

Uit: *Tirade*, Jaargang 26, 1982

P.F.H. Lauxtermann

Compromis of synthese?

C.I. Dessaur: De droom der rede. Het mensbeeld in de sociale wetenschappen. Een poging tot crimosofie.

‘Het ware beter, o leerlingen, dat gij, indien al iets, het lichaam voor het Ik zoudt houden dan iets geestelijks. Want het lichaam heeft tenminste voor een korte tijdsduur bestendigheid. Maar al het geestelijke ontstaat en vergaat in een ogenblik... Zoals een aap zich in het woud van boom tot boom slingert, een tak grijpt en weer loslaat om een nieuwe te pakken, zo ontstaat en vergaat ook het geestelijke en het denken.’

‘Zoals er, Tsjitta, van de koe melk komt, van de melk gestremde melk, van de gestremde melk boter, van de boter geklaarde boter, en men, op het ogenblik dat er melk is, deze geen gestremde melk of boter of geklaarde boter noemt, maar deze op dat ogenblik de naam “melk” geeft; daarentegen op het ogenblik dat er gestremde melk is, deze niet melk of boter of geklaarde boter noemt, maar op dat ogenblik de naam “gestremde melk” geeft, etc. etc.... precies zo, Tsjitta, spreekt men, op het ogenblik dat er een materieel Zelf ontstaat, van het ontstaan van een materieel Zelf en niet van het ontstaan van een spiritueel Zelf of een gestalteloos Zelf; daarentegen op het ogenblik dat er een spiritueel zelf ontstaat, van het ontstaan van een spiritueel Zelf en niet van een materieel of gestalteloos Zelf, etc. etc. Want waarlijk. Tsjitta, dit zijn maar namen, woorden, manieren van spreken ten behoeve van het algemeen gebruik, waarvan de Tathagata zich wel bedient, maar waardoor hij zich niet om de tuin laat leiden.’

‘Niet mogelijk is het, o monniken, het is ongerijmd, dat een vrouwelijk wezen een heilige, een volkomen verlichte zou zijn. Niet mogelijk is dat. Wel echter, monniken, is het mogelijk, dat een mannelijk wezen een heilige, een volkomen verlichte is. Dat is mogelijk.’

De oplettende lezer van het nieuwste boek van Andreas Burnier (gepubliceerd onder haar academische naam dr. C.I. Dessaur) zal op het eerste gezicht wellicht geneigd zijn te denken, dat in deze citaten een typische vertegenwoordiger van het 19e-eeuwse ‘materialistisch monisme’ of op z'n minst een ‘doodgraver en lijkenpikker van de hedendaagse linguïstische filosofie’ met een sterke neiging tot sexe-fascisme aan het woord is, al zal hij misschien lont ruiken bij die ‘monniken’ en bij die exotische namen. En inderdaad: het zijn citaten uit de Pali-canon; uitspraken dus, die volgens de traditie aan niemand minder dan aan Gautama Boeddha worden toegeschreven! Nu weet ik wel, dat je met een paar zorgvuldig gekozen citaten alles kunt bewijzen wat je wilt, en het was dan ook geenszins mijn bedoeling om met het bovenstaande prof. Dessaur's these bij voorbaat te ridiculiseren. Ik heb er alleen alvast mee willen aanstippen (ik kom er straks uitvoerig op terug), dat

juist het Boeddhisme altijd wel goed is voor een paar verrassingen, die de gebruikelijke Oost-West-schema's ineens in een ander, onverwacht daglicht plaatsen. Maar eerst dus nu die these.

