the right ones, and countries like China and India are getting an ever firmer grip on the international agenda, will increasingly turn out to be a handicap for our attempts to come to workable understandings with ‘them’.

In Chapter 7 the outlines of the Counter-Enlightenment as a secularisation movement is examined in greater detail in order to get a clearer picture of the way in which in the Counter-Enlightenment the Enlightened image of 'man' was amended. Here too it becomes clear that 'man' as the Counter-Enlightened intellectuals conceived him, has features which on further inspection turn out to be secularised versions of characteristics that are ascribed to him within the scope of Christian *topoi*. Like in the Enlightenment, Christian *topoi* lost their clearly recognisable Christian features to exactly the same degree as these features manifested themselves again in a secularised shape, and in which their Christian originals had taken their place in the tacit knowledge of 'everyone-who-knows'. And like in the Enlightenment, the exegetical configuration of learning appeared as the *natural* precondition for thinking about and studying 'man'.

In this chapter we also examine which consequences followed from the fact that Kant had relegated God from the domain of the theoretical Reason, a domain of which he had also shown its limits. The natural sciences as Reason's main representatives were assigned the phenomenal world as their subject of research; God was relegated a place as 'idea of the practical Reason'. This separation of scientific and ethical knowledge had far-reaching consequences for the Christian cognitive habitat, in which ethical knowledge is the prototype of all specifically human knowledge and giving-meaning. If God disappears as the giver of meaning 'behind' the phenomenal world, this world thereby loses *all* meaning, because in monotheism God is the only one who, ultimately, can give meaning to the world. (The world expresses his Will; in that lies its meaning.) Monotheism (and so Christianity) is characterised by a grim dichotomy (Richard Bernstein): God gives meaning to the world, *or* nothing can give it meaning, *tertium non datur*. So it is not surprising that at the moment the understanding began to take root – eighty years before the appearance of Nietzsche's 'madman' – that after Kant God had to give up his role as the sole giver of meaning, the concept of 'nihilism' turned up, and began to find expression in art and philosophy. Nihilism implies opting for the second disjunct. An alternative for nihilism is a re-occupation of the first disjunct by a Giver-of-meaning, be it through a re-

turn to God, or by creating a secular substitute (History, the People, Art, *etc.*). Most Counter-Enlightened intellectuals have tried to do the latter. In that sense the Counter-Enlightenment can be characterised as “a continuation of religion by other means” (Safranski).

We focus attention on the way in which God returns in a secular shape in the first, Divine, disjunct. As an example we choose the return of the transcendent Creator-God in the shape of an immanent power ‘in’ History.

Subsequently a connection is made between the image of God as a Poet and the Counter-Enlightened emphasis on the importance of the unique. The unique as God’s artistic creation can be conceived as single event, but also as an era (‘the unique character of the Renaissance’) or as a culture (‘the unique culture of the Trobriands’). We argue that the Counter-Enlightened emphasis on the *right* of the unique to be recognised as such, and its equivalence to other unique entities, takes its credibility from the scope of Christian *topoi*. Also the question is raised which demands follow from the image of God as a Poet, and of unique phenomena as his literary creations, for the way these creations should be read. This question is explored in Chapter 8.

In Chapter 8, after having given a brief survey of the history of hermeneutics, we discuss Schleiermacher’s ‘Copernican turn in thinking about understanding’ (De Mul), in which the foundation is laid for modern hermeneutics. Schleiermacher’s ‘Copernican turn’ consists of two aspects:

1. Schleiermacher *historicises* Kant’s transcendental analysis of Reason.
2. He broadens Kant’s analysis of Reason by adding *Gefühlsempfinden* as an ‘instrument’ for acquiring knowledge.

Dilthey, on his turn, uses Schleiermacher’s hermeneutics of language-expressions as vantage point for formulating a *general* theory for understanding the historical-social world, thereby turning that world into a *text* and the interpreter into a *reader*, analogous to the way in which in the seventeenth century the natural world had been turned into a Book to be ‘read’ by man. Subsequently we examine the core question why making Nature into a text could lead to a successful science, whereas making the historical-social world into a text could not.

In this context we analyse the influence of Christian *topoi* – and their eventually turning into ‘natural’ characteristics of man – on the core concepts and assumptions of the science of man. These ‘natural’ characteristics of man were supposed to be *universal*. When it comes to knowledge of the Other, this claim to universality expressed itself, among other things, in the view that his society is basically a *variation* on a universal theme. All societies, according to this assumption, are built from the same building-blocks (religion, ethics, law, politics, art, *etc.*), which answer ‘universal human needs’, and which can be delineated in a similar way. Knowledge of other societies thus becomes a matter of translation: *we* understand God to be like this, *they* understand God to be like that; *our* science is like this, *their* science is like that, *etc.* In many cases, however, these ‘translations’ *produce* phenomena, which do not exist in the societies they are supposed to describe. By that the Other is labelled as the carrier of characteristics he does not possess, and his society is made into an exotic variation of ‘the’ society, as Christian culture sees it.

But not only have Christian *topoi* hampered understanding the Other, they also have stood in the way of understanding ourselves. Our ‘self’ too was portrayed in accordance with the Christian view of ‘man’ and we too were ascribed features we do not possess (as, for instance, the neuro-sciences are making increasingly clear).

Subsequently we examine the implications of Nietzsche’s message ‘God is dead’ for the science of man. If we interpret the statement ‘God is dead’ as ‘the ceasing of the constraints of the Christian cognitive habitat’, can we now conclude from that that Nietzsche’s message has cleared the way for a science of man? In order to answer that question we first examine which elements of Christian thought about man Nietzsche’s criticism was aiming at in particular. After that, we explore whether Nietzsche’s criticising-with-the-hammer has succeeded in leading the way to a science of man after God’s demise, that is to say: a science of man outside the constraints of the Christian cognitive habitat.

The Nietzsche-example emphasises what probably had become clear after reading the data presented in Part II: that within the Christian cognitive habitat it is (almost?) impossible to escape from its con-

straints completely. Pulverising Christian *topoi* produces pieces of the same *topoi*. As long as the science of man tries to free itself from the constraints of Christianity's external dynamic *within* the Christian cognitive habitat, it will remain a 'Münchhausen-effort'. A science of man cannot take off as long as it remains a 'fact-barren' mono-cultural project, because such a project lacks the necessary empirical basis for formulating productive theories about man. For a science of man it is a *conditio sine qua non* to have at its disposal a set of descriptions of Self and Other *from different culture types* (each putting their specific constraints on those descriptions).

Only when this condition is met, the question for the research-object of the science of man – *What is man that he allows for so many descriptions?* – can sensibly be raised, and productive hypotheses about man can be formulated.

The *topoi* of man as image-bearer of God and as God's creature, having hampered the origin of the science of man, can now take their place in the reservoir of views from different cultures, which a productive science of man should have at its disposal. Maybe eventually there will turn out to be one portrayal of man, from which all actions of all people from all times can be explained, maybe not. Maybe, or maybe not, there will eventually be different portrayals of man from different cultures, that remain constant in time for that culture. Or maybe we can only find different portrayals of man for different cultures and different times. In the latter case the science of man could offer an overarching theory, linking types of portrayals of man to different cultures. But that will happen only when the fact that people in different cultures have a different view of man is considered part of the set of *explananda* of the science of man. The *topoi* of man as image-bearer of God and man as God's creature also belong to this set.

DANKWOORD

Het proefschrift waarop ik in 1996 in Utrecht bij Prof.dr. Arie de Ruijter promoveerde had een lange voorgeschiedenis, en kwam uiteindelijk tot stand toen ik deel uitmaakte van de onderzoeksgroep ‘Vergelijkende Cultuurwetenschap’ aan de Universiteit Gent. Deze groep stond onder de bezielende leiding van Prof.dr. S.N. Balagangadhara (Balu), die ook optrad als co-promotor bij mijn Utrechtse promotie. Tot die onderzoeksgroep behoorden mijn toenmalige collega’s en *play-fellows* Willem Derde en Siegfried van Duffel, terwijl ook Tom Claes, verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap, regelmatig aanschoof. Veel van de ideeën die in de komende hoofdstukken worden uitgewerkt, kregen hun eerste formulering binnen de creatieve context van deze onderzoeksgroep, op basis van het door Balu geformuleerde onderzoeksprogramma.

In het Voorwoord schreef ik destijds dat ik mijn proefschrift beschouwde als “a first ‘digestion’ of Balu’s ideas, which deserve a more thorough exploration than I am able to give at the moment (...), and a commitment to write the kind of story Balu has hoped for and is entitled to”. Het nu voorliggende proefschrift is onder meer geschreven als inlossing van deze belofte. Ik hoop dat mijn vrienden van weleer er een betoog in zien dat recht doet aan de nog immer inspirerende denkbeelden van Balu en van de overige leden van onze groep.

Ik dank mijn promotor Jos de Mul, voor zijn bereidheid mij als buitenpromovendus op te nemen in de keurbende die het voorrecht heeft tot zijn promovendi te behoren. Altijd wanneer ik luister naar Carl Nielsens vierde symfonie, *The Inextinguishable*, moet ik onweersstaanbaar aan Jos denken, wiens onblusbare energie, enthousiasme en intellectuele belangstelling niet anders dan aanstekelijk kunnen wer-

ken op eenieder die met hem te maken heeft. Ik ben Jos dankbaar voor zijn kritische belangstelling voor mijn project. Hij heeft mij jarenlang bestookt met vragen, kanttekeningen, bedenkingen en opmerkingen, die mij steeds dwongen mijn soms al te boude beweringen beter te doordenken, ze te nuanceren, te amenderen en in sommige gevallen terug te nemen. Ook daar waar wij het uiteindelijk niet eens werden, liet Jos mij altijd de ruimte om met hem beargumenteerd van mening te verschillen. Ik heb van zijn liberale opstelling en erudiete commentaren zeer veel profijt gehad.

Ik dank mijn co-promotor Fred Muller, die mij het grote genoegen deed op te willen treden als dagelijks begeleider. De grondigheid waarmee Fred teksten leest – en fileert – is ongekend. Geen incoherentie ontgaat hem, geen verkeerd geplaatst leesteken, geen barbarisme, geen anakoloet ontsnapt aan zijn vermanend commentaar (in kleurcodes in de tekst aangebracht). Elk woord moet verantwoord kunnen worden: Mullers Scheermes snijdt scherper dan dat van Ockham. Mijn tekst bleek vol anglicismen te zitten. De lezer zal er hooguit nog een enkele aantreffen. (Zo heb ik Freds suggestie om ‘baby’ te vervangen door ‘boreling’ bij hoge uitzondering niet opgevolgd.) Op tal van punten is de lijn van het betoog en de stijl van de tekst – vaak drastisch – verbeterd op basis van Freds altijd constructieve commentaar.

Ergens in de afgelopen jaren is ‘Fred’ onderdeel geworden van mijn intellectuele superego. ‘Fred’ spreekt mij nu berispelend toe wanneer ik weer eens op hol sla en overhaaste conclusies wil trekken. Hij leest over mijn schouder kritisch mee wanneer ik mijn gedachten op papier zet. Hij herinnert mij er voortdurend aan dat intellectuele arbeid ook een *morele* kant heeft: intellectuele slordigheid is plichtsverzuim. Het beste wat een onderzoeker kan overkomen is een begeleider als Fred. Zonder zijn analytische blik was dit proefschrift niet geworden wat het nu is. (Wat niet wegneemt, zo dient men daar onmiddellijk aan toe te voegen, dat de uiteindelijke verantwoordelijkheid voor de tekst uiteraard bij de auteur ligt.)

Ik dank Awee Prins voor het enthousiasme waarop hij het oorspronkelijke manuscript onthaalde, voor zijn aanmoediging om met dit werk door te gaan, en voor zijn bereidheid om het manuscript voor

te leggen aan mijn latere promotor Jos de Mul. Ik denk met groot genoegen terug aan de vele informele gesprekken die wij over zijn en mijn werk en over talloze andere onderwerpen hebben gevoerd, en ik zie uit naar de vele intellectueel stimulerende gesprekken die wij ongetwijfeld in de toekomst nog zullen voeren.

Ik dank mijn oudste vriend en collega Georg Horeweg voor zijn jarenlange bereidheid om mijn ideeën aan te horen en van ironisch commentaar te voorzien. Hij heeft dit project zien groeien, en op tal van punten hebben zijn kritische kanttekeningen mij gedwongen mijn inzichten scherper te formuleren of te amenderen.

Ik dank Karel Philipsen, oud-collega en sociaal-geograaf, die vooral in de beginfase van dit project mijn teksten kritisch heeft doorgenomen en van commentaar voorzien. Zijn voortdurende aansporing om 'de ruimte' niet te vergeten heeft in mij Nietzsches aansporing "de aarde trouw te blijven" wakker gehouden.

Ik dank mijn uitzonderlijke oud-collega Jaap van Dijke voor zijn hulp bij de Engelse vertaling van de Samenvatting.

Tenslotte dank ik Klaas de Geus voor zijn unieke vriendschap. Aan hem draag ik dit boek op. Hij is het die ooit de fakkel moet overnemen.

LITERATUUR

- Abbi, B. en S. Saberwal. 1969 *Urgent Research in Social Anthropology*. Simla: Indian Institute of Advanced Study.
- Abrams, M.H. 1971 (1953) *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*. London, etc.: Oxford University Press.
- Acosta, J. de. 1890 (1590) *Natural and Moral History of the Indies*. London: E. Grimston.
- Aldridge, A.O. 1974 'Primitivism in the eighteenth century'. In *Dictionary of the History of Ideas*, volume 3, 598-605.
- Almond, Ph.C. 1988 *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press.
- Alvares, C. A. 1980 *Homo Faber. Technology and Culture in India, China and the West from 1500 to the Present Day*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ames, R.T. 1996 'Nietzsche's "Will to Power" and Chinese "Virtuality" (De). A Comparative Study'. In G. Parkes (ed.), *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago/London: University of Chicago Press, 130-150.
- Anderson, P. 1978 *Over het westers marxisme*. Amsterdam: Van Gennep.
- Anderson, P. *The Ante-Nicene Fathers*. Vol. III. Edinburgh: T.&T Clark.
- Ankersmit, F.R. 1984 *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Antoni, C. 1959 (1940) *From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking*. With a Foreword by Benedetto Croce. Translated from the Italian by H. V. White. London: Merlin Press.
- Appiah, K.A. 1992 *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. London: Methuen.
- Appiah, K.A. 2006 *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. London: W.W. Norton.
- Aquino, Th. van. 1959 *Aquinas Selected Political Writings*. (Ed. A.P. d'Entrèves) Oxford: Blackwell.
- Aquino, Th. Van. (1992) *The Summa Theologica*. Vol. 1. Great Books of the Western World 17. Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica.