El sueño de la razon produce monstruos - de titel van dit bekende schilderij van Goya is voor de auteur symbolisch voor de toestand waarin onze rationalistische beschaving gaandeweg is komen te verkeren. Die ontwikkelingsgang, zo stelt zij, wordt gekenmerkt door een toenemende verschraling van het mensbeeld, wat zich laat illustreren aan de hand van een breed opgezet panorama van de menselijke geestesgeschiedenis, zoals die verliep van de oude Hindoeïfilosofieën tot die van het 19e-eeuwse Westen. We stuiten dan op een merkwaardige tegenstelling tussen het normale verloop van een individuele biografie, waarin het bewustzijn met de voortschrijdende ouderdom steeds ruimer en gedifferentieerder wordt (of althans kan worden) en de culturele biografie van de mensheid, die eigenlijk juist gekenmerkt wordt door een toenemende 'verjonging': de mensheid als geheel is spiritueel steeds primitiever geworden. Wel moet worden erkend dat de (Westerse) mensheid dat wat zij aan introspectief vermogen, aan kosmische visie en aan zelfinzicht verloor, terugwon als kennis van, en daarmee macht over, de buitenwereld, waardoor het materiële leven in ons deel van de wereld aanmerkelijk veraangenaamd is. En het is niet minder waar, dat omgekeerd het meer genuanceerde en multidimensionale mensbeeld van het Oosten door z'n negatieve waardering van het aardse bestaan heeft geleid tot sociale en culturele stagnatie voor de grote massa. Van een simplistisch partijkiezen voor 'het Oosten' kan dus geen sprake zijn; maar als feit blijft de grotere rijkdom en gedifferentieerdheid van het Oud-Indische mensbeeld, zoals dat zich vanaf de periode van de Upanishads heeft ontwikkeld, bestaan.

Van Oost naar West gaande zien we dan hoe, beginnend met de klassieke Griekse Oudheid (met name Aristoteles) via de officiële christelijke dogmatiek van de Middeleeuwen, de 'bovengrondse' Renaissance (Galilei), de pseudo-Renaissance (Descartes) en de Verlichting langzamerhand de grauwsliuier neerdaalt. Deze ontwikkeling culmineert in het 19e-eeuwse materialistisch-monistische mensbeeld, dat termen als 'ziel' en 'geest' en daarmee ook alle ethische en esthetische waardeoordelen taboe verklaarde, en dat de menselijke ervaringswereld reduceerde tot het alledaagse 'waakbewustzijn', dat dan louter als een product van sociale en biologische (of hoogstens 'psychische', in de zin van 'driftmatige') gedetermineerdheden werd voorgesteld. Maar: al is hiermee de dominante trend in de cultuurgeschiedenis van het Westen aangegeven, we mogen niet vergeten dat er ook altijd een onderstroming is geweest, alle vervolging en verdachtmaking door de Inquisitie eerst, en door de niet minder dogmatische en intolerante representanten van de 'Kerk van de Rede' later, ten spijt. Vanaf Plotinus zien we, hoe deze lijn zich via diverse ketterse stromingen binnen het Christendom en de neo-platonische denkers van de 'ondergrondse' Renaissance (Ficino, Bruno) voortzet naar de Romantiek, om tenslotte uit te monden in wat men de 'herontdekking van de mens' in de 20e eeuw kan noemen. In dit verband moet in de eerste plaats de naam Jung worden genoemd, maar ook die van latere, veelal miskende, richtingen in de psychologie. Het is opmerkelijk, dat de meest recente van deze alternatieve richtingen - de zg. transpersoonlijke psychologie van Tart, Ornstein e.a. - is ontstaan aan de universiteiten van

Amerika's Westkust, met name in Californië. Men bevindt zich daar immers in het grensgebied tussen de Westerse cultuur in haar meest geavanceerde, Amerikaanse vorm en de cultuur van het Verre Oosten en Zuid- en Zuidoost-Azië. Zou in de komende fase van de ontwikkeling van de mensheid (een fase, die de beste elementen van het oude Oosten en het moderne Westen in zich zou verenigen) het zwaartepunt van de cultuur van het gebied rond de Atlantische Oceaan naar het gebied rond de Stille Oceaan verschuiven, dan zou daarmee de cirkel gesloten zijn. De mensheid zal dan ontwaken uit de 'droom der rede', niet in de zin dat zij zal terugkeren naar een primitief, praerationeel bewustzijnsstadium, maar in de zin dat zij een nieuw, post-rationeel bewustzijnsstadium zal ingaan, dat haar in staat stelt, de door die 'droom' geproduceerde 'monsters' (d.w.z. de door het gebrek aan zelfreflectie van de huidige rationaliteit opgeroepen uitbarstingen van het kwaad, die alles overtreffen wat de primitieve mens op dit punt te zien heeft gegeven) te overwinnen.