- Aristoteles, (1992) *On Poetics*. Great Books of the Western world 8. Chicago, etc. Encyclopaedia Britannica.
- Armstrong, K. 1996 *In het Begin. Een nieuwe uitleg van Genesis*. Amsterdam: Anthos.
- Asad, T. (ed.), 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.
- Augustinus. (1965) *Belijdenissen*. Vertaald door Prof. Dr. A. Sizoo. Utrecht/Antwerpen: Prisma Boeken.
- Augustinus. (1983) *De Stad van God*. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld. Baarn: Ambo en Amsterdam: Polak & Van Genneep.
- Bacon, F. 1992 (1605) *Advancement of Learning*. Great Books of the Western World 28. Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica.
- Bacon, F. 1992 (1620) *Novum Organum*. Great Books of the Western World 28. Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica.
- Bailey, F. 1991 *The Prevalence of Deceit*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Balangadhara, S.N. 1988 'Comparative Anthropology and Moral Domains: An Essay on Selfless Morality and the Moral Self', *Cultural Dynamics* 1 (1), 98-128.
- 1990 *Comparative Science of Cultures and the Universality of Religion. An Essay on Worlds without Views and Views without the World*. (Proefschrift Universiteit Gent).
- Balangadhara, S.N. 1990a 'Understanding and Imagination. A Critical Notice of Halbfass and Inden', *Cultural Dynamics* 3 (4), 387-405.
- Balangadhara, S.N. 1994 *The Heathen in His Blindness. Asia, the West & the Dynamic of Religion*. Leiden, etc.: E.J. Brill.
- Balangadhara, S.N. 1998 'The Future of the Present: Thinking through Orientalism', *Cultural Dynamics* 10 (2), 101-121.
- Balu. 1985 "...We shall not cease from Exploration...". *An Invitation disguised as a Position Paper at the Behest of Arena for the Theme "Decolonizing Social Science*. Gent: mimeo.
- (No Date) "*En Route to the Mind of the Bwana...*". *Metropolis as the Key to Decolonising the Post-Colonial*. Unpublished working paper.
- Ball, Philip. 2004 *Critical Mass. How one thing leads to another*. London: Arrow Books.
- Barnes, B. 1988 *The Nature of Power*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Bartels, J. 1995 *De geschiedenis van het subject. Deel II: Hegel, Nietzsche*. Kampen: Klement.
- Basalla, G. 1988 *The Evolution of Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bayle, P. 2006 (1682) *De Inslag van een Komeet. Beschouwingen over Geloof, Ongeloof en Bijgeloof*. (Vertaald door Michiel Wielema en ingeleid door Bart Leeuwenburgh.) Kampen: Ten Have.
- Beauvoir, S. de. 1958 *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*. Utrecht: Bijleveld.
- Becker, C.L. 1959 (1939) *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press.
- Beiser, F.C. 1987 *The Fate of Reason. German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Ben-David, J. 1984 *The Scientist's Role in Society. A Comparative Study*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Benedict, R. 1960 (1934) *Patterns of Culture*. New York: Mentor.
- Berg, J.H. van den. 1963 *Leven in meervoud. Een metabletisch onderzoek*. Nijkerk: Callenbach.
- Berlin, I. 1982 *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. London/New York: Penguin Books.
- Berman, H.J. 1983 *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Bernstein, R.J. 1983 *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bertels, K. 1973 *Geschiedenis tussen structuur en evenement. Een methodologies en wijsgerig onderzoek*. Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij.
- Blackburn, S. 2006 *Filosofie van de waarheid*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Boer, W. den. 1977 'De Oudheid'. In W. den Boer, F.W.N. Hugenholtz en Th. J.G. Locher, *Gestalten der Geschiedenis. In de Oudheid, de Middeleeuwen en de Nieuwe Tijd*. Haarlem: Fibula-Van Dishoeck, 8-104.
- Bonner, J.T. 1983 *The Evolution of Culture in Animals*. Princeton: Princeton University Press.
- Boon, J. 1982 *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bouwhuijsen, H. van den. 1996 *Play-Fellows of God. Towards an Anthropology of Science*. (Proefschrift Universiteit Utrecht) Uitgave van ISOR.
- Bouwhuijsen, H. van den, T. Claes en W. Derde. 1995 'Recovering Culture', *Cultural Dynamics* 7 (2), 163-186.
- Boyd, R. en P. Richardson. 1985 *Culture and the Evolution Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Braak, A. van der. 2004 *Hoe men wordt, wat men is. Zelfvervolmaking, zelfoverwinning en zelfvergetelheid bij Nietzsche*. Budel: Damon.
- Brands, M.C. 1965 *Historisme als ideologie. Het 'onpolitieke' en 'anti-normatieve'*

- element in de Duitse geschiedwetenschap.* (Proefschrift Universiteit van Amsterdam). Assen: Van Gorcum.
- Bransen, J. 1999 *Drie modellen van het menselijk handelen*. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Briggs, P.M. 2005 'John Graunt, Sir William Petty, and Swift's "Modest Proposal"', *Eighteenth-Century Life* 29 (2), 8-24.
- Bruin, E. de. 2004 'Wij weten niet waarom we iets doen', *M-magazine*, mei 2004.
- Brunner, E. 1943 *Gerechtigheit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Bunzl, M. 1996 'Franz Boas and the Humboldtian Tradition'. In G.W. Stocking Jr. (ed.), *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. (History of Anthropology, vol. 8). Madison: University of Wisconsin Press, 117-178.
- Burke, 2002 'Context in context', *Common Knowledge* 8 (1), 152-177.
- Bury, J.B. 1932 (1920) *The Idea of Progress*. www.gutenberg.org/etext/4557.
- Camus, A. 1965 (1942) *De Vreemdeling* (Vertaling Adriaan Morriën). Amsterdam: De Bezige Bij.
- Carrithers, M. 1990 'Is Anthropology Art or Science?', *Current Anthropology* 31 (3), 263-282.
- Candland, D.K. 1993 *Feral Children and Clever Animals. Reflections on Human Nature*. New York: Oxford University Press.
- Capra, F. 1975 *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Berkeley: Shambhala Publications.
- Cassirer, E. 1951 (1932) *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- Caws, P. 1979 'Praxis and Techne'. In G. Bugliarello en D.B. Doner, eds., *The History and Philosophy of Technology*. Urbana, etc.: University of Illinois Press, 227-237.
- Césaire, A. 1994 (1972) 'Discourse on Colonialism'. In P. Williams and L. Crisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, etc.: Harvester/Wheatsheaf, 172-180.
- Choudhuri, A.R. 1985 'Practising Western Science outside the West. Personal Observations on the Indian Scene', *Social Studies of Science* 15, 475-505.
- Churchland, P.M. 1981 "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *The Journal of Philosophy* 78, 67-90.
- Claes, T. 1998 'Secularisering en ethiek', *Ethiek en Maatschappij* 1 (1), 33-56.
- Clifford, J. 1983 "On Ethnographic Authority", *Representations* 1, 118-146.
- Clifford, J. 1986 'On Ethnographic Allegory'. In J. Clifford en G.E. Marcus

- (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 98-121.
- Clifford, J. 1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Clifford, J. and G.E. Marcus (eds.). 1986 *Writing Culture. The politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cipolla, C. 1970 *European Culture and Overseas Expansion*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Cohen, H.F. 1994 *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Collingwood, R.G. 1965 (1945) *The Idea of Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Comte, A. 1979 (1830-1842), *Het positieve denken* (Vertaald door Henriët Plantenga, ingeleid door J.M.M. de Valk). Amsterdam: Boom.
- Conrad, J. 1988 (1902) *Heart of Darkness*. A Norton Critical Edition, edited by Robert Kimbrough (Third Edition). New York and London: W.W. Norton & Company.
- Copleston, F. 1946 *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*. London: Burns & Oates.
- Corbey, R. 2005 *The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Craig, E. 1987 *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford: Clarendon Press.
- Cranston, M. 1994 *The Romantic Movement*. Oxford en Cambridge (Mass.): Blackwell.
- Curtius, E.R. 1990 (1953) *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Dafoe, D. 1980 (1719) *Robinson Crusoe*. (Vertaling Cees Buddingh). Prisma Klassieken.
- D'Andrade, R. 1987 'A folk theory of the mind'. In D. Holland en N. Quinn (eds.) *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press: 112-148.
- Danforth, J.W. 1990 *David Hume and the Problem of Reason. Recovering the Human Sciences*. New Haven/Londen: Yale University Press.
- Danto, A. C. 1976 *Mysticism and Morality. Oriental Thought and Moral Philosophy*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Dawe, A. 1970 'The Two Sociologies', *British Journal of Sociology* 21, 207-218.
- Dawkins, R. 1998 *Unweaving the Rainbow. Science, Delusion and the Appetite for Wonder*. Boston: Houghton Muffin.
- Defoe, D. 1990 (1719) *Het leven en de wonderlijke avonturen van Robison Crusoe uit York, zeeman*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.

- Dennett, D. 1986 'Julian Jaynes's Software Archeology', *Canadian Psychologist* 27 (2), 149-154 (Reprinted in *Brainchildren. Essays on Designing Minds*. Cambridge, MA: MIT Press (1998), 121-130.)
- Dennett, D. 1991 *Consciousness Explained*. London: Little, Brown & Co.
- Descartes, R. 1969 (1641) *Meditations*, Deel I van *Philosophical Works of Descartes*. (Vertaald door E.S. Haldane en G.R.T. Ross). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dhareshwar, V. 1998 'Valorizing the Present. Orientalism, Postcoloniality and the Human Sciences?', *Cultural Dynamics* 10 (2), 211-231.
- Dihle, A. 1982 *The Theory of Will in Classical Antiquity*. (Sather Classical Lectures 48). Berkeley: University of California Press.
- Dijksterhuis, A. 2007 *Het slimme onbewuste. Denken met gevoel*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Dillenberger, J. 1960 *Protestant Thought and Natural Science. A Historical Perspective*. Nashville: Abingdon Press.
- Dilthey, W. 1981 (1911) *Die Aufbau der geschichtliche Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Donald, M. 1991 *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Doorman, M. 2004 *De Romantische Orde*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Dumont, L. 1972 *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. London: Paladin.
- Eisenstein, E. 1993 *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elkana, Y. 'A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge'. In E. Mendelsohn and Y Elkana (eds.), *Sciences and Cultures*. (Sociology of the Sciences Yearbook 5). Dordrecht: Reidel, 1-76.
- Elton, G.R. 1963 *Reformation Europe 1517-1559*. London: Fontana.
- Evans-Pritchard, E.E. 1962 *Social Anthropology and Other Essays*. BBC Third Programme Lectures 1950. New York: The Free Press.
- Evans-Pritchard, E.E. 1976 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. (Abridged edition). Oxford: Oxford University Press.
- Fajans, J. 1985 'The person in social context. The social character of Baining "psychology"'. In G. M. White en J. Kirkpatrick (eds.), *Person, Self and Experience*. Berkeley: University of California Press, 367-400.
- Fahim, H. 1976 'Remarks on Foreign/Indigenous Anthropology, with Reference to the Study of Nubians in Egypt and Sudan', *Human Organization* 36, 80-86.
- Fahim, H. (ed.). 1982 *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press.

- Fahim, H. en K. Helmer. 1980 'Indigenous Anthropology in Non-Western Countries. A Further Elaboration', *Current Anthropology* 21, 644-663.
- Fanon, F. 1967 *The wretched of the earth*. Preface by Jean-Paul Sartre. Harmondsworth: Penguin Books.
- Fei, Xiaotong. 1992 (1947) *From the Soil. The Foundation of Chinese Society*. Berkeley: The University of California Press.
- Feibleman, J. K. 1966 'Technology as Skills', *Technology and Culture* 7, 327-328.
- Feuerbach, L. 1989 (1841) *The Essence of Christianity*. (Translated by George Eliot). Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Fichte, J.G. 1798 "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter*, Erstes Heft. Op <http://gutenberg.spiegel.de>.
- Fichte, J.G. 1994 (1789-1799) *Oproep aan het Publiek. De atheïsmestrijd van 1798-1799*. (Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Peter Jonkers). Kampen: Kok Agora en Kapellen: Pelckmans.
- Figlio, D.N. 2005 *Boys Named Sue. Disruptive Children and their Peers*. Working Paper no 11277, National Bureau of Economic Research.
- 2005 *Names, Expectations and the Black-White Test Score Gap*. Working Paper W 11195, National Bureau of Economic Research.
- Finkelkraut, A. 1988 *De Ondergang van het Denken*. Amsterdam: Uitgeverij Contact.
- Fischer, E. (met medewerking van F. Marek) 1983 *Wat Marx werkelijk heeft gezegd*. Baarn: In den Toren.
- Fontenelle, B. 1932 (1724) *De l'Origine des Fables*. (Uitgegeven en ingeleid door J.R. Carré). Paris: F. Alcan.
- Foucault, M. 1973 (1966) *De Woorden en de Dingen. Een Archeologie van de Menswetenschappen*. Bithoven: Ambo.
- Foster, M.B. 1934 'The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science', *Mind* 43, 446-468.
- Foster, M.B. 1935 'Christian Theology and Modern Science of Nature (I)', *Mind* 44, 439-466.
- Foster, M.B. 1936 'Christian Theology and Modern Science of Nature (II)', *Mind* 45, 1-27.
- Funkenstein, A. 1986 *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gadamer, H.G. 1975 (1960) *Wahrheit und Methode*. (Vierde druk), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gay, P. 1970 *The Enlightenment: An Interpretation. Part II: The Science of Freedom*. London: Wildwood House.

- Gallese, V. en A. Goldman. 1998 'Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading', *Trends in Cognitive Sciences* 12, 493-501.
- Gallese V., G. Keysers en G. Rizzolatti. 2004 'A unifying view of the basis of social cognition', *Trends in Cognitive Sciences* 8, 396-403.
- Garrels, S.R. 2004 'Imitation, Mirror Neurons & Mimetic Desire. Convergent Support for the Work of René Girard'. Op: <http://girardianlectionary.net/covr2004/garrelspaper.pdf>.
- Gazzaniga, M.S. 1985 *Reis door het brein: De magische wegen van de geest*. Utrecht/Antwerpen: Kosmos.
- Geertz, C. 1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. 1984 'From the native's point of view. On the nature of anthropological understanding'. In A. Shweder en R. A. LeVine (eds.) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge, etc. : Cambridge University Press, 123-136.
- Geertz, C. 1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Oxford: Polity Press.
- Gellner, E. 1992 'Anthropology and Europe', *Social Anthropology* (1), 1-7.
- Geyer, C. 2004 *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geyl, P. 1958 *Geschiedenis als medespeler*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Geyl, P. 1958a *Fransé figuren*. Amsterdam/Antwerpen: Wereld-Bibliotheek.
- Giddens, A. 1977 *Studies in Social and Political Theory*. New York: Basic Books.
- Gilson, E. 1991 (1936) *The Spirit of Medieval Philosophy*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Girard, R. 1986 *De zondebok*. Kampen: Kok Agora.
- Girard, R. 1987 *De aloude weg der boosdoeners*. Kampen: Kok Agora.
- Gould, S.J. 1989 *Wonderful Lif.: The Burgess Shale and the Nature of History*. New York: W.W. Norton.
- Goody, J. 1968 'Restricted Literacy in Northern Ghana'. In J.Goody (ed.) *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 198-264..
- Goody, J. 1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. 1986 *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. 1987 *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. 1993 'Culture and Its Boundaries. A European View', *Social Anthropology* 1: 9-32.

- Goonatilake, S. 1984 *Aborted Discovery. Science and Creativity in the Third World*. London: Zed Press.
- Gray, J. 1998 *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. London: Granta Books.
- Gray, J. 2003 *Strohonden. Gedachten over mensen en andere dieren*. Amsterdam: Ambo.
- Gray, J. 2004 'Europa is een fictie'. *De Groene Amsterdammer*, 8 april 2004.
- Groesen, M. van. 2007 *The De Bry Collection of Voyages (1590-1634). Editorial Strategy and the Representation of the Overseas World*. (Proefschrift Universiteit van Amsterdam.)
- Groethuysen, B. 1928 *Philosophische Anthropologie*. München: Oldenbourg.
- Groot, G. 2006 *Het krediet van het credo. Godsdienst, ongelof, katholicisme*. Amsterdam: SUN.
- Groot, H. de. 1993 (1625; *De iure belli ac pacis*) *Het recht van oorlog en vrede: Prolegomena en Boek I*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door J. F. Lindemans. Baarn:Ambo.
- Habermas, J. 2001 *Glauben und Wissen*. Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hacking, I. 1992 'The Self-Vindication of the Laboratory Science'. In A. Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 29-4.
- Halbfass, W. 1981 *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel und Stuttgart: Schwabe.
- Hale, J. 1967 'A World Elsewhere. Geographical and Mental Horizons'. In Dennis Hays (ed.), *The Age of Reconnaissance*. New York: McGraw-Hill, 300-350.
- Hall, D.L. en R.T. Ames. 1995 *Anticipating China. Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Hall, E.T. 1959 *The Silent Language*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Company.
- Hall, E.T. 1966 *The Hidden Dimension*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Company.
- Hall, E.T. 1976 *Beyond Culture*. Garden City, N.Y.: Anchor Press and Doubleday & Company.
- Hamilton, V.L. en J. Sanders. 1992 *Everyday Justice*. New Haven (CT): Yale University Press.
- Hammermeister, K. 2002 *Gadamer*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Harbsmeier, M. 1985 'On Travel Accounts and Cosmological Strategies. Some Models in Comparative Xenology', *Ethnos* 50, 273-312.

- Hazard, P. 1990 (1935) *De crisis in het Europese denken. Europa op de drempel van de Verlichting, 1680-1715*. Amsterdam: Agon.
- Hecht, J. 1987 'Johann Peter Süssmilch. A German Prophet in Foreign Countries', *Population Studies* 41 (1), 31-58.
- Hegel, G.W.F. 1970 (1807) *Phänomenologie des Geistes*. Mit einem Nachwort von Georg Lukács. Berlin: Ullstein.
- Hegel, G.W.F. 1955 (1830) *Die Vernunft in der Geschichte*. (Vorlesungen Über die Philosophie der Weltgeschichte. Erste Hälfte. Herausgegeben von J. Hoffmeister). Hamburg: Felix Meiner.
- Herder, J.G. 1784-1791 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. www.textlog.de/herder_menschheit.html.
- Heyd, M. 1988 'The emergence of modern science as an autonomous world of knowledge in the Protestant tradition of the seventeenth century', *Cultural Traditions and Worlds of Knowledge. Explorations in the Sociology of Knowledge* 7. Greenwich: JAI Press, 165-179.
- Heyes, C.M. en B.G. Galef Jr. (eds.). 1996 *Social Learning in Animals. The Roots of Culture*. New York: Academic Press.
- Highwater, 1981 *The Primal Mind. Vision and Reality in Indian America*. New York: Meridan.
- Hobbes, T. 1991 (1651) *Leviathan*. Great Books of the Western World 21. Chicago, etc: Encyclopaedia Britannica.
- Hobsbawm, E. 1994 *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*. London: Michael Joseph.
- Hofstede, G. 1991 *Cultures and Organizations*. London: McGraw-Hill.
- Hooykaas, R. 1972 *Religion and the Rise of Modern Science*. Grand Rapids (MI): Eerdmans.
- Horton, R. 1970 'African Thought and Western Science'. In B.R. Wilson, ed., *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 131-171.
- Horton, R. 1982 'Tradition and Modernity Revisited'. In M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, 201-260.
- Houcke, S. van. "Democratisering van het terrorisme", *De Humanist*, december 2002, 34-38.
- Hsu, F. 1967 'Christianity and the Anthropologist', *International Journal of Comparative Sociology* 8 (1), 1-19.
- 1979 'The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist', *American Anthropologist* 81, 517-532.
- Hsu, F. en R. Textor. 1978 'Third World Anthropologists and the Reappraisal of Anthropological Paradigms', *Anthropology Newsletter* 19 (6), 11-12.
- Huby, P. 1967 'The first discovery of the freewill problem', *Philosophy* 42, 353-362.

- Huizinga, J. 1949 'Natuurbeeld en historiebeeld in de achttiende eeuw'. In *Verzamelde Werken IV*. Haarlem: Bohn, 341-359.
- Hume, D. 1992 (1739-1740) *A Treatise of Human Nature*. In T.H. Green en T.H. Grose (eds.), David Hume, *The Philosophical Works*, in 4 volumes. Aalen: Scientia Verlag.
- Hume, D. 1992 (1748) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica. (Great Books of the Western World 33).
- Hume, D. 1993 (1757) *A Natural History of Religion*. In David Hume, *Principle Writings on Religion*. (Edited with an Introduction and Notes by J.C.A. Gaskin). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. 1985 (1777) *Essays Moral, Political, and Literary*. (Edited and with a Foreword, Notes, and a Glossary by E. F. Miller. With an apparatus of variant readings from the 1889 edition by T.H. Green and T.H. Grose. Revised edition) Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, D. 1993 (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*. In David Hume, *Principle Writings on Religion*. (Edited with an Introduction and Notes by J.C.A. Gaskin). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. 1998 (1751) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. (Edited by Tom L. Beauchamp) Oxford: Oxford University Press.
- Huntington, S.P. 1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Iacoboni, M., R. Woods, M. Brass, H. Bekkering, J. Mazziotta en G. Rizzolatti. 1999 'Cortical Mechanisms of Human Imitation', *Science* 286, 2526-2528.
- Iacoboni, M., I. Molnar-Szakacs, V. Gallese, G. Buccino, J.C. Mazziotta, G. Rizzolatti. 2005 'Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system', *PLoS Biology* 3(3): e79.
- Iacoboni, M. 2008 *Het spiegelende brein. Over inlevingsvermogen, imitatiegedrag en spiegelneuronen*. Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.
- Iggers, G.G. 1968 *The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Ikegami, Y. 1991 "'DO-language" and "BECOME-language". Two contrasting types of linguistic representation'. In Y. Ikegami (ed.) *The Empire of Signs: Semiotic Essays on Japanese Culture* (Vol. 8). Philadelphia: John Benjamins, 285-327.
- Issawi, C. 1989 'Empire Builders, Culture Makers and Culture Imprinters', *Journal of Interdisciplinary History* (20), 177-196.
- Israel, J.I. 2001 *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650 - 1750*. Oxford: Oxford University Press.

- Israel, J.I. 2006 *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaki, S.L. 1978a *The Origin of Science and the Science of its Origin*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Jaki, S.L. 1978 b *The Road to Science and the Road to God*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- James, S. 1984 *The Content of Social Explanation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jarvie, I.C. 1963 *The Revolution in Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Jaspers, K. 1955 (1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt und Hamburg: Fischer.
- Jaynes, J. 1967 *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Jellinek, G. 1964 (1895) 'Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte'. In R. Schnur, *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1-77.
- Jorink, E. 2006 *Het Boeck der Natuere: Nederlandse Geleerden en de Wonderen van Gods Schepping, 1575-1715*. (Proefschrift Universiteit Leiden). Primavera Pers.
- Jones, R.F. 1961 (1936) *Ancients and Moderns. A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. (Second Edition) St. Louis: Washington University Press.
- Jones, W.T. 1969 *The Medieval Mind. A History of Western Philosophy II* (second edition), San Diego, etc.: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Jonkers, P. 1994 *Inleiding bij Johann Gottlieb Fichte, Oproep aan het Publiek. De atheïsmestijd van 1798-1799*. Kampen: Kok Agora en Kapellen: Pelckmans.
- Kamen, H. (z.j.) *Groeïende verdraagzaamheid. Europa in de 16e en 17e eeuw*. (z.p.): W. de Haan en J.M. Meulenhoff.
- Kant, I. 1755 *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.
Op www.records.viu.ca/~johnstoi/kant/kant2g.htm#beschluss
- Kant, I. 1974 (1784) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In Immanuel Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. (Met einer Einleitung herausgegeben von Manfred Riedel). Stuttgart: Reclam.
- Kant, I. 1999 (1783) *Prolegomena*. (Inleiding, vertaling en annotaties Jabik Veenbaas en Willem Visser). Amsterdam: Boom.
- Kant, I. 2004 (1781 en 1787) *Kritiek van de zuivere rede*. (Tien geleide, vertaling en annotaties Jabik Veenbaas en Willem Visser). Amsterdam: Boom.
- Kasulis, T.P. 1981 *Zen Action. Zen Person*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Kasulis, T.P. 2002 *Intimacy and Integrity. Philosophy and Cultural Difference*. (The 1998 Gilbert Ryle Lectures) Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kay, P. 1987 'Linguistic competence and folk theories of language'. In D. Holland en N. Quinn (eds.) *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 67-77.
- Keesing, R.M. 1974 'Theories of Culture', *Annals of Anthropology* 3, 73-97.
- Keesing, R.M. en A.J. Strathern. 1998 *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*. Fort Worth: Harcourt Brace.
- Kimmerle, H. 1959 *Fr. D. E. Schleiernmacher. Hermeneutik*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- King, M. en A. Wilson. 1975 'Evolution at two levels in humans and chimpanzees', *Science* 188, 107-116.
- Klaaren, E.M. 1977 *Religious Origins of Modern Science. Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Klingemann, A. 2001 (1805) *Die Nachtwachen des Bonaventura*. Zürich: Manesse Verlag.
- Klostermaier, K. 1989 *A survey of Hinduism*. New York: State University of New York Press.
- Koestler, A. 1978 'Introduction'. In L.L. Whyte, *The Unconscious before Freud*. New York: St. Martin's.
- Kohl, K. H. 1981 *Entzauberter Blick: Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin: Medusa.
- Kohn, H. 1967 (1944) *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*. New York: The Macmillan Company.
- Kolakowski, L. 1980 *Geschiedenis van het marxisme (drie delen)*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Koselleck, R. 1979 *Vergangene Zukunft. Zur Semantik vergangener Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kroeber, A.L. en C. Kluckhohn. 1952 *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Meridian Books.
- Kuhn, T. S. 1962 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T.S. 1977 *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press. (Nederlandse vertaling: *De noodzakelijke spanning. Traditie en vernieuwing in de wetenschap*). Amsterdam en Meppel: Boom (1979).
- Kuhn, T.S. 1991 'The Natural and the Human Sciences'. In D.R. Hiley, J.F. Bohannon and R. Shusterman (eds.), *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*. Ithaca and London: Cornell University Press, 17-24.
- Labrie, A. 1992 "'La religion civile": nationalisme, nationale staat en moder-

- nisering in Europa'. In L.H.M. Wessels en A. Bosch (red.), *Veranderende grenzen. Nationalisme in Europa, 1815-1919*. Nijmegen: SUN, 59-102.
- La Bruyère, J. de. 1688 *Les Caractères de Theophraste, traduits du Grec; avec Les Caractères ou les moeurs de ce siècle*.
Op www.inlibroveritas.net/lire/oeuvre6843.html
- Lakoff G. en M. Johnson. 1999 *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lane Fox, R. 1986 *Pagans and Christians*. London: Penguin.
- Latour, B. 1986 'Visualization and Cognition. Thinking with Eyes and Hands', *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present* 6, 1-40.
- Latour, B. 1988 *The Pasteurization of France*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.
- Latour, B. 1991 'The Impact of Science Studies on Political Philosophy', *Science, Technology & Human Values* 16, 3-19.
- Larrain, J. 1979 *The Concept of Ideology*. London, etc.: Hutchinson.
- Laye, C. 1994 (1954) *The Dark Child*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Leeuw, K.L. van der. 2006 'Inleiding. De China-receptie in de periode van de Verlichting'. In G.W. Leibniz, *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*. (Vertaald en ingeleid door K. L. van der Leeuw). Budel: Damon, 11-71.
- Leeuw, K.L. van der. 2006a *Confucianisme. Een inleiding in de leer van Confucius*. Amsterdam: Ambo.
- Leeuwen, A. Th. 1972 *Kritiek van hemel en aarde. Deel 1: Kritiek van de hemel*. Deventer: Van Loghum Slaterius.
- Leezenberg, M. 2007 *Rede en religie. Een verkenning*. Amsterdam: Van Genep.
- Leezenberg, M. en G. de Vries. 2001 *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Leibniz, G.W. 2006 (1734-1742) *Over de Natuurlijke Theologie van de Chinezen*. (Vertaald en ingeleid door K. L. van der Leeuw). Budel: Damon.
- Lemaire, T. 1976 *Over de waarde van culturen. Een inleiding in de kultuurfilosofie, tussen europacentrisme en relativisme*. Baarn: Ambo.
- 1986 *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld*. Baarn: Ambo.
- Lenin, V. 1976 (1902) *Wat te doen? Brandende kwesties van onze beweging*. Amsterdam: Pegasus.
- Lévi-Strauss, C. 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. 1968 *Het wilde denken*. Amsterdam: Meulenhoff.

- Lewis, B. 1982 *The Muslim discovery of Europe*. London: W.W. Norton & Company.
- Lillard, A. 1997 'Other folks' theories of mind and behavior', *Psychological Science* 8, 268-274.
- Lillard, A. 1988 'Ethnopsychologies. Cultural variations in theories of mind', *Psychological Bulletin* 123 (1), 3-32. (Wij citeren uit de op internet gepubliceerde versie, die een paginanummering heeft van 1-58.
Zie: www.gateway.ut.ovid.com/gw1/ovidweb.cgi)
- Linschoten, J. 1664 *Idolen van de psycholoog*. Utrecht: Bijleveld.
- Lloyd, G.E.R. 1973 *Greek Science after Aristotle*. New York: W.W. Norton.
- Lock, A. 1981 'Indigenous psychology and human nature. A psychological perspective'. In P. Heelas en A. Lock (eds.), *Indigenous Psychologies*. New York: Academic Press, 19-38.
- Locke, J. 1996 (1689) *An Essay concerning Human Understanding*. Great Books of the Western World 33. Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica.
- Locke, J. 1996 (1689) *A Letter concerning Toleration*. Great Books of the Western World 33. Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica.
- Locher, Th. J.G. 1977 'De Nieuwe Tijd'. In W. den Boer, F.W.N. Hugenholtz en Th. J.G. Locher, *Gestalten der Geschiedenis: In de Oudheid, de Middeleeuwen en de Nieuwe Tijd*. Haarlem: Fibula-Van Dishoeck, 168-244.
- Loewe, M. 1988 'Imperial China's reactions to the Catholic missions', *Numen* xxxv, 179-212.
- Lorenz, C. 1987 *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis*. Amsterdam en Meppel: Boom.
- Löwith, K. 1960 *Wereldgeschiedenis, wijsgerig en bijbels gezien*. Utrecht/Antwerpen: Aula.
- Lugt, H. van der. 2008 'Ondemocratisch Japan zakt langzaam weg', *NRC-Handelsblad*, woensdag 3 december 2008.
- Luijpen, W. 1969 *Fenomenologie van het natuurrecht*. Utrecht/Antwerpen: Aula.
- Lynd, S. 1969 *Intellectual Origins of American Radicalism*. London: Faber&Faber.
- Liotard, J.-F. 1979 *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Editions de Minuit. (Nederlandse vertaling 1987 *Het postmoderne weten. Een verslag*. Kampen: Kok Agora.)
- McGrane, B. 1989 *Beyond Anthropology. Society and the Other*. New York: Columbia University Press.
- McGrew, W. 2004 *The Cultured Chimpanzee. Reflections on Cultural Primatology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McRay, R. 1973 'Unity of Science, from Plato to Kant'. In P.T. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas* 4. New York: Charles Scribner's Sons, 431 - 437.

- Madan, T.N. 1977 'Inter-Regional Cooperation in the Social Sciences: Final Report of the Meeting'. In *Inter-Regional Cooperation in the Social Sciences*. Paris: Unesco.
- Madan, T.N. 1982 'Anthropology as the Mutual Interpretation of Cultures. Indian Perspectives'. In H. Fahim (ed.), *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: NC Carolina Press, 4-18.
- Mahbubani, K. 2002 *Can Asians Think? Understanding the Divide between East and West*. South Royalton (Vermont): Steerforth Press.
- Malinowski, B. 1954 (1925) *Magic, Science, and Religion and Other Essays*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Malinowski, B. 1961 (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E.P. Dutton and Company.
- Mandeville, J. (1983) *The Travels of Sir John Mandeville*. (Translated and with an Introduction by C.W.R.D. Moseley). London: Penguin Books.
- Marcus, G.E. en D. Cushman. 1982 'Ethnographies as Texts', *Annual Review of Anthropology* II: 25-69.
- Marcus, G.E. en M.M.J. Fischer. 1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marquard, O. 1981 *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Marx, K. 1971 (1844) 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie'. In K. Marx, *Die Frühschriften*. (Herausgegeben von S. Landshut). Stuttgart: Alfred Kröner, 207-224.
- Marx, K. 1971 (1845/1846) 'Die deutsche Ideologie'. In K. Marx, *Die Frühschriften*. Herausgegeben von S. Landshut. Stuttgart: Alfred Kröner, 339-485.
- Marx, K. 1971 (1848) 'Manifest der kommunistischen Partei'. In K. Marx, *Die Frühschriften*. Herausgegeben von S. Landshut. Stuttgart: Alfred Kröner, 525-560.
- Mason, S.F. 1953 *Main Currents of Scientific Thought. A History of the Sciences*. New York: Henry Schuman.
- Mascall, E. 1957 *Christian Theology and Natural Science*. London: Longmans, Green & Co.
- Mason, P. 1990 *Deconstructing America. Representations of the Other*. London and New York: Routledge.
- Mastnak, T. 2002 *Crusading Peace. Christendom, the Muslim world, and Western Political Order*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Meeks, W.A. 1993 *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*. New Haven and London: Yale University Press.
- Merton, R. 1970 (1938) *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. (Republished with a new Preface). New York; Harper.

- Merquior, J.G. 1988 *De filosofie van Michel Foucault*. Utrecht: Het Spectrum (Aula).
- Mieras, M. 2007 *Ben ik dat? Wat hersenonderzoek vertelt over onszelf*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Miller, J.G. 1984 'Culture and the Development of Everyday Social Explanation', *Journal of Personality and Social Psychology* 46, 961-978.
- Mills, C.W. 1963 'Situating Actions and Vocabularies of Motive'. In *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills*. (Edited and with an Introduction by Irving Louis Horowitz). New York: Oxford University Press, 439-452.
- Meltzoff, A.N. 2002 'Imitation as a mechanism of social cognition. Origins of empathy, theory of mind, and the representation of action'. In U. Goswami (Ed.), *Handbook of childhood cognitive development*, Oxford: Blackwell Publishers: 6-25.
- Meltzoff, A.N. en J. Decety. 2003 'What imitation tells us about social cognition: a rapprochement between developmental psychology and cognitive neuroscience', *Philosophical Transactions of the Royal Society* 358 (no. 1431): 491-500.
- Meltzoff, A.N. en M.K. Moore. 1977 'Imitation of facial and manual gestures by human neonates', *Science* 198: 75-78.
- Meltzoff, A.N. en M.K. Moore. 1983 'Newborn infants imitate adult facial gestures', *Child Development* 54: 702-709.
- Meltzoff, A.N. en M.K. Moore. 1989 'Imitation in newborn infants. Exploring the range of gestures imitated and the underlying mechanisms', *Developmental Psychology* 25: 954-962.
- Monegal, E.M. 1991 *De ontdekking van Amerika. Persoonlijke verslagen van Columbus, Cortés en vele anderen*. Utrecht en Antwerpen: Kosmos.
- Morris, C. 1972 *The Discovery of the Individual 1050-1200*. New York, etc., Harper Torchbooks.
- Mul, J. de. 1993 *De Tragedie van de Eindigheid: Diltheys Hermeneutiek van het Leven*. Kampen: Kok Agora.
- Mul, J. de. 1996 "Inleiding". In F.W.J. Schelling, *Filosofie van de kunst*. Amsterdam/Meppel: Boom, 7-47.
- Mul, J. de. 2002 *Cyberspace Odyssee*. Kampen: Klement.
- Mul, J. de. 2006 *De Domesticatie van het Noodlot. De wedergeboorte van de tragedie uit de geest van de technologie*. Kampen: Klement/Pelckmans.
- Mul, J. de. 2007 *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*. (Vierde herziene en vermeerderde druk). Kampen: Klement.
- Mul, J. de. 2008 'Maak de wereld tot een kunstwerk', *de Volkskrant*, 5 januari 2008.