Met deze, zeer summiere, schets geloof ik de strekking van *De droom der rede* zonder al te onaanvaardbare 'verschraling' te hebben weergegeven. De lezer zal mij daarom, hoop ik, vergeven, dat ik afzie van de obligate verontschuldiging, 'dat hier natuurlijk in de verste verte geen recht wordt gedaan aan de rijkdom... enz. enz.' Allicht niet, en daar is ook niet naar gestreefd, aangezien ik van mening ben, dat het niet de bedoeling van een boekbespreking is, de lectuur van het betreffende werk zélf overbodig te maken, maar integendeel daartoe aan te sporen. En ik wil daarom met nadruk verklaren, dat de voor de hand liggende conclusie, dat we hier dus blijkbaar met de zoveelste aanklacht tegen het rationalisme plus de bijbehorende zwijmelende aanbidding van 'het Oosten' te maken hebben, waar we dus maar niet te veel aandacht aan moeten besteden, toch voorbarig zou zijn. Want bij alle wrevel die dit boek onvermijdelijk wekt (ook bij mij, zoals men wel zal merken en trouwens waarschijnlijk al gemerkt heeft) kan ik mij toch nauwelijks voorstellen, dat iemand het na lezing uit de hand legt zonder het dankbare gevoel, iets bijzonders te hebben beleefd. En dat bijzondere van Dessaur's geschrift ligt, geloof ik, niet alleen of zelfs maar in de eerste plaats in de overigens bepaald niet alledaagse eruditie die er schijnbaar moeiteloos in verwerkt is, maar vooral in het temperament dat eruit spreekt. De zeer persoonlijke stijl vormt een verademend contrast met de plechtstatige dierbaarheden-herkauwerij die dit soort publicaties zo ongenietbaar pleegt te maken. Een gedeeltelijke verklaring hiervan is misschien te vinden in de bekentenis op blz. 10, dat zij 'zo'n tien jaar geleden zelf nog een aanhanger was van de meest starre wetenschapsorthodoxie, zoals uit haar publicaties uit die tijd kan blijken'. Natuurlijk zijn hiermee niet haar literaire, maar haar vakwetenschappelijke publicaties - inzonderheid haar uit 1971 daterende dissertatie *Foundations of Theory-Formation in Criminology* - bedoeld; maar dat neemt niet weg, dat wie zich haar uit 1965 daterende romandebut *Een tevreden lach* voor de geest haalt toch wel met enige verbijstering van die mededeling kennis neemt. De conclusie dringt zich op, dat het schrijven van *De Droom der Rede* voor haar iets als een persoonlijke bevrijding uit een toestand van intellectuele gespletenheid moet hebben betekend, wat mede tot de opmerkelijke kritische distantie kan hebben bijgedragen die zij aan de dag legt t.a.v. de velen, wier zoeken naar culturele alternatieven minder door een werkelijke innerlijke gedrevenheid lijkt te zijn ingegeven dan door het verlangen om naar de laatste mode gekleed te gaan. Men leze b.v. de volgende passage, die te

fraai is om haar niet in haar geheel te citeren: ‘Het is verre van aangenaam voor serieuze, kritische onderzoekers als “freak” te worden afgedaan door de dominante wetenschap. Nog minder aangenaam is het echter door werkelijke freaks enthousiast als medestander te worden geaccepteerd. Gegeven de overvloed aan gretige, maar vaak vrijwel ongeschoolde, onkritische en zeer emotioneel reagerende zoekers naar culturele alternatieven (waar de nodige charlatans en commerciële goeroes gebruik van maken) geldt voor serieuze “alternatieve” denkers van onze tijd meer dan ooit het adagium: “Met mijn vijanden red ik het zelf wel, o God, maar behoed Gij mij voor mijn vrienden”.’