- Munding, P. 1980 'Animal cultures and a general theory of cultural evolution', *Ethology and Sociobiology* 1, 183-223.
- Nagashima, N. 1973 'A Reversed World. Or is It? The Japanese way of communication and their attitudes towards alien cultures'. In R. Horton en R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and non-Western societies*. London: Faber and Faber, 92-111.
- Nagel, T. 1979 *Mortal Questions*. New York: Cambridge University Press.
- Nebelsick, H.P. 1992 *The Renaissance, The Reformation and the Rise of Science*. Edinburgh: T&T Clark.
- Needham, J. 1954 *Science and Civilization in China* I. New York: Cambridge University Press.
- Needham, J. 1959 *Science and Civilization in China* III. New York: Cambridge University Press.
- Needham, J. 1969 *The Grand Titration*. Allan & Unwin.
- Nelson, B. 1974 'Sciences and Civilizations, "East" and "West"'. Joseph Needham and Max Weber'. In R.J. Seeger and R.S. Cohen, eds., *Philosophical Foundations of Science* (Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. XI). Dordrecht: D. Reidel, 445-493.
- Nietzsche, F. 1976 (1882) *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. 1983 (1889) *Afgodenscherming of Hoe je met de hamer filosofeert*. Baarn: Het Wereldvenster (Dixit serie).
- Nietzsche, F. 1930 (1886) *Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Nietzsche, F. 1999 (1886) *Voorbij goed en kwaad. Voorspel tot een filosofie van de toekomst*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. 1997 (1895) *De Antichrist*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. 2000 (1908) *Ecce homo*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. *Nagelaten Fragmenten* (7 delen). Amsterdam: SUN.
- Nijk, A.J. 1968 *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*. Rotterdam: Lemniscat.
- Nisbett, R.E. 2004 *The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently ... and Why*. New York, etc., Free Press.
- Nisbett, R.E. en D. Wilson. 1977 'Telling More Than We Can Know. Verbal Reports on Mental Processes', *Psychological Review* 84 (3), 231-259.
- Nørretranders, T. 1999 *The User Illusion. Cutting Consciousness Down to Size*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Novalis. 1989 (1799) *De Christenheid of Europa. Een fragment*. (Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Elsa van Wezel). Kampen: Kok Agora.

- Oakley, F. 1961 'Christian Theology and the Newtonian Science. The Rise of the Concept of the Laws of Nature', *Church History* 30, 433-455.
- Oakeshott, M. 1948-1949 'The Tower of Babel', *The Cambridge Journal* (2), 67-82.
- Oakeshott, M. 1950-1951 'Rational Conduct', *The Cambridge Journal* (4), 3-27.
- Oord, L. van. 2005 'Culture as a configuration of learning', *Journal of Research in International Education* 4 (2), 173-191.
- Oosterling, H. 1996 *Door schijn bewogen. Naar een hyperkritiek van de xenophobe rede*. Kampen: Kok Agora.
- Oostrom, F. van. *Maerlants wereld*. Amsterdam: Prometheus.
- Osler, M.J. 1994 *Divine will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pagden, A. 1982 *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parekh, B.C. 1982 *Marx's Theory of Ideology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Parry, J. 1985 'The Brahmanical tradition and the technology of the intellect'. In J. Overing, ed., *Reason and Morality*. London en New York: Tavistock Publications, 200-225.
- Pascal, B. 1992 (1654) *Pensées*. Great Books of the Western World 30. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Paul, R.A. 1995 'Act and intention in Sherpa culture and society'. In L. Rosen (ed.), *Other Intentions: Cultural Contexts and the Attribution of Inner States*. Santa Fe, NM: School of American Research Process: 15-45.
- Peeters, H.F.M. 1978 *Historische gedragswetenschap. Theorieën, begrippen en methoden*. Meppel: Boom.
- Pelham, B., M. Mirenberg en J. J. Jones. 2002 'Why Susie Sells Seashells by the Seashore. Implicit Egotism and Major Life Decisions', *Journal of Personality and Social Psychology* 82 (4), 469-487.
- Peng, K. en E.D. Knowles. 2003 'Culture, Education, and the Attribution of Physical Causality', *Personality and Social Psychology Bulletin* 29: 1272-1284.
- Petitjean, P., C. Jami and A.M. Moulin (eds.). 1992 *Science and Empires. Historical Studies about Scientific Development and European Expansion*. Dordrecht: Reidel.
- Pinker, S. 2002 *The Blank Slate. The Modern Denial of human Nature*. London: Penguin Books.
- Pinxten, R. en S.N. Balagangadhara. 1990 'Knowledge as a Cultural Phenomenon. A Cultural Dynamics View', *Cultural Dynamics* 5, 83-104.

- Plato. (1992) *Phaedrus*. Great Books of the Western World 6. Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica.
- Pleket, H.W. 1980 'Techniek en Maatschappij in de Grieks-Romeinse Wereld'. In E.J. Fischer (ed.), *Geschiedenis van de techniek. 22 Teksten over geschiedenis van de techniek*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 95-119.
- Plessner, H. 1975 (1928) *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Plutarchus. 1992 *Life of Marcellus*. Great books of the Western World 13. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Poliakov, L. *De Arische Mythe. Over de bronnen van het racisme en de verschillende vormen van nationalisme*. Amsterdam: De Arbeiderspers (Synopsis reeks).
- Pomfret, J. 2008 'Geen machtige draak, eerder een hagedis', *NRC-Handelsblad*, 1 augustus 2008.
- Preuss, J.S. 1987 *Explaining Religion. Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven and London: Yale University Press.
- Prigogine, I. en I. Stengers. 1985 *Orde uit chaos. De nieuwe dialoog tussen de mens en de natuur*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Prins, A. 2007 *Uit Verveling*. (Proefschrift Erasmus Universiteit). Kampen: Klement.
- Putnam, H. 1981 *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, 1958 *Method in Social Anthropology. Selected Essays by A.R. Radcliffe-Brown*. (Edited by M.N. Srivinas). Chicago: The University of Chicago Press.
- Radin, P. 1957 (1927) *Primitive Man as a Philosopher*. New York: Dover Publications.
- Ramachandran V. S. 2000 'Mirror neurons and imitation learning as the driving force behind "the great leap forward" in human evolution', *Edge* 69.
- Read, K.E. 1955 'Morality and the concept of the person among the Gahuku-Gama', *Oceania* 25: 233-82.
- Reingold, N. en M. Rothenberg (eds.). 1987 *Scientific Colonialism. A Cross-Cultural Comparison*. Washington DC: Smithsonian Institute.
- Restivo, S.P. 1979 'Joseph Needham and the Comparative Sociology of Chinese and Modern Science', *Research in Sociology of Knowledge, Sciences and Art* II: 25-51.
- Richards, I. A. 1964 *Mencius on the Mind. Experiments in Multiple Definition*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Richards R.J. 2002 *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*. (Science and its Conceptual Foundations). Chicago and London: Chicago University Press.

- Ridley, M. 2003 *Nature via Nurture. Genes, experience, and what makes us human*. New York: HarperCollins.
- Rijk, L.M. de. 2006 *Religie, normen, waarden. Een kritische blik op een maatschappelijk debat*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Riley, P. 1982 *Will and Political Legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rizzolatti, G. en M.A. Arbib. 1998 'Language within our grasp', *Trends in neurosciences* 21, 188-194.
- Rizzolatti, G., L. Fogassi en V. Gallese. 2001 'Neurophysiological Mechanisms Underlying the Understanding and Imitation of Action', *Nature Reviews Neuroscience* 2 (9): 661-670.
- Roland, A. 1988 *In Search of the Self in India and Japan*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rosaldo, R. 1980 *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosemont Jr., H. 1988 'Against Relativism'. In G.J. Larson and E. Deutsch (eds.), *Interpreting across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 36-70.
- Rosemont Jr., H. 1991 *A Chinese Mirror. Moral Reflections on Political Economy and Society*. La Salle, Ill.: Open Court.
- Roth, P.A. 1989 'Ethnography without Tears', *Current Anthropology* 30, 555-569.
- Roth, P.A. en R. Barrett. 1990 'Deconstructing Quarks', *Social Studies of Science* 20, 579-632.
- Rothmann, K. 1981 *Duitse letterkunde*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Rouse, J. 1987 *Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Rouse, J. 1991 'Interpretation in Natural and Human Science'. In D. R. Hiley, J. F. Bohman and R. Shusterman (eds.) *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*. Ithaca and London: Cornell University Press, 42-56.
- Rousseau, J.-J. 1947 (1762) *Het Maatschappelijk Verdrag of Beginselen van Staatsrecht*. Amsterdam en Antwerpen: Wereldbibliotheek.
- Russell, B. 1948 *Geschiedenis der Westerse filosofie in verband met politieke en sociale omstandigheden van de oudste tijden tot heden*. Katwijk: Servire.
- Ryan, M.T. 1981 'Assimilating New Worlds in the Sixteenth en Seventeenth Centuries', *Comparative Studies in History and Society* 23 (4), 519-538.
- Safranski, R. 1990 *Arthur Schopenhauer. De woelige jaren van de filosofie*. Baarn: Tirion.

- Safranski, R. 1998 *Het kwaad*. Amsterdam: Olympos.
- Safranski, R. 2000 *Nietzsche. Een biografie van zijn denken*. Amsterdam: Olympos.
- Safranski, R. 2003 *Hoeveel globalisering vandraagt de mens?* Antwerpen/Amsterdam: Atlas.
- Safranski, R. 2005 *Friedrich Schiller of de uitvinding van het Duitse idealisme*. Amsterdam en Antwerpen: Atlas.
- Safranski, R. 2007 *Romantiek. Eine deutsche Affäre*. München: Carl Hanser Verlag.
- Said, E. 1993 *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.
- Schelling, F.W.J. 1996 (1796/97) 'Het oudste systeemprogramma'. In F.W.J. Schelling, *Filosofie van de kunst*. (Inleiding Jos de Mul). Amsterdam/Meppel: Boom, 60-62.
- Schelling, F.W.J. 1996 (1800) 'Het systeem van het transcendentale idealisme'. In F.W.J. Schelling, *Filosofie van de kunst*. (Inleiding Jos de Mul). Amsterdam/Meppel: Boom, 63-82.
- Schenk, H.G. z.j. *De geest van de romantiek*. Bilthoven: Ambo.
- Schleiermacher, F. 1990 (1799) *Over de religie. Redevoeringen tot de ontwikkelenden onder haar verachters*. (Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door A.A. Willems). 's-Gravenhage: Meinema.
- Schopenhauer, A. 1997 (1819 en 1844) *De wereld als wil en voorstelling*. Deel I en II. Vertaald en toegelicht door Hans Driessen. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Schwab, R. *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*. New York: Columbia University Press.
- Selby, H.A. 1974 *Zapotec Deviance. The converge of folk and modern sociology*. (With a foreword by H.S. Becker). Austin: University of Texas Press.
- Shahidullah, M. 1985 'Institutionalization of Modern Science and Technology in Non-Western Societies: Lessons from Japan and India'. In B. Holzner, D.T. Campbell and M. Shahidullah (eds), *Science in Changing Civilizations. China, India, Iran, and Japan* (A special issue of *Knowledge: Creation, Diffusion, Utilization* 6): 437-460.
- Shapin, S. 1988 'Robert Boyle and Mathematics: Reality, Representation, and Experimental Science', *Science in Context* 2, 23-58.
- Shapin, S. en B. Barnes. 1979 'Darwin and Social-Darwinism: Purity and History'. In B. Barnes en S. Shapin (eds.), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*. London: Sage, 125-142.
- Shapin, S. en S. Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Shweder, A.R. en E.J. Bourne (eds.). 1984 'Does the concept of the person vary cross-culturally?'. In R.A. Shweder en R.A. LeVine (eds.), *Culture*

- Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 158–199.
- Skinner, B.F. 1965 (1953) *Science and Human Behavior*. New York en London: The Free Press.
- Skinner, B.F. 1990 (1971) *Beyond Freedom and Dignity*. New York, etc.: Bantam Books.
- Sleutels, J.J.M. 2006 ‘Greek zombies’, *Philosophical Psychology* 19, nr. 2, 177–197.
- Sloterdijk, P. 2005 *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Sloterdijk, P. 2008 *Het heilig vuur. Over de strijd tussen jodendom, christendom en islam*. Amsterdam: Boom.
- Snelders, H.A.M. 1994 *Wetenschap en intuïtie. Het Duitse romantisch-speculatief natuuronderzoek rond 1800*. Baarn: Ambo.
- Sperber, D. 1985 *On Anthropological Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Spinoza, B. de. (1965) *Works of Spinoza*. New York: Dover.
- Staal, F. ‘The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science’, *Mededelingen der Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Afdeling Letterkunde* (Nieuwe Reeks, deel 49, nummer 8).
- Stark, R. 2003 *For the Glory of God. How Monotheism led to Reformations, Science, Witch-Hunts and the End of Slavery*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Stein, R. 2005 ‘“Sponging” Dolphins May Be Sharing Culture’, *Washington Post*, June 27, 2005.
- Stimson, H.D. 1948 *Scientists and Amateurs*. London: Schuman.
- Stiver, D.R. 1996 *The Philosophy of Religious Language. Signs, Symbol and Story*. Oxford: Blackwell:
- Stocking, G.W., Jr. 1968 *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. New York and London: Free Press and Collier-MacMillan.
- Strathern, M. 1987 ‘Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology’, *Current Anthropology* 28, 251–281.
- Stromberg, R. 1954 *Religious Liberalism in Eighteenth Century England*. London: Oxford University Press.
- Swift, J. 1979 (1726) *Gullivers Reizen. Reizen naar diverse afgelegen landen van de wereld. Door Lemuel Gulliver, eerst chirurgijn, en later kapitein van diverse schepen*. (Vertaling Arjaan van Nimwegen). Utrecht en Antwerpen: Het Spectrum.
- Swift, J. 1729 *A Modest Proposal for preventing the Children of Poor People in Ireland from being a Burden to their Parents or Country, and for making them beneficial to the Public*. Op: www.online-literature.com/swift/947/

- Tambiah, S.J. 1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1980 'Understanding in Human Science', *Review of Metaphysics* 34, 25-38.
- Taylor, C. 1989 *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tawney. 1926 *Religion and the Rise of Capitalism*. (Holland Memorial Lectures) London: 1926.
- Tertullianus. (1987) *De Idolatria*. In *The Ante-Nicene Fathers. Translations from the Fathers down to A.D.*, volume 3. Edinburgh: T&T Clark.
- Thomas, K. 1971 *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Tierney, B. 1989 'Origins of Natural Rights Language. Texts and Contexts, 1150 – 1250', *History of Political Thought* 10, 615-646.
- Tierney, B. 1991 'Aristotle and the American Indians – Again', *Christianismo nella storia* 12, 295-322.
- Todorov, T. 1984 *The Conquest of America. The Question of the Other*. New York: Harper and Row.
- Tomasallo, M. 1999 *The cultural origins of human cognition*. Cambridge (MA)/ London: Harvard University Press.
- Trompenaars, F. en Ch. Hampden-Turner. 1997 *Riding the Waves of Culture. Understanding Diversity in Global Business*. New York: McGraw-Hill.
- Tuck, R. 1979 *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turnbull, D. 1991 *Mapping the World in the Mind. A Case Study of the Unwritten Knowledge of the Micronesian Navigators*. Victoria: Deakin University Press.
- Uberoi, J.P.S. 1968 'Science and Swaraj', *Contributions to Indian Sociology* (N.S.) 2, 119-123.
- Umiltà, M.A., E. Kohler, V. Gallese, L. Fogassi, L. Fadiga, C. Keysers en G. Rizzolatti. 2001 'I Know What You Are Doing. A Neurophysiological Study', *Neuron* 31, 155-165.
- Vanberg, V. 1975 *Die zwei Soziologien. Individualismus und Kollektivismus in der Sozialtheorie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Vermeersch, E. 1977 'An Analysis of the Concept of Culture'. In Barnandi Bernanado (ed.), *The Concept and the Dynamics of Culture (World Anthropology)*. The Hague: Mouton, 1-73.
- Verweel, P. 1989 'Het antropologisch instrumentarium', *Antropologische Verkenningen* 8(4), 11-21.
- Voltaire. 1971 (1764) *Philosophical Dictionary*. (Edited and translated by Theodore Besterman). Harmondsworth: Penguin Books.

- Vroon, P. 1992 *Wolfsklem. De evolutie van het menselijk gedrag*. Baarn: Ambo.
- Waal, F. de. 2001 *De aap en de sushimeester. Culturele bespiegelingen van een primatoloog*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- Waal Malefijt, A. de. 1975 *Beelden van de mens. Geschiedenis van de culturele antropologie*. Baarn: Ambo.
- Wagner, R. 1975 *The Invention of Culture*. Englewood Wood Cliffs (NJ): Prentice Hall.
- Walzer, R. 1949 *Galen on Christians and Jews*. London: Oxford University Press.
- Weber, M. 1968 *Methodologische Schriften*. Studienausgabe. Mit einer Einführung besorgt von Johannes Winckelmann. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Weber, M. 1970 *Wetenschap als beroep en roeping*. (Met een nawoord "Waardenvrijheid: toen en nu" door E. Tellegen). Alphen aan den Rijn: Samson.
- Weber, M. 2005 (1905) *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*. München: FinanzBuch Verlag.
- Wegner, D.M. 2002 *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Westerman, P. 1991 'Natuur en cultuur. De heuristische waarde van een dichotomie', *Kennis en Methode* 15, 221-241.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. 2003 *Waarden, normen en de last van het gedrag*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wezel, E. van. 1989 'Inleiding'. In Novalis, *De Christenheid of Europa. Een fragment*. Kampen: Kok Agora, 9-37.
- White, Jr., L.T. 1964 *Medieval Technology and Social Change*. Oxford: Oxford University Press.
- White, Jr., L.T. 1978 *Medieval Religion and Technology*. Berkeley (CA): University of California Press.
- Whitehead, A.N. 1959 *De natuurwetenschap in de moderne wereld*. Utrecht en Antwerpen: Aula boeken.
- Whyte, L.L. (ed.). 1978 *The Unconscious before Freud*. New York: St. Martin's.
- Willems, A.A. 1990 'Inleiding'. In F. Schleiermacher, *Over de religie. Redevoeringen tot de ontwikkelden onder haar verachters*. 's-Gravenhage: Meinema.
- Williams P. en L. Chrisman (eds.). 1993 *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, etc.: Harvester Wheatsheaf.
- Wilson, P. 1972 *Crab Antics. The Social Anthropology of English-speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wilson, T.D. 2002 *Strangers to Ourselves. Discovering the Adaptive Unconsciousness*. Cambridge, etc.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wilson, T.D. en R.E. Nisbett. 1978 'The Accuracy of Verbal Reports About the Effects of Stimuli on Evaluations and Behavior', *Social Psychology* 41 (2), 118-131.

- Winch, P. 1958 *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*. London/Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Wolf, A.P. 2001 'Culture, culture, culture', *NEHA Jaarboek* 61. Amsterdam: NEHA, 75-85.
- Wolf, E. 1982 *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, E. 1994 'Perilous Ideas: Race, Culture, People', *Current Anthropology* 35: 1-12.
- Wolferen, K.G. van. 1989 *Japan. De onzichtbare drijfveren van een wereldmacht*. Amsterdam: Rainbow.
- Wolpert, L. 1992 *The Unnatural Nature of Science*. London: Faber and Faber.
- Wood, F. 1995 *Did Marco Polo go to China?* London: Secker & Warburg.
- Worrall, J. 1989 'Fix it and be Damned. A Reply to Laudan', *British Journal for the Philosophy of Science* 40, 376-388.
- Zilsel, E. 1976 (1942) "Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft". In E. Zilsel, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. (Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Krohn). Frankfurt am Main: Suhrkamp: 49-65.

ZONDER AUTEURSVERMELDING:

- "Better than people. Why the Japanese want their robots to act more like humans", *The Economist*, December 24th 2005, 91.
- "Culture – it's not just for people anymore", *International Herald Tribune*, January 4 -5, 2003.
- "De Islam is een achterlijke cultuur", *de Volkskrant*, 9 februari 2002.
- "Europeanen blijven doordenken", *Trouw*, 21 december 1996.

CURRICULUM VITAE

Henri van den Bouwhuijsen werd geboren op 17 december 1944 te Rotterdam. Na het behalen van de akte Volledig Bevoegd Onderwijzer (1967) was hij werkzaam als onderwijzer aan diverse scholen voor basisonderwijs in Rotterdam. Gedurende deze periode studeerde hij Geschiedenis M.O-B aan de Nutsacademie te Rotterdam en Culturele Antropologie aan de Universiteit Utrecht. Na een jaar als educatief medewerker verbonden te zijn geweest aan de Gemeentelijke Archiefdienst te Rotterdam, werd hij Assistent in Opleiding bij de Vakgroep Culturele Antropologie van de Universiteit Utrecht. In 1996 promoveerde hij aan deze Universiteit op het proefschrift *Play-fellows of God. Towards an Anthropology of Science*. Van 1993-1998 was hij als wetenschappelijk medewerker verbonden aan de Vakgroep voor Vergelijkende Wetenschappen en Afrikaanse Talen van de Universiteit Gent. In deze periode was hij redacteur van het tijdschrift *Cultural Dynamics*. Vanaf 1999 is hij als docent filosofie en Theory of Knowledge verbonden aan het Bilingual Department van de Wolfert van Borselen Scholengroep te Rotterdam. In de periode 2004-2005 was hij redacteur van het tijdschrift *Maatschappij en Politiek*. Hij publiceerde voor het Europese Platform voor het Nederlandse Onderwijs twee boeken voor het vak Global Studies, bestemd voor de middenklassen van het tweetalig vwo. Verder publiceerde hij over Surinaamse geschiedenis, de geschiedenis van het terrorisme, wetenschapssociologie en cultuurtheorie.

NOTEN

VOORWOORD

- 1 “Culture – it’s not just for people anymore”, *International Herald Tribune*, January 4-5, 2003.
- 2 Ellen de Bruin, “Wij weten niet waarom we iets doen”, *M-magazine*, mei 2004, 87-94. Het citaat staat op blz. 87.
- 3 Wilson 2002.
- 4 Corbey 2005.
- 5 Geciteerd in Merquior 1988: 38.
- 6 Bayle 2006: 41.
- 7 Zie Jorink 2006.
- 8 Henry van den Bouwhuisen, *Play-fellows of God. Towards an Anthropology of Science*. Utrecht: ISOR (1996).

HOOFDSTUK 1

- 9 Sloterdijk 2005: 12.
- 10 Ibid.
- 11 Ibid., 14.
- 12 Ibid. 12.
- 13 Berman 1983: 165.
- 14 Nijk 1968: 90.
- 15 Claes 1998 : 40 e.v.
- 16 Zie b.v. Rosemont Jr. 1991, Hoofdstuk 3.
- 17 Kasulis 2002: 6.
- 18 Ibid.
- 19 Hans van der Lugt, ‘Ondemocratisch Japan zakt langzaam weg’, *NRC-Handelsblad*, woensdag 3 december 2008.
- 20 Boon 1982: 22.
- 21 Wolf 2001: 75-79.
- 22 “De Islam is een achterlijke cultuur”, *de Volkskrant*, 9 februari 2002.
- 23 Verweel 1989: 12; zie ook Hofstede 1991.
- 24 Keesing 1974: 73, noot 2.
- 25 Finkelkraut 1988.
- 26 De Waal 2001: 29.
- 27 Bonner 1983; De Waal 2001.

- 28 Mundingen 1980; Hayes en Galef 1996.
- 29 De Waal 2001: 12-13; Pinker 2002: 63.
- 30 Iacoboni 2008, hoofdstuk 1.
- 31 Umiltà et al 2001.
- 32 Iacoboni et al 1999; Rizzolatti, Fogassi en Gallese 2001.
- 33 Aristoteles, *Poetika*, 4.
- 34 Gallese, Keysers en Rizzolati 2004. Iacoboni 2008: 66-69.
- 35 Garrells 2004; Iacoboni 2008, hoofdstuk 4.
- 36 Gallese en Goldman 1998; Umiltà et al 2001; Iacoboni et al 2005; Iacoboni 2008, hoofdstuk 3.
- 37 Rizzolatti en Arbib 1998.
- 38 Ramachandran 2000.
- 39 Tomasello 1999: 2.
- 40 Ibid.: 4.
- 41 Ibid.: 10, 48, 202-215.
- 42 Ibid.: 37-40.
- 43 Ibid.: 14-15.
- 44 Ibid.: 100-104.
- 45 Ibid.: 84.
- 46 Ibid.: 6.
- 47 Ibid.: 269-360.
- 48 Ibid.: 340-341.
- 49 Ibid.
- 50 Lévi-Strauss 1949: 93.
- 51 Balagangadhara 1994, hoofdstuk 11.
- 52 Tomasello 1999: 190-194.
- 53 Nisbett 2004: 79.
- 54 Ibid. 109
- 55 Ibid.: 82.
- 56 Ibid.: 138-139.
- 57 Ibid.: 156-157.
- 58 Kasulis 1981: 9
- 59 Nisbett 2004: 137-163.
- 60 Miller 1984.
- 61 Lillard 1997.
- 62 Tomasello 1999: 182.
- 63 Nisbett 2004: 114.
- 64 Ibid.: 97.
- 65 Lévi-Strauss 1949: 95.
- 66 Laye 1994: 21.
- 67 Balagangadhara 1988: 114.
- 68 Uberoi 1968.
- 69 Geciteerd in Abbi en Saberwal 1969: 191-192.
- 70 Fei Xiaotong 1992: 34; zie ook Hsu 1967; Roland 1988.

- 71 Balagangadhara 1998: 110.
- 72 Dhareshwar 1998: 212.
- 73 Balu, *En Route to the Mind of the Bwana*, 4-5.
- 74 Balagangadhara 1990: 484-485.
- 75 Madan 1977: 9.
- 76 Goonatilake 1984:1.
- 76 Mahbubani 2002: 10.
- 76 Goonatilake 1984: Inleiding.
- 77 Choudhuri 1985: 486.
- 78 Ibid. 500, noot 1.
- 79 Mahbubani 2002: 10.
- 80 John Pomfret, 'Geen machtige draak, eerder een hagedis', *NRC-Handelsblad* 1 augustus 2008.
- 81 Geciteerd in Almond 1988: 48.
- 82 'Europeanen blijven doordenken', *Trouw*, zaterdag 21 december 1996, p. 6.
- 83 Geciteerd in Almond 1988: 42.
- 84 Van der Leeuw 2006a: 178.
- 85 Balagangadhara 1994.

HOOFDSTUK 2

- 1 Curtius 1990, Hoofdstuk 5.
- 2 De Rijk 2006: 55.
- 3 Jones 1969: 11.
- 4 Ibid.: 173-175.
- 5 Plato, *Phaedrus* (1992: 139).
- 6 Balagangadhara 1994: 329-334.
- 7 Dihle 1982: 14.
- 8 Curtius 1990: 70.
- 9 Linschoten 1964: 381.
- 10 Ibid. 383.
- 11 Voor de sociologie zie Dawe 1970, Vanberg 1975; voor de antropologie Carriethers 1990; voor de menswetenschappen in het algemeen James 1984.
- 12 James 1984: 6.
- 13 Wilson 1972.
- 14 Linschoten 1964: 381.
- 15 Groethuysen 1928: 109.
- 16 Geciteerd bij Gray 2003: 53.
- 17 Geertz 1984: 126.
- 18 Geciteerd Shweder en Bourne 1984: 191.
- 19 Geertz 1984: 126.
- 20 Foucault 1973: 419.
- 21 Taylor 1989: 111.

- 22 Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, § 18 (p. 25-26).
- 23 Nagel 1979: 37.
- 24 Ibid.
- 25 Riley 1982: 11.
- 26 Ibid. 11 – 12.
- 27 Locke 1992: 18.
- 28 Berman 1983: 165.
- 29 Taylor 1989: 112. Zie ook Bransen 1999, hoofdstuk 1.
- 30 Zie ook De Waal 2001: 64.
- 31 De Beauvoir 1958: 9.
- 32 Dawe 1970: 214.
- 33 Ibid. 208.
- 34 Bransen 1999, hoofdstuk 1 en 2.
- 35 Dawe 1970: 204.
- 36 Dawe 1970: 210-214.
- 37 Dawe 1970: 281, noot 32.
- 38 Sperber 1985: 10.
- 39 James 1984: 6-7.
- 40 Ibid.: 59.
- 41 Ibid. 69.
- 42 Skinner 1990: 41-42.
- 43 Craig 1987: 13.
- 44 Augustinus, *Belijdenissen* VII, vii.
- 45 Augustinus, *De Stad van God* XII, xxiii.
- 46 Augustinus, *Belijdenissen* XIII, xxxiii.
- 47 Augustinus, *De Stad van God* XI, xxviii.
- 48 Thomas van Aquino, *Summa Theologia*. Vol. I, Q 3, art. 1, Reply Obj. 2.
- 49 Pagden 1982: 99.
- 50 Ibid. 61.
- 51 Tierney 1989.
- 52 Genesis 3: 22.
- 53 Johannes 3: 16.
- 54 Danto 1972: 89
- 55 Ibid. 95.
- 56 Ibid. 96.
- 57 Geertz 1984: 128.
- 58 Geciteerd in Shweder en Bourne 1984: 190.
- 59 Danto 1972: 97.
- 60 Lillard 1998: 19.
- 61 Fajans 1985.
- 62 Paul 1995: 19.
- 63 Lillard 1998: 6-7.
- 64 Zie ook Nisbett 2004, Hoofdstuk 5.
- 65 Geciteerd in Balu 1985: 28.

- 66 Ibid.
- 67 Conrad 1988: 31.
- 68 Doorman 2004: 33.
- 69 Taylor 1989: 111.
- 70 Morris 1972: 79.
- 71 Wilson en Nisbett 1978; zie ook Nisbett en Wilson 1977.
- 72 Ellen de Bruin, “Wij weten niet waarom we iets doen”, *M-magazine*, mei 2004, 87-94. Het citaat staat op blz. 87.
- 73 Wilson 2002.
- 74 Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, § 32.
- 75 Pascal, *Pensées*, 233.
- 76 Ibid.: 252.
- 77 Ibid.: 276.
- 78 Oakeshott 1948-1949.
- 79 Winch 1958: 57-62.
- 80 Ibid.: 62.
- 81 Ibid.: 129.
- 82 Ibid.: 63.
- 83 Linschoten 1964: 194.
- 84 Mills 1963: 439-440.
- 85 Ibid.: 442.
- 86 Ibid.: 439.
- 87 Ibid.: 444.
- 88 Ibid.: 445-446.
- 89 Ibid.: 445.
- 90 Kasulis 1981: 7.
- 91 Ibid.: 8.
- 92 Balu 1985: 20. Zie voor een gelijksoortig argument voor wat betreft Japan: Kasulis 1981, Hoofdstuk 1.
- 93 Balu 1985.
- 94 Ibid. 20.
- 95 Hall 1959; 1966; 1976.
- 96 Rosemont Jr. 1991: 73.
- 97 Balu 1985: 22.

HOOFDSTUK 3

- 1 Zie o.a. Van Groesen 2007.
- 2 Koselleck 1979: 230-231.
- 3 Monegal, 1991: 14-15.
- 4 Ibid. 33.
- 5 Ibid. 34.
- 6 Ibid. 28.

- 7 Tertullianus, *De Idolatria*: 27-29.
- 8 Balagangadhara 1994: 87-88.
- 9 Todorov, 1984: 210.
- 10 De Acosta, 1890: 296.
- 11 Ryan 1981: 530.
- 12 Ibid.: 525.
- 13 Geciteerd in McGrane, 1989: 14.
- 14 Ibid. 10.
- 15 Mastnak 2002: 95-125.
- 16 Sloterdijk 2008: 31.
- 17 Harbsmeier 1985: 303.
- 18 Lane Fox 1986.
- 19 Geciteerd in McGrane 1989: 14.
- 20 Geciteerd in Todorov 1984: 82.
- 21 Hsu 1979: 522.
- 22 Geciteerd in Appiah 1992: 184.
- 23 Geciteerd in Dumont 1972: 402.