Zo'n passage werkt ontwapenend, en ze is typerend voor de tegenstrijdige reacties die dit boek bij de lezer oproept. Je zou je er graag helemaal aan gewonnen geven, maar...

Wanneer ik dan nu tot een nadere toelichting van dat ‘maar’ overga zal ik mij, evenals in de voorafgaande samenvatting, beperken tot de algemene filosofische strekking van het boek, en de poging tot toepassing van die inzichten op het vakgebied van de criminologie (een poging, waarvoor zij de ooit door de Nederlandse criminoloog Buikhuisen gelanceerde en ongetwijfeld misprijzend bedoelde term ‘criminosofie’ gaarne als geuzennaam zegt te aanvaarden) aan de kritiek van op dit terrein meer tot oordelen bevoegden overlaten. Ik kan dat met een te geruster geweten doen, waar die ‘poging tot criminosofie’ er in de onderhavige studie toch eigenlijk een beetje bijhangt; iets wat de auteur trouwens zelf erkent en waarom zij dan ook aan het einde van het boek een uitvoerige afzonderlijke studie over deze problematiek in uitzicht stelt. Ter zake dus.

Met die klacht over de ‘vershraling van het mensbeeld’ zitten we midden in een traditie, die sinds de Romantiek niet meer uit het Europese geestesleven valt weg te denken: die van het protest tegen het ‘kille’ rationalisme, dat de levende werkelijkheid met haar oneindige rijkdom aan nuances tot een ‘zielloos’ mechanisme zou hebben gereduceerd. Het ligt voor de hand, dat een dergelijk protest niet zo'n taai leven zou hebben als er niet een stukje waarheid in zat. Er valt b.v. iets te zeggen voor de term ‘reductie’ of ‘vershraling’ als typering van de wijze waarop het rationalisme de wereld tegemoet treedt. De vraag is echter, of dit procédé - zij het ook in andere vormen - niet veel universeler is dan de critici van een voor het Westen karakteristiek geacht ‘mechanisme’ en rationalisme suggereren. Want de onhistorisch denkende Immanuel Kant moge dan ongelijk gehad hebben met zijn veronderstelling, dat de menselijke geest altijd en overal volgens hetzelfde vaste organisatiepatroon te werk gaat, dat neemt niet weg dat het besef van *het verschil tussen schijn en wezen* inderdaad algemeen menselijk is. De menselijke geest is voortdurend op jacht naar het ‘Ding-an-sich’, dat weliswaar te vergelijken is met de steeds terugwijkende horizon, maar zo blijft tenminste het culturele werk aan de winkel! De mens aanvaardt de werkelijkheid niet zoals die zich aan hem voordoet, maar transformeert haar, d.w.z. schept cultuur. Dat impliceert concentratie op de wezenlijk geachte en eliminatie van de als secundair beschouwde aspecten van de werkelijkheid; reductie dus. Ja, zelfs *dubbele* reductie. Want een zekere bewustzijnsvernauwing lijkt voor alle levende wezens een voorwaarde om in de chaotische wereld het houvast te vinden dat een eerste voorwaarde is tot overleven. Sinds Von Uexküll spreekt men b.v. in de biologie van de specifieke