HOOFDSTUK 4

- 1 Balagangadhara 1994: 97.
- 2 Jorink 2006: 31.
- 3 Shapin 1988: 24.
- 4 Lakoff en Johnson 1999: 63, 72 en 65.
- 5 Ik ontleen dit voorbeeld aan McGrane 1989: 43-55.
- 6 Robinson Crusoe, 158-159
- 7 Ibid.: 161-162.
- 8 Ibid.
- 9 McGrane 1989: 46.
- 10 Ibid.: 56.
- 11 Ibid.: 55.
- 12 Kamen (z.j.): 76.
- 13 Ibid.: 77.
- 14 Ibid.: 77; zie ook Elton 1963: 228-229.
- 15 Kamen, 77.
- 16 Ibid.: 77-78.
- 17 Ibid.: 78.
- 18 Ibid.
- 19 Ibid.: 79.
- 20 Balagangadhara 1994: 128.
- 21 Israel 2001: 604.
- 22 Preuss 1987: 23-39.
- 23 Israel 2001: 599-627.

- 24 Israel 2006: 640 e.v.
- 25 Geciteerd in Van der Leeuw 2006: 11.
- 26 Voltaire, *Philosophical Dictionary*, 112-113.
- 27 Isarel 2006: 643.
- 28 Ibid.: 658.
- 29 Ibid.: 642-643
- 30 Van der Leeuw 2006a: 169.
- 31 Ibid.: 9.
- 32 Ibid.: 169-170.
- 33 Israel 2006: 647.
- 34 Ik volg hier de weergave van Karel van der Leeuw (2006a: 171).
- 35 Loewe 1988: 188 – 189.
- 36 Cipolla 1970: 153 e.v.; Van der Leeuw 2006: 16.
- 37 Needham 1959: 442-443.
- 38 Cipolla 1970: 158.
- 39 Loewe 1988: 197.
- 40 Needham 1969: 308.
- 41 Cipolla 1970: 158.
- 42 Geciteerd in *ibid.*: 199.
- 43 Geciteerd in Jaki 1978b: 335 noot 27.
- 44 *Ibid.*: 8.
- 45 Israel 2006: 657-662.
- 46 In *The Ante-Nicenean Fathers* 3: 133.
- 47 *De Stad van God* XI, iv; *Belijdenissen* IX, iv. *De Stad van God* XI, iv; *Belijdenissen* IX, iv.
- 48 Oakley 1961; zie ook Stark 2003: 147-150
- 49 Shapin 1988: 23; Latour 1991: 10.
- 50 Eisenstein 1993: hoofdstuk 7; Jorink 2006.
- 51 Shapin en Schaffer 1985: 319.
- 52 Klaaren 1977: 165-170.
- 53 Nebelsick 1992: 10.
- 54 Weber 1970: 13.
- 55 *Ibid.*: 13-14.
- 56 Needham 1969: 328-330.
- 57 Cipolla 1970: 158.
- 58 Malinowski 1954: 17.
- 59 *Ibid.*
- 60 Wolpert 1992: 26.
- 61 Caws 1979: 231.
- 62 *Ibid.*: 236; cf. Feibleman 1966: 328; Latour 1986. Voor een uitgewerkt voorbeeld zie Turnbull 1991.
- 63 Basalla 1988: 27-28.
- 64 Plutarchus, *Life of Marcellus*. GBWW 13: 252.
- 65 Pleket 1980: 113.

- 66 Plutarchus, *Life of Marcellus*. GBWW 13: 252–253.
- 67 Lloyd 1973: 165.
- 68 Cohen 1994: 247.
- 69 Ibid.: 242.
- 70 Ibid.: 247.
- 71 Zilsel 1976.
- 72 Ibid.: 49.
- 73 Prigogine en Stengers 1985: 70.
- 74 Zilsel 1976: 50
- 75 Van den Bouwhuijsen 1996.
- 76 Francis Bacon, *Novum Organum*, Boek 1: 129.
- 77 Needham 1969: 61–76; Basalla 1988: 169–176
- 78 Needham 1969: 118.
- 79 Ibid.: 119.
- 80 Francis Bacon, *Novum Organum*, Boek 1: 129.
- 81 Ibid.; zie ook *Advancement of Learning*, Boek 1: 11.
82 *Advancement of Learning*, Boek 1: 11, 16.
- 83 Luijpen 1969: 58.
- 84 Thomas van Aquino 1959: 195.
- 85 Westerman 1991: 124.
- 86 Dillenberger 1960.
- 87 Hooykaas 1972.
- 88 Klaaren 1977.
- 89 Jaki 1978a; 1978b.
- 90 Funkenstein 1986.
- 91 Nebelsick 1992.
- 92 Foster 1934; 1935; 1936.
- 93 Weber 2005.
- 94 Merton 1970.
- 95 Stimson 1948.
- 96 Jones 1961.
- 97 Mason 1953.
- 98 Van den Bouwhuijsen 1996: 186.
- 99 Dihle 1982: 1.
- 100 Ibid.: 7.
- 101 Heyd 1988: 172.
- 102 Oakley 1961.
- 103 Gilson 1991: 410, 498.
- 104 Heyd 1988: 172.
- 105 Mascal 1957: 98.
- 106 Meeks 1993: 160.
- 107 Stark 2003: 155.
- 108 Heyd 1988: 166.
- 109 White, Jr. 1964: 124.

- 110 Ibid.: 125.
- 111 Needham 1969: 83.
- 112 White, Jr. 1978: 119-129.
- 113 White, Jr. 1964: 125.
- 114 Bacon, *Novum Organum*, Book I: 124.
- 115 Funkenstein 1986: 297.
- 116 Ibid.: 323.
- 117 Becker 1959: 60.
- 118 Huizinga 1949: 345.
- 119 Becker 1959: 45.
- 120 Hume, *A Natural History of Religion*, § III.
- 121 Whitehead 1959: 18.
- 122 Worrall 1989: 382.
- 123 Ibid.: 387.
- 124 Ibid.: 382.
- 125 Highwater 1981: 5.
- 126 Ames 1996: 133-134.
- 127 McRay 1973: 431.
- 128 Hacking 1992: 57.
- 129 Weber 1970: 13-14.
- 130 Groot 2006: 63.
- 131 Tierney 1991: 320.

HOOFDSTUK 5

- 1 Westerman 1991.
- 2 Schelling, *Het systeem van het transcendentale idealisme*, § 3.2.
- 3 Berlin 1982: 8, 168.
- 4 Term ontleend aan de titel van Ridley 2003.
- 5 Geciteerd in Lemaire 1976: 53.
- 6 Safranski 1998: 85.
- 7 Safranski 2005: 76.
- 8 Ibid.: 69.
- 9 Swift, *Gullivers Reizen*, 117.
- 10 Ibid.: 116.
- 11 Ball 2005: 61-71.
- 12 Geciteerd Ball: 2005: 2-3.
- 13 Ibid.: 73.
- 14 Ibid.
- 15 Comte, *Het positieve denken*, 9.
- 16 Ibid.: 99 e.v.
- 17 Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, section IX.
- 18 Craig 1987: 74.

- 19 Ibid.: 70
- 20 Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, p. 198.
- 21 Gay 1970: 180-181.
- 22 Hecht 1987.
- 23 Ball 2005: 77.
- 24 Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 22.
- 25 Lemaire 1986: 185.
- 26 De Mul 1993: 130.
- 27 Conrad 1988: 37-38.
- 28 McGrane 1989: 94.
- 29 Aangehaald in Peeters 1978: 89
- 30 Leezenberg en De Vries 2001: 48.
- 31 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section XII, § 120.
- 32 Ibid.: Section XI, § 113.
- 33 Ibid.:Section XII, § 118.
- 34 Ibid.
- 35 Ibid.: Section XII, § 121.
- 36 Ibid.: Section IV, § 25.
- 37 Ibid.: Section XII, § 129.
- 38 Ibid.: Section XII, § 129 en 130.
- 39 Ibid.: Section XII, § 126.
- 40 Ibid.: Section XII, § 128.
- 41 Kant, *Prolegomena*, 40 (260).
- 42 Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B XL, noot.
- 43 Blackburn 2006: 228-229.
- 44 Kant, *Prolegomena*, 38-39 (258-259).
- 45 Blackburn 2006: 229.
- 46 Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B XVI
- 47 Ibid.: BXXVI e.v.
- 48 Ibid.: A 253 en A 250.
- 49 De Mul 1996: 17.
- 50 Hamann, geciteerd in Berlin 1982: 177.
- 51 Jacobi, geciteerd in Berlin 1982: 182.
- 52 Geciteerd in Berlin 1982: 173.
- 53 Ibid.: 176.
- 54 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section x, § 101.
- 55 Geciteerd in Berlin 1982: 178.
- 56 Doorman 2004: 31.
- 57 De Rijk 2006: 71-72.
- 58 Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*.
- 59 Fichte, *Oproep aan het Publiek*, Hoofdstuk 1.
- 60 Safranski 1990: 128.
- 61 Safranski 2005: 410.
- 62 Safranski 1990: 129.

- 63 Cranston 1994: 29.
- 64 Safranski 2005: 411.
- 65 Schelling, *Het oudste systeemprogramma* (1996: 60).
- 66 Doorman 2004: 31.

HOOFDSTUK 6

- 1 Becker 1959 : 87.
- 2 Becker 1959.
- 3 Gay 1970: 319.
- 4 Hazard 1990: 35-36.
- 5 Lemaire 1986: 166.
- 6 La Bruyère, hoofdstuk 16, §4.
- 7 Ibid.: hoofdstuk 16 §1.
- 8 Hazard 1990: 37.
- 9 Aldridge 1974: 599.
- 10 Gay 1970: 320.
- 11 Lemaire 1986: 166.
- 12 Ibid.: 191.
- 13 Kohl 1983: 103.
- 14 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Boek II, hoofdstuk i, § 2.
- 15 Russell 1948: 547.
- 16 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Boek I, hoofdstuk iii, §8 e.v.
- 17 Ibid.: Boek I, hoofdstuk iii, §9.
- 18 Ibid.
- 19 Ibid. Boek IV, hoofdstuk iii, § 20.
- 20 Ibid.: Boek IV, hoofdstuk xix, §4.
- 21 Ibid. Boek I, hoofdstuk iii, §9.
- 22 Hazard 1990: 237.
- 23 Ibid.
- 24 Ibid.: 234.
- 25 Cassirer 1951: 220.
- 26 Fontenelle 1932: 30-32.
- 27 Ibid.: 39.
- 28 Ibid. : 30.
- 29 Gay 1970: 167-168.
- 30 Lynd 1968: 21.
- 31 Pagden 1982: 16-17.
- 32 Danto 1972: 43.
- 33 Schwab 1984: 2.
- 34 Hazard 1990: 251.
- 35 Ibid.
- 36 Hume 1998: 192.

- 37 Cassirer 1951: 217.
- 38 Ibid.: 218.
- 39 Ibid.: 175, noot 4.
- 40 Ibid.: 1951: 244.
- 41 Luijpen 1969: 104.
- 42 L. Bender, *Het Recht* (1948); geciteerd in Luijpen 1969: 105.
- 43 Luijpen, 103.
- 44 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Hoofdstuk XIV.
- 45 De Groot, *Het recht van oorlog en vrede*, 44
- 46 Ibid.: 73.
- 47 Hazard 1990: 251.
- 48 Lynd 1968: 34.
- 49 Lynd 1968.
- 50 Ibid.: 28.
- 51 Ibid.
- 52 Ibid.: 43 – 45.
- 53 www.un.org/Overview/rights.html
- 54 Stromberg 1954: 10.
- 55 Ibid.: 165.
- 56 Luijpen 1969: 101.
- 57 Brunner 1943: 22.
- 58 Luyten 1969: 57-58.
- 59 Ibid.: 58.
- 60 Ibid.
- 61 Lynd 1968: 18.
- 62 www.mwillet.org/Politics/utility.htm
- 63 Rosemont Jr. 1991: 58 – 59.
- 64 Ibid.: 61.
- 65 Leezenberg 2007: 60-63.

HOOFDSTUK 7

- 1 Locher 1977: 198.
- 2 Lemaire 1976: 104.
- 3 Prins 2007: 67.
- 4 Novalis 1989: 83.
- 5 Ibid.: 67.
- 6 Abrams 1971: 309.
- 7 Ibid.: 307.
- 8 Nietzsche, *Afgodenschemering*, 24.
- 9 Nietzsche, *De Antichrist*, aforisme 10.
- 10 Descartes, *Meditations* (1969: 149).
- 11 Ibid.

- 12 Ibid.: 198-199.
- 13 Bernstein 1983: 18.
- 14 Nietzsche, *De vrolijke Wetenschap*, aforisme 125.
- 15 Collingwood 1965: 5.
- 16 Löwith 1960: 146.
- 17 Groot 2006: 58.
- 18 Schenk 1966: 55.
- 19 Ibid.: 171.
- 20 Ibid.
- 21 Klingemann 2001: 173.
- 22 Schenk 1966: 62.
- 23 Copleston 1946: 212.
- 24 Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, Deel II, Hoofdstuk 46 (1997 II: 720).
- 25 Schenk 1966: 75.
- 26 Safranski 2007: 234.
- 27 De Mul 2007: 28-29.
- 28 Schenk 1966: 69-70.
- 29 Schleiermacher, *Over de Religie*: 51.
- 30 Ibid.: 52.
- 31 Ibid.: 31.
- 32 Ibid.: 23.
- 33 Ibid.: 32.
- 34 Ibid.: 25.
- 35 Ibid.: 35.
- 36 Schenk 1966: 106.
- 37 Schleiermacher, *Over de Religie*: 32.
- 38 Ibid.: 45.
- 39 Ibid.: 87.
- 40 Ibid.: 88.
- 41 Ibid.: 53.
- 42 Ibid.: 52.
- 43 Ibid.: 53-54.
- 44 Ibid.: 54.
- 45 Ibid.: 101.
- 46 Ibid.: 32.
- 47 Ibid.: 80.
- 48 Ibid.: 101-102.
- 49 Ibid.: 52.
- 50 Ibid.: 52.
- 51 Ibid.: 50.
- 52 Ibid.: 57.
- 53 Ibid.: 56-57.
- 54 Schenk 1966: 105.
- 55 Schleiermacher, *Over de Religie*: 181.

- 56 Ibid.: 188.
- 57 Ibid.: 190.
- 58 Ibid.: 192.
- 59 Ibid.: 188.
- 60 Jaspers 1955: 14–15.
- 61 Hall en Ames 1995: xiii
- 62 Schleiermacher, *Over de religie*: 28.
- 63 Rothmann 1981: 113.
- 64 Safranski 2007: 135.
- 65 Ibid.: 133.
- 66 Ibid.: 253.
- 67 Finkielkraut 1988: 22.
- 68 Schenk 1966: 48.
- 69 Lemaire 1976: 106.
- 70 Gecit. Safranski 2003: 88.
- 71 Beiser 1987: 190; Iggers 1968: 3-29.
- 72 Beiser 1987: 209.
- 73 Van Wezel 1989: 25–26.
- 74 Safranski 2007: 23.
- 75 Den Boer 1977: 89.
- 76 Ibid.: 90.
- 77 Locher 1977: 197.
- 78 Den Boer 1977: 83.
- 79 Locher 1977: 196.
- 80 Den Boer 1977: 83.
- 81 Geyl 1958: 17.
- 82 Brands 1965: 82.
- 83 Safranski 2007: 179.
- 84 Brands 1965: 65–66.
- 85 Finkielkraut 1988: 24.
- 86 Ibid.: 23–24.
- 87 Doorman 2004: 76.
- 88 Safranski 2007: 235.
- 89 Kolakowski 1980 I: 72.
- 90 Hegel *Die Vernunft in der Geschichte*, 34 en 80.
- 91 Ibid.: 35.
- 92 Löwith 1960: 53.
- 93 Radin 1957: 100–101.
- 94 Hegel *Die Vernunft in der Geschichte*, 48.
- 95 Löwith 1960: 105.
- 96 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede.
- 97 Hegel *Die Vernunft in der Geschichte*, 83.
- 98 Löwith 1960: 58.
- 99 Ibid.: 57.

- 100 Bury 1932: 22.
- 101 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 87.
- 102 Kolakowski 1980: 89.
- 103 Safranski 2007: 244.
- 104 Ibid.: 245.
- 105 Kolakowski 1980 I: 101.
- 106 Safranski 2007: 244-245.
- 107 Feuerbach 1989: 26.
- 108 Marx, *Die deutsche Ideologie* (1971: 342).
- 109 Marx, Ibid.: 349.
- 110 Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1971: 208).
- 111 Marx, *ibid.* (1971: 208-209).
- 112 Marx, *Die deutsche Ideologie* (1971: 350).
- 113 Kolakowski 1980 I: 202-207.
- 114 Fischer 1983: 25.
- 115 Ibid.
- 116 Marx, *Die Revolution von 1848* (gecit. Löwith 1960: 38).
- 117 Marx, *Manifest der kommunistischen Partei* (1971: 537)
- 118 Löwith 1960: 45-46.
- 119 Kohn 1943: 27.
- 120 Geciteerd Labrie 1992.
- 121 Schenk 1966: 175-176.
- 122 Ibid.: 181.
- 123 Geyl 1958: 65.
- 124 Gecit. Geyl 1958a: 42.
- 125 Gecit. Schenk 1966: 181.
- 126 Safranski 2007: 35.
- 127 Gray 2003: 28.
- 128 John Gray, 'Europa is een fictie'. *De Groene Amsterdammer*, 8 april 2004.
- 129 Gray 1998.
- 130 Marx, *Die deutsche Ideologie* (1971: 345).
- 131 Ibid.: 349.
- 132 Ibid.: 356.
- 133 Ibid.: 349.
- 134 Larrain 1979: 40-41.
- 135 Lenin, *Wat te doen?* (1976: 50-51).
- 136 Kolakowski 1980 II: 451.
- 137 Anderson 1978: 38.
- 138 Bernstein 1983: 117.
- 139 Safranski 2005: 75-76.
- 140 Leezenberg en De Vries 2001: 139.
- 141 Gecit. Antoni 1959: 9.
- 142 Gadamer 1975: 38.
- 143 Bernstein 1983: 46 en 126.

- 144 Gecit. Ankersmit 1984: 176.
- 145 Bunzl: 1996: 26-27.
- 146 Ankersmit 1984: 175.
- 147 Beiser 1987: 2.
- 148 Gadamer 1975: 188.
- 149 Finkielkraut 1988: 71.
- 150 Gecit. Gadamer 1975: 198.
- 151 Gecit. Gadamer 1975: 197.

HOOFDSTUK 8

- 1 Gecit. De Mul 1993: 152.
- 2 Ibid.: 153.
- 3 Hammermeister 2002: 33.
- 4 Hazard 1990: 177.
- 5 Ibid.: 181.
- 6 Bertels 1973: 195.
- 7 Schleiermacher, *Over de Religie* 85 (122).
- 8 Van Wezel 1989: 22.
- 9 Bertels 1973: 195.
- 10 Beiser 1987: 203-206.
- 11 De Mul 1993: 148-149.
- 12 Ibid.: 148.
- 13 Ibid.: 150.
- 14 Bertels 1973: 197.
- 15 Gecit. Kimmerle 1959: 130.
- 16 Ankersmit 1984: 130.
- 17 De Mul 1993: 152.
- 18 Ibid.: 150.
- 19 Ibid.: 145.
- 20 Gecit. in Bertels 1973: 197, noot 30.
- 21 Berlin 1982: 7-8.
- 22 De Mul 1993: 147 en 153.
- 23 Schenk 1966: 107.
- 24 De Mul 1993: 145.
- 25 Gecit. in Bertels 1973: 196, noot 26.
- 26 De Mul 1993: 151.
- 27 Lorenz 1987: 73.
- 28 De Mul 1993: 152-153.
- 29 Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, B XVI.
- 30 De Mul 1993: 72.
- 31 De Mul 1993: 169.
- 32 Ibid.: 169-170.

- 33 Ibid.: 171.
- 34 Ankersmit 1984: 135.
- 35 Lorenz 1987: 77.
- 36 De Mul 1993: 215-216.
- 37 Ibid.: 210.
- 38 Gecit. in ibid.: 211.
- 39 Geertz 1973: 5.
- 40 Rouse 1991: 44.
- 41 Balu 1985: 20. Zie voor een gelijksoortig argument voor wat betreft Japan: Kasulis 1981, hoofdstuk 1.
- 42 Roth en Barrett 1990: 584.
- 43 Hobsbawm 1994: 344.
- 44 Aimé Césaire in Williams and Crisman (eds.) 1994: 173-174.
- 45 Van Houcke 2002: 34.
- 46 Zie voor de culturele antropologie bijvoorbeeld Asad 1973.
- 47 Radcliffe-Brown 1958: 31-32.
- 48 Strathern 1987: 264.
- 49 Geertz 1988: 71.
- 50 Gellner 1992.
- 51 Roth 1989; zie b.v. Clifford 1986: 10-11.
- 52 Marcus and Fischer 1986: 2.
- 53 Strathern 1987: 264.
- 54 Zie o.a. Boon 1982; Clifford 1983; 1988; Clifford and Marcus (eds.) 1986; Marcus and Cushman 1982; Strathern 1987.
- 55 Zie N. Reingold en M. Rothenberger (1987); Issawi (1989); Petitjean en Jami (1992);.
- 56 Bailey 1991: 103-118; Gellner 1992.
- 57 Zie b.v. Marcus en Cushman 1982. Voor een welwillend overzicht zie Strathern 1987. Voor een sceptische visie, zie Roth 1989.
- 58 Clifford 1986: 133.
- 59 Geertz 1974: 452.
- 60 Tambiah 1990: 124-125.
- 61 Ibid. 125.
- 62 Putnam 1981: 117.
- 63 Ibid. 116.
- 64 Rosemont Jr. 1988: 60.
- 65 Ibid. 60-61.
- 66 Pagden 1982: 182.
- 67 Ibid. 16-17.
- 68 Ibid. 17.
- 69 Van Wolferen 1989: 8.
- 70 Ibid. 9.
- 71 Ibid. 11.
- 72 Ibid. 10-11.

- 73 Dennett 1986: 153.
- 74 Klostermaier 1989: 125-127.
- 75 Tambiah 1990: 125.
- 76 Putnam 1981: 119.
- 77 Nisbett 2003: xiv.
- 78 Balagangadhara 1994: 441.
- 79 Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, § 125.
- 80 Geciteerd Bartels 1995: 120.
- 81 Van der Braak 2002: 82.
- 82 Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, § 32.
- 83 Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, § 127.
- 84 Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, § 11.
- 85 Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, § 32.
- 86 Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* 7, 11 (83).
- 87 Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* 6, 1 (61)
- 88 Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten*, 14 (152).
- 89 Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, § 360.
- 90 Nietzsche, *Nagelaten Fragmenten* 6, 7 (1)
- 91 Nietzsche, *Afodenschemering* 6, § 3.
- 92 Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, § 17.
- 93 Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, § 37.
- 94 Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, § 19.
- 95 Bartels 1995: 134-135.
- 96 Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches* 1, 2, 57.
- 97 Ibid.
- 98 Safranski 2000: 176.
- 99 Oosterling 1996: 102.
- 100 Shapin en Barnes 1979: 135.
- 101 WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*. Amsterdam: Amsterdam University Press (2003).
- 102 www.zoektocht.net/bladen/artikel32.html
- 103 Linschoten 1964: 193.
- 104 Ibid.: 194-195.
- 105 Wilson 2002: 6-9.
- 106 Ibid.: 4.
- 107 Nørretranders 1999: 124-126.
- 108 Ibid.: 277-282).
- 109 Wegner 2002: 1-99.
- 110 Barnes 1988.

REGISTER

- Abrams, M.H. 309
Achebe, Chinua 166
Achenwall, Gottfried 235
Acosta, José de 153
Adler, Alfred 233
Alberti, Leon Battista 203
Algarotti, Francesco 217
Almond, Philip 69
Alphen, Hiëronymus van 426
Ames, Roger 21, 223, 325, 409
Anderson, Perry 360
Ankersmit, F.R. 365, 386
Archimedes 190, 196, 199, 200, 201-203, 311
Archimedes-Probleem 200-203
Archytas 199
Arnim, Achim von 316
Aristoteles 35, 76, 108, 285, 373, 418
Aron, Raymond 103
Augustinus 99, 107, 108, 112, 118, 125, 159, 192, 239, 267, 273, 277, 280, 321, 318, 327, 338, 341, 350, 352, 356, 376, 418, 419, 423, 424
Averroës 210

Bachelard, Gaston 14
Bacon, Francis 172, 200, 204-209, 212, 214, 215, 229, 236, 240, 261, 276, 278, 284, 329, 388, 389, 394
Balagangadhara, S.N. 11, 46-49, 54, 70, 71, 130, 132-134, 393, 394, 423
Bauer, Bruno 351
Barrett, Robert 394
Bartels, Jeroen 417
Barth, Karl 351
Bayle, Pierre 185, 253, 272, 279, 282
Becker, Carl 267, 268, 280, 291, 338, 356
Benedict, Ruth 366, 369
Bentham, Jeremy 296, 297
Berg, J.H. van den 424
Berman, Harold 23, 25, 26, 101
Berkeley, George 252, 253
Berlin, Isaiah 227, 259
Bernard van Clairvaux 155, 399
Bernier, François 166
Bernstein, Richard 306, 311-313
Bhagavad Gita 113, 114, 116-118, 131, 285
Blackburn, Simon 255, 256
Blumer, Herbert 392
Boek der Natuur 171-174, 192-194, 207, 236, 253, 255, 260-262, 280, 305, 335, 388, 390, 394, 402
Boas, Franz 369
Boeddha 69, 97
boeddhisme 69, 273
Bonald, Louis de 279
Boyle, Robert 193, 194, 240, 279, 334, 335, 344
Braak, André van der 417
Brands, M.C. 334
Brentano, Clemens 316
Brès, Guy de 168
Brink, Gabriël van den 30
Brunelleschi, Filippo 203
Brunner, Emil 296
Buckle, Henry Thomas 364
Burgh, James 293
Bury, J.B. 344

Camus, Albert 102
Calvijn, Johannes 98, 179, 180
Capra, Fritjof 14
Carlyle, Thomas 314
Cassirer, Ernst 287
Castellio, Sebastian 179-182
Cellini, Benvenuto 203
Celsus 210
Césaire, Aimé 397, 399
Chateaubriand 316, 317, 342
China Probleem 65, 195, 202, 204
Choudhuri, Arnab Rai 63
Churchland, Paul 19
Cipolla, Carlo 190, 196
Clemens van Alexandrië 154

- Clifford, James 403
 cognitieve habitat 37, 40, 41, 44-46, 49,
 52, 60, 75, 89, 91, 92, 94, 99, 101,
 114, 122, 126, 130, 131, 135, 137,
 138, 174, 188, 196, 208, 209, 214,
 215, 217, 220, 223, 242, 251, 260,
 268, 275, 282, 295-298, 306, 307,
 310, 312, 313, 319, 328, 341, 361,
 370, 371, 374, 375, 388, 391, 393-
 396, 411, 412, 416, 417, 423, 429,
 431, 432
- Cohen, H. Floris 201
- Colli, G. 416
- Columbus 144, 148, 272
- Comte, Auguste 237, 238, 283, 337,
 348
- Condorcet 283
- configuratie van leren 46-50, 52, 55-57,
 59, 60, 62, 66-68, 70-73, 89, 132,
 137, 148, 157, 196, 197, 208, 212,
 214, 393, 395
- Confucius 183-187
- confucianisme 165, 186, 187
- Conrad, Joseph 117, 418
- Contraverlichting 31, 227-229, 234,
 244, 247, 251, 252, 258, 260-262,
 266, 301-310, 329, 330, 336, 338,
 339, 352, 356, 361-363, 367-369, 371-
 373, 379, 382, 387
- Cools, Lex 99
- Copleston, F. 315
- Cortes, Hernando 163
- Craig, Edward 106
- cultuur 29-33, 36, 37, 40, 46, 49, 68,
 72, 96, 137, 138, 143, 155, 166, 202,
 212, 213, 221, 228
- cultuurcriterium 32-34, 37, 46, 49, 72
- cultuurverschil 32, 37, 45, 47, 49, 55,
 60, 68, 133, 146, 157, 302
- Curtius, Ernst Robert 77, 78
- D'Ailly, Pierre 210
- D'Andrade, Roy, 102
- Danford, John 238, 254
- Dante 315
- Danto, Arthur 111, 113, 115, 116, 118,
 119, 131, 134
- D'Argens, Jean-Baptiste, 185
- Darwin, Charles 244
- Dawe, Alan 103, 104
- Dawkins, Richard 310
- Defoe, Daniel 175, 247
- deïsme 181, 187, 279
- Demokritus 406
- demonologie 141, 154, 158, 159, 163,
 174, 178, 188, 189, 443
- Dennett, Daniel 410, 411
- Descartes, René 212, 240, 252, 311-314
- Diderot, Denis 190, 191, 204, 205
- Dijksterhuis, Ap 121, 427-430
- Dillenberger, John 208
- Dilthey, Wilhelm 330, 362-364, 374,
 379, 380, 385-388, 391, 393, 394,
 405, 415
- Dionysus van Halicarnassus 154
- Donald, Merlin 36, 41-46, 287, 433
- Doorman, Maarten 118, 337
- D'Ourtous de Mairan, Jean-Jacques 191
- Dumont, Louis 97
- Duns Scotus 81, 209, 210
- Durán, Diego 153, 163
- Dürer, Albrecht 203
- Durkheim, Emile 132, 369
- Dreyfus, Hubert 292
- Droysen, Johann Gustav 364, 365, 387
- Eichendorff, Joseph von 317
- Einstein, Albert 99
- Elliot, T.S. 224
- Ellul, Jacques 295
- Engels, Friedrich 350, 359
- Epicurus 98
- epistemische hypochondrie 401, 402,
 404
- Eudoxus 199
- Euler, Leonhard 217
- Eusebius van Caesarea 154
- exegetische configuratie van leren 68, 70,
 74, 77, 84, 89, 90, 122, 135, 137, 158,
 159, 169, 172, 173, 196, 214, 216,
 225, 226, 234, 241, 244, 262, 302,
 329, 356, 360-362, 371, 380, 388,
 391, 392-394, 414, 416, 431
- externe dynamiek 74, 83, 89, 137, 141-
 143, 146, 167, 216, 220, 227, 228,
 306, 311, 319, 326, 335, 356, 393,
 394, 398, 399, 402, 404, 405, 433
- Evans-Pritchard, E.E. 104, 105
- Fajans, Jane 115
- Fanon, Frantz 59
- Fei, Xiatong 57, 58
- Feuerbach, Ludwig 307, 338, 345-349,
 351, 357
- Ferguson, Adam 246
- Fichte, Johann Gottlieb 261-265, 279,
 320, 354
- Figlio, David N. 121