‘Merkwelt’ die iedere diersoort er op na houdt en die het product is van een, onder de invloed van het driftleven plaatsvindende, selectie uit de door de buiten wereld uitgezonden prikkels. Zijn feitelijke waarnemingswereld is dus veel ‘armer’ dan de potentiële. De mens is zich van de subjectiviteit van zijn waarneming bewust en zoekt daarom naar de waarheid achter de verschijnselen. Maar aangezien hij geen God is komt dat er in de praktijk op neer dat, zoals Dessaur terecht opmerkt, ‘ook ons bewustzijn selecteert’ en ‘voor het humane niveau specifieke onderscheidingen in de totale ‘werkelijkheid’ maakt. De mens is tot op zekere hoogte in staat tot een ‘afstandelijke’, ‘zakelijke’, ‘objectieve’ houding ten opzichte van de wereld, de medemens en zichzelf, die hij daardoor tot op zekere hoogte onder controle kan krijgen. Maar juist omdat dat nooit helemaal lukt wordt hij zich eens te meer bewust van het onderscheid tussen ‘ik’ en buitenwereld, ‘ik’ en andere mensen, ‘ik’ en eigen ‘binnenwereld’. Juist zijn relatieve macht doet hem des te pijnlijker zijn nog veel grotere onmacht beseffen; daardoor ligt hij a.h.w. voortdurend met natuur, medemens en niet in de laatste plaats met zichzelf overhoop. Die fundamentele gespletenheid geeft hem het ene ogenblik het trotse gevoel, heer der schepping te zijn, en legt hem het andere ogenblik de klacht in de mond: ‘ik sta alleen, geen God of maatschappij / die mijn bestaan betreft in een bezielde verband’.

Het heimwee naar het verloren paradijs! Is die tweespalt nu algemeen-menselijk of typisch Westers? Diegenen, die zich sterk tot ‘Oosterse wijsheid’ aangetrokken voelen, neigen tot de laatste opvatting; zo ook Dessaur, volgens wier diagnose tenminste een derde van de hedendaagse Westerlingen in strikte, technische zin en misschien wel 99% in ruimere zin tot de neurotici gerekend moeten worden. Dat zou dan een gevolg zijn van de ‘extraverte’ gerichtheid van de Westerse mentaliteit met haar op controle en beheersing, dus op het uitoefenen van macht over de fysieke en sociale buitenwereld gerichte, ‘masculinistische’ geketendheid aan het ego-bewustzijn; zulks in tegenstelling tot het veel gedifferentieerdere bewustzijn van de ‘introverte’ Oosterse geest. En, bij alle voorzichtigheid die bij het toepassen van dit soort psychologische categorieën op hele culturen ongetwijfeld geboden is, lijkt mij deze Jungiaanse tweedeling als typering van het verschil tussen India en het Westen inderdaad bruikbaar.

De vraag is echter, of men hiervan uitgaande niet ook tot een andere (natuurlijk ook eenzijdige) kijk op de Oost-West-verhouding zou kunnen komen dan de door Dessaur gegevene. Als we er eens van uitgaan, dat bovengenoemde tweespalt inderdaad algemeen-menselijk is, dan zou men (in beeldspraak natuurlijk) misschien kunnen stellen, dat de Westerse mens op die situatie reageert met een vlucht naar voren, terwijl de Oosterse mens zich, als wijlen de baron van Münchhausen, aan zijn eigen haren uit het moeras trekt. De een zegt: ‘Byron had gelijk toen hij schreef: “The Tree of Knowledge is not that of Life”, maar we hebben nu eenmaal van de boom der kennis gegeten; welaan dan, laat ons van de nood een deugd maken en met ons intellect de wereld veroveren!’. De ander zegt: ‘De tweespalt is door het zelfbewustzijn ontstaan, maar nu dit zelfbewustzijn er eenmaal is kan het ook gebruikt worden om die tweespalt weer ongedaan te maken doordat het zich met een uiterste krachttoer tegen zichzelf keert!’. In beide gevallen gaat het om dezelfde Ratio, maar in het

eerste geval op de buitenwereld, in het tweede geval op de binnenwereld gericht. Men kan daarom India rustig de eer geven, dat het op dit laatste punt een aanzienlijke voorsprong heeft op het Westen, waar vóór de opkomst van de dieptepsychologie van een systematische explorering van dit gebied nauwelijks sprake was (dat 'systematische' moet er overigens wel bij, gezien de rijkdom aan intuïtieve mensenkennis zoals die in de literatuur van het Westen haar neerslag gevonden heeft!). Dat de oud-Indische cultuur een vruchtbare bodem is geweest voor het ontwikkelen van een psychodynamisch mensbeeld hangt ongetwijfeld samen met de omstandigheid dat men hier in het algemeen meer in termen van 'processen' dan van 'substanties' dacht.

Dijksterhuis heeft naar aanleiding van Parmenides opgemerkt, dat het Eleatisme, door zowel de eenheid als de onveranderlijkheid van het zijnde te postuleren, zichzelf in een tegenspraak verstrikt. Want wanneer men de onveranderlijkheid van het zijnde wil handhaven, moet men noodzakelijk de eenheid, hetzij in kwalitatieve, hetzij in kwantitatieve zin opgeven.² Welnu: zo gezien kiest het Indische denken (en het mystieke denken in het algemeen) voor de 'eenheid' en de judeo-helleense metafysica (3) voor de 'onveranderlijkheid'. Karakteristiek is dan echter wel, dat dit eenheidsbeleven in India allerm minst de vorm aanneemt van een vitale Dionysische roes, maar integendeel een uitgesproken pessimistisch accent krijgt. Vermoeid van de aanblik van de eeuwige kringloop van het bestaan zoekt men verlossing door zich te richten op de wereld van de ziel, die inderdaad, zoals Dessaur opmerkt, het enige is waarvan wij onmiddellijke kennis bezitten. Dit zou consequent gesproken tot solipsisme moeten leiden, maar aangezien de oude Schopenhauer al wist dat dit 'theoretisch zwar unwiderlegbar ist, sich als praktische Anschauung aber nur im Tollhaus findet', beschouwt men de kosmos als 'the soul writ large' en postuleert de eenheid van *Atman* en *Brahman*. Maar dan is er dus toch iets blijvends, hoe abstract ook? Nu komt het socratisch intellect van de Boeddha tussenbeide, neemt die beide uien ter hand, schilt en schilt... en niets blijft over dan een losse zwerm *dharmas*, die alleen door de begeerte bij elkaar gehouden worden. Maar er is dan toch nog het Nirwana? Afgezien echter van het feit, dat daarover alleen in negaties kan worden gesproken, is dit een toestand die alleen door een uiterste inspanning van intellect en wil bereikt kan worden. Een completere reductie is wel niet denkbaar: het mystieke levensgevoel wordt door Boeddha a.h.w. ad absurdum gevoerd.

Hoe 'n koude analyticus de Verlichte was blijkt wel uit het frisse advies aan zijn leerlingen om, als je verliefd bent, eens naar de plaats buiten de stad te gaan waar de lijken liggen verzameld om verbrand te worden: dan kom je wel over je begeerte heen. En het is zo gezien misschien geen toeval, dat ook het Boeddhisme een echte 'mannenkerk' blijkt te zijn, zoals reeds uit het derde in de aanvang gegeven citaat duidelijk kan worden; naar het schijnt heeft Boeddha zich zelfs lang tegen de toelating van nonnenkloosters verzet... (Tussen twee haakjes: Dessaur spreekt ergens over de 'Moslem-straatterreur tegen vrije *Westerse* - cursivering van mij - vrouwen'. Vraag: is de positie van de vrouw in het niet-moslemse Oosten - kinderhuwelijken en weduwenverbrandingen in India! - veel beter? Of zou die grotere vrijheid van de vrouw in het Westen misschien toch iets met dat vermaledijde Westerse rationalisme te maken hebben?) Beter dan een 'materialistisch' Westen en

een ‘spiritualistisch’ Oosten tegenover elkaar te stellen lijkt het dan ook om er van uit te gaan dat we hier met twee polaire vormen van eenzelfde *geesteshoogmoed*, elk met zijn eigen specifiek gevaren, te maken hebben. Vandaar dat ik een beetje huiverig sta tegenover die door Dessaur zo pakkend ten tonele gevoerde Californische cultuur-ruilbeurs: als de nazaten van harde puriteinse kolonistoren hun overgeërfde assertiviteit nu ook nog eens gaan uiten door een narcistisch cultiveren van de roerselen van het eigen Zelf zou de catastrofe wel eens compleet kunnen worden... Het risico van dit soort ‘huwelijken’ is al eens op onnavolgbare wijze aangeduid door Shaw toen Isadora Duncan hem schertsend een huwelijksaanzoek deed met het oog op het schitterend nageslacht, dat uit de verbintenis tussen de scherpste geest en het fraaiste lichaam van de eeuw zou kunnen ontspruiten. Waarop G.B.S het sceptische hoofd schudde en ernstig antwoordde: ‘Beter niet, mevrouw. Want stelt U zich eens voor, dat het kind mijn lichaam en uw geest kreeg...’

* * *

Nogmaals: ik geef het bovenstaande voor wat het is, en heb waarlijk niet de pretentie, een zo complexe materie in een paar alinea's te kunnen afdoen. Waar het mij om gaat is dat Dessaurs voorstelling van de culturele biografie van de mensheid mij wat te veel lijkt te zijn ingegeven door een soort omgekeerd unilineair vooruitgangsgeloof. Natuurlijk is ze zich van het voor de hand liggende van dit soort kritiek bewust, en ze tracht die dan ook bij voorbaat te pareren met de verzekering dat er net als in de individuele biografie ‘spiraalvormen’ optreden; en voorts door op de onderstromingen in de Westerse cultuur te wijzen, die een tegenwicht boden voor de dominante ontwikkeling. Maar dominant is tot op de huidige dag de Kerk der Rede met haar materialisme, neopositivisme, reductionisme en derzelfer totalitaire pretenties. En daartegen acht zij een protest op z'n plaats. Dat klinkt plausibel en daar ik toevallig zelf een tegenstander ben van iedere vorm van totalitarisme zou ik dat protest van harte steunen als zij mij van het bestaan van die Kerk kon overtuigen. Maar om een voorbeeld te noemen: is het dan waar, dat stromingen als de ‘ondergrondse Renaissance’ in de vakliteratuur systematisch worden doodgezwegen? Dat verwijt lijkt mij in ieder geval in deze vorm te globaal om juist te zijn, al is het inderdaad niet helemaal ongegrond. Wie b.v. een toch als klassiek geldend werk als Bertrand Russells *History of Western Philosophy* ter hand neemt, zou inderdaad de indruk kunnen krijgen dat er tussen de scholastiek en Descartes nauwelijks iets van betekenis in de filosofie is gebeurd. Maar daarnaast bestaat er bij mijn weten toch een nogal uitgebreide afzonderlijke literatuur over het Neoplatonisme en verwante richtingen, terwijl b.v. ook iemand als Jean-François Revel (toch ook een belijdend lidmaat van de Kerk der Rede) in het tweede deel van zijn *Histoire de la philosophie occidentale* uitvoerig op deze stromingen ingaat. Het is daarbij overigens curieus, dat Revel juist nogal belangstelling lijkt te hebben voor wat Dessaur, ter onderscheiding van de meer mystieke stroming, de magische stroming (teruggaand op Iamblichus en Proclus) in het Neoplatonisme noemt en waarop volgens haar de rationalisten aller tijden juist bijzonder gebeten zijn. Nu zou men kunnen tegenwerpen, dat Revel de praeoccupatie met occulte kennis, hermeticisme en ‘witte’ magie bij figuren als Marsilius Ficinus, Pico de Mirandola en Giordano Bruno vooral