- Finkielkraut, Alain 337
 Fisher, Michael 403
 folk psychology 14-16, 27, 28, 56, 57,
 60, 76, 90, 91, 94, 96, 101, 102, 105,
 106, 116, 117, 122, 123, 131, 135,
 374, 393, 414, 423, 424, 432
 Fontenelle, Bernard de 217, 281, 282
 Fortuyn, Pim 30
 Foster, Michael B. 168, 208, 225
 Foucault, Michel 27, 97, 143, 396
 franciscanen 162, 164, 214, 216, 270,
 285, 337, 409
 Frank, Sebastian 179-182
 Freud, Sigmund 76, 233, 428
 Funkenstein, Amos 208, 215
- Gadamer, Hans-Georg 363, 365, 369,
 385, 405
 Galenus 200
 Galileï, Galileo 172, 204, 229, 263, 251,
 261, 284, 329, 388, 394
 Gallese, Vittorio 34, 35
 Garfinkel, Harold 392
 Gay, Peter 240
 Geertz, Clifford 96, 97, 114, 118, 392,
 401, 404, 405
 geesteswetenschap 19, 379, 380, 385,
 386, 387, 393, 415
 Gehlen, Arnold 232
 geseculariseerde theologie 16, 23, 26,
 28, 55, 101, 374, 395
 Gerson, Jean 210
 Gesner, Konrad 61
 Ghiberti, Lorenzo 203
 Giddens, Anthony 392
 Gilbert, William 204
 Gilson, Etienne 210
 Girard, René 36
 Goffman, Erving 132
 Goody, Jack 43
 Goonatilake, Susantha 62
 Goethe, Johann Wolfgang von 305,
 309, 341, 373
 Görres, Joseph 316
 Gould, Stephen J. 244
 Gramsci, Antonio 360
 Graunt, John 235, 238-2470, 242
 Gray, John 139, 355
 Groethuysen, Bernard 95
 Groot, Ger 23, 223, 227, 313
 Groot, Hugo de 289, 290
- Habermas, Jürgen 24
 Hacking, Ian 222
- Hall, David 325
 Hall, Edward T. 133
 Halley, Edmond 236
 Hamann, Johann Georg 251, 258- 261,
 305, 332, 362, 363, 370, 382
 Hamilton, Gary 57
 Hardy, Godfrey Harold 68
 Harvey, William 61
 Hecht, Jacqueline 242
 Heidegger, Martin 95
 Hegel, G.W.F. 265, 303, 307, 337-340,
 342, 344-346, 348, 350, 364, 417
 Heine, Heinrich 329
 Hemsterhuis, Franciscus 309
 Herbert van Cherbury 180-182, 195,
 289
 Herder, Johann Gottfried 231, 305,
 330-334, 336, 339, 340, 362, 363,
 366, 367, 369, 370, 373, 377, 378,
 379, 381, 384
 hermeneutiek 88, 305, 373, 374, 376-
 382, 385, 388, 392, 415
 Heron van Alexandrië 190, 196
 Herskovits, Melville 369
 Hesiodus 376
 Heyd, Michael 171, 193, 443
 Hillel (rabbi) 86
 Highwater, Jamake 221-223, 409
 hindoeïsme 95
 Hobbes, Thomas 229, 238, 289, 292,
 294, 295
 Hofstede, Geert 32
 Hölderlin, Friedrich 265, 338
 Homerus 376
 Hooykaas, R. 208
 Hugo, Victor 307, 338, 345, 353
 Huizinga, Johan 217, 365
 Humboldt, Wilhelm von 330, 331, 336,
 364-367, 370
 Hume, David 76, 218, 238-241, 252-
 260, 276, 286, 296, 304, 362
 Huntington, Samuel P. 71, 298
 Hsu, Francis 164
- Ikegami, Y 130
 interne dynamiek 74, 77, 81-84, 87-89,
 91, 137, 141, 142, 167, 169, 342, 380,
 393, 394
- Jacobi, Friedrich Heinrich 258-260,
 305, 362
 Jaki, Stanley L. 208
 James, Susan 92, 93, 103, 105, 106
 Jansen, Cornelius 273

- Japan-Probleem 65, 395
 Jaspers, Karl 325, 326, 343
 Jean Paul 313, 314
 Jefferson, Thomas 292
 Jellinek, Georg 293, 294
 jezuiten 153, 183, 185, 186-197, 213,
 217, 224, 270, 273, 274, 278, 312
 Jezus 85-87, 158
 Johannes Scottus Eriugena 81
 Johnson Mark 171
 Jones, John T. 121
 Jones, R.F. 208
 Johnson, Samuel 272
 Jorink, Eric 171, 172
 Jung, Carl Gustav 233

 Kant, Immanuel 100, 242, 250, 252,
 255-258, 260-264, 279, 304, 306,
 308-310, 312, 321, 328, 332, 362,
 363, 374, 379, 383, 385, 387, 429
 Kasulis, Thomas 25, 51, 129, 131, 133,
 423
 Kautsky, Karl 359
 Kay, Paul 102
 Keats, John 309
 Keesing, Roger 31
 Kilwardby, Robert 210
 Klaaren, E.M. 208
 Kleist, Heinrich von 308
 Klemm, Gustav 367
 Klingemann, August 314
 Klostermaier, Klaus K. 412
 Kluckhohn, Clyde 32
 Knowles, Eric 50
 Kohl, Karl-Heinz 274
 Kohn, Hans 351
 Kolakowski, Leszek 345
 Kroeber, Alfred 32
 Kuhn, Thomas 20, 200, 201

 Labrie, Arnold 352, 353
 Labriola, Antonio 358
 La Bruyère, Jean de 271, 272, 278
 Lafitau, Joseph-François 271, 273, 274
 Lakoff, George 171
 Lamennais, Félicité de 316-318
 Lamme, Victor 99
 Lange, Joachim 184
 Laplace, Pierre-Simon 242, 283, 295
 Larrain, Jorge 105
 Latour, Bruno 425
 Laye, Camara 53
 Le Bon, Gustave 233
 Lee, Hsien Loong 63, 67

 Leeuw, Karel van der 186
 Leeuwen, A. Th. van 351
 Leibniz, G.W. 191, 240, 255
 Lejeune, Paul 270
 Lemaire, Ton 221, 348
 Lenin, V.I. 359, 360
 Leonardo da Vinci 203
 Leopardi, Giacomo 314, 315
 Léry, Jean de 158
 Lessing, Gotthold Ephraïm 321, 379
 Levine, Robert 115
 Lévi-Strauss, Claude 46, 52, 114, 161,
 233
 Lillard, Angeline 51, 52, 116, 128, 137
 Lindner, J.G. 259
 Linschoten, Jan 91, 92, 94, 95, 107,
 126, 424, 427, 433
 Lobo, Jerome 272
 Locke, John 101, 207, 267, 268, 275,
 276, 277-279, 283, 287, 288, 290,
 294, 310, 335, 362, 410
 Longobardi, Niccolo 187
 Löwith, Karl 313, 351
 Lugt, Hans van der 26
 Luijpen, W. 288
 Lyell, Charles 249
 Lyotard, Jean-François 20, 21

 Mahbubani, Kishore 63, 372
 Maistre, Joseph de 330
 Malinowski, Bronislaw 197, 198, 282,
 401
 Mandeville, Sir John 144
 Mannheim, Karl 405
 Manzoni, Alessandro 316
 Marcus, George 403
 Marczewski, Jean 233
 Marx, Karl 76, 97, 307, 337, 338, 345,
 348-351, 355-360, 364
 Mascal, Eric 211
 Mason, Peter 141
 Mason, S.F. 208
 Maxwell, James Clerk 364
 Mead, George Herbert 76, 128, 134
 Meade, James 14
 Meinecke, Friedrich 331, 365
 Meltzoff, Andrew 35
 Mendelsohn, Moses 317
 mensenrechten 24, 25, 61, 97, 138, 224,
 226, 234, 269, 287, 289, 292-297, 299
 menswetenschap 15, 16, 19-22, 26-28,
 31, 60, 72-75, 90-95, 97, 99, 103,
 115, 119, 131, 133, 135, 136, 138,
 167, 216, 226, 228, 232, 233, 238,

- 239, 246, 266-269, 271, 284, 289,
296, 300, 305, 329, 361, 364, 366,
371, 373-375, 388, 391-396, 402,
403, 407, 411, 414-417, 422, 432-434
- Merton, Robert K. 208
- Mesmer, Franz 305
- Michelet, Jules 307, 338, 345, 353, 354,
355
- Mickiewicz, Adam 307, 338, 345, 353,
354
- Mieras, Mark 121, 427-430
- Miller, Joan 51, 137
- Mills, C. Wright 127, 129, 130, 134, 427
- Mirrenberg, Matthew C 121
- Molina, Alonso de 285, 409
- monotheïsme 70, 71, 74, 76-78, 81-91,
94, 111, 132, 137, 141-143, 146, 155,
157, 167, 169, 195-198, 212, 214,
216, 223, 228, 208, 210, 283, 306,
312, 313, 318, 319, 326, 356, 399
- monotheïstisch cultuurtype 15, 16, 27,
49, 70, 71, 73-75, 93, 102, 111, 137,
195, 196, 198, 202, 224-227, 269, 416
- Monotheïstische Dichotomie 311, 313,
314, 316, 318, 319, 322, 336, 341,
356
- monotheïstische ontologie 171, 172,
390, 391
- Montesquieu, Charles-Louis 249, 296
- Montinari, M. 416
- Moore, Keith 35
- Mul, Jos de 43, 227, 244, 247, 302, 303,
317, 318, 374, 379, 382
- Müller, Max 45, 285
- Musset, Alfred de 316
- Nagashima, N. 54
- Nagel, Thomas 99, 100, 130
- natuurlijke rede 108, 109, 112, 184,
277, 278-280
- natuurlijke religie 169, 181, 182, 184,
323
- natuurrecht 287-292, 295-297, 336
- Newton, Isaac 61, 212, 216, 234, 236,
238-241, 243, 250, 262, 284, 292,
301, 309, 330, 364, 366, 410
- Nietzsche, Friedrich 17, 74, 76, 97-99,
121, 128, 265, 306, 310, 312, 313,
316, 375, 396, 415-418, 420, 422-
427, 429, 431, 432
- natuurwetenschap 15, 16, 19, 20-22, 27,
28, 49, 57, 72, 81, 105, 136, 138, 169,
171-174, 200-204, 208-210, 216, 217,
225, 226, 228, 229, 237-241, 261,
262, 264, 276, 292, 306, 309, 362-
364, 366, 374, 379, 390-393, 396,
399, 402
- Nebelsick, Harold P. 208
- Needham, Joseph 61, 205, 213, 214
- Needham-Probleem 60, 61, 202
- nihilisme 306, 313-316
- Nisbett, Richard 12, 13, 50, 51, 54,
120, 126, 131, 133, 423
- Nóbrega, Mañuel de 409
- Nørretranders, Tor 427-430
- Novalis 301, 308, 309, 313, 328, 329,
377, 382
- Oakshott, Michael 124, 125, 135
- Ockham, Willem van 210, 212
- Ohlin, Bertil 14
- Oosterling, Henk 424
- openbaringstheologie 78, 79, 80, 82, 94,
170, 208
- Oresme, Nicholas 213, 214
- Origenes 376
- Orosius 341, 344
- Ortega y Gasset, José 330
- Oviedo, Fernandez de 155, 399
- Pagden, Anthony 108, 112, 408, 409
- Pānini 44
- Parry, Jonathan 43
- Pascal, Blaise 122-124, 126, 128, 135, 279
- Paul, R. A. 101
- Paulus 79, 85, 87, 110, 145, 146, 168,
170, 172, 206, 342, 418, 419, 423,
424, 425
- Paulus III 155
- Pelham, Brett W. 121
- Peng, Kaiping 50
- Père du Halde 186
- Petty, William 235, 236, 238-240
- Piaget, Jean 36
- Pivert de Sinancour, Etienne 315
- Plato 82, 199, 275, 285, 373, 418
- Plinius 154, 209, 210
- Plotinus 76
- Plutarchus 154, 199
- Polo, Marco 144
- Pomfret, John 63
- Popper, Karl 401
- Price, Richard 293
- Prigogine, Ilya 204, 213
- Prins, Awee 308, 315
- proselitisme 77, 83, 90, 141, 142, 146,
216, 228, 323, 352, 356, 398, 400
- Ptolemaeus 200

- Pufendorf, Samuel von 229, 286, 289, 291, 292, 294, 295
 Putnam, Hilary 406, 407, 412
- Quételet, Adolphe 236, 237, 238, 240, 364
 Quintilianus 89
- Radcliffe-Brown, A. 104, 105, 233, 400
 Radin, Paul 341
 Ramanujan, S.A. 68
 Ranke, Leopold von 303, 334-336, 344, 364-366, 370
 rationele theologie 78-80, 82, 109, 169-171, 192, 208, 225, 284, 368
 Read, Kenneth 110
 Ricci, Matteo 189
 Richards, R.J. 305
 Rickert, Heinrich 405
 Ricoeur, Paul 405
 Riley, Patrick 99-101, 130
 Rizzolatti, Giacomo 34, 35
 Rosaldo, Renato 116
 Rosemont Jr., Henry 407, 410
 Rouse, Joseph 393, 394
 Rousseau, Jean-Jacques 117, 265, 362
 Rorty, Richard 405
 Roth, Paul 394
 Ruge, Arnold 346
 Russell, Bertrand 211
 Ryan, Alan 106
 Ryle, Gilbert 37
- Safranski, Rüdiger 301, 328, 339, 355, 424
 Said, Edward 372, 403
 Santangel, Luis de 149, 150
 Savigny, Friedrich Carl von 336, 337
 Schelling, F.W.J. 229, 261, 265, 305, 338, 363
 Schenk, H.G. 315, 354
 Schlegel, Caroline 309
 Schlegel, Friedrich 317, 321, 329, 330, 339
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 141, 261, 319-329, 333, 347, 373, 374, 377-386, 388, 389, 394
 Schopenhauer, Arthur 76, 97, 315, 419
 Schütz, Alfred 392
 secularisering 23, 26, 28, 83, 84, 90, 142, 167, 169, 216, 218, 227, 228, 245, 267, 278, 285, 291-293, 296, 298, 301, 302, 326, 327, 329, 331, 333, 355, 356, 366, 395, 398
 Selby, Henry 101, 114, 115
- Servet, Michael 179, 180
 Shaftesbury 362
 Shapin, Steven 171
 Simon, Richard 377-379
 Sinclair, John 235
 Skinner, B.F. 106
 Sleutels, J.J.M. 411
 Sloterdijk, Peter 19, 21, 22, 28, 44, 45, 93, 155, 155, 167
 Snelders, H.A.M. 305
 Socrates 82, 179
 soteriologische brug 171, 193, 197, 208, 212, 261, 262, 394
 Spencer, Herbert 244
 Spengler, Oswald 330
 Sperber, Dan 105
 spiegelneuronen 34-36, 39, 137
 Spinoza 81, 185, 240, 309
 Staal, Frits 44, 45
 Stengers, Isabelle 204, 213
 Stimson, H.D. 208
 Stirner, Max 351
 Strabo 272
 Strauss, David Friedrich 307, 338, 346, 347, 349, 351
 Strathern, Marilyn 403
 Stromberg, Roland 295
 Süßmilch, Johann Peter 242
 Swift, Jonathan 235, 238
 Symmachus 162, 165
 Szondi, Peter 379
- Tambiah, Stanley 405, 406, 412
 Taylor, Charles 97, 118, 392
 Tawney, Richard 143
 Tempier, Etienne 210
 Tertullianus 152, 153, 192
 Thales van Milete 192
 Thevet, André 409
 Thomas van Aquino 108, 109, 206
 Tierney, Brian 224-226, 291
 Togliatti, Palmiro 360
 Tomassello, Michael 37-42, 46, 48, 51, 225, 433
 topos 75, 77, 78, 80, 81, 83, 84, 89-91, 93-95, 97, 98, 101, 103, 104, 106, 107, 113-115, 119, 123, 126, 129, 130, 135, 136, 143, 145, 173, 178, 219, 228, 229, 234, 262, 263, 268, 284, 302, 307, 326, 329, 333, 342, 348, 352, 355, 356, 360, 363, 366, 370, 371, 374, 380, 388, 389, 391-395, 402, 413, 414, 416, 420, 42, 423, 425, 432, 433

- Trompenaars, Fons 32
 Turgot 283
- Uberoi, Jit Singh 57
- Universaliteitsclaim 15, 45, 77, 83, 84,
 90, 91, 115, 119, 141, 143, 157, 195,
 197, 204, 269, 307, 333, 343, 355,
 374, 402, 407, 411, 413, 432
- Usher, James 248
- Valerius, Adriaen 353
- Valla, Lorenzo 376
- Vaz da Caminha, Pero 149, 151, 154,
 158
- Verlichting 53, 181, 185, 217, 227, 228,
 233, 234, 239, 240, 243-245, 247,
 251, 252, 259, 260, 261, 266-268,
 274, 275, 279-281, 287, 296, 302-
 304, 309, 320-322, 331, 335, 336,
 338, 348, 355, 361, 368, 378, 379,
 391
- verstehen 20, 92, 364, 380, 386, 387
- Vesalius, Andreas 61
- Vespucci, Amerigo 149
- Vico, Giambattista 272
- Vigny, Alfred de 318
- Volksgesit 31, 230, 233, 266, 336, 337,
 354, 369
- Volney 218, 241, 260
- Voltaire 64, 65, 183-185, 188, 216, 239,
 281, 284, 287, 296
- voluntarisme 104, 105, 122, 123, 210,
 212, 290
- vrije wil 80, 96, 98, 99, 100-102
- Waal, Frans de 33
- Wagner, Richard 316
- Weber, Max 143, 194, 208, 222, 223,
 392, 405
- Wegener, Daniel M. 100, 101, 427-430
- Weisedel, Wilhelm 95
- Wetenschappelijke Revolutie 79, 173,
 200-202, 205, 251, 252, 372
- White Jr., Lynn 213, 214
- Whitehead, Alfred North 219, 280, 363
- Wilson, Peter 93
- Wilson, Tim 12, 13, 120, 121, 126
- Winch, Peter 123-126, 135, 392
- Windelband, Wilhelm 366, 405
- Wittgenstein, Ludwig 127
- Wolf, A.P. 369
- Wolf, Eric 303, 369
- Wolferen, Karel van 409, 410
- Wolff, Christian 183, 184, 255
- Worrall, John 220
- Young, Edward 362
- zenboeddisme 53, 54
- Zhu Xi 187
- Zilsel, Edgar 202-204, 208, 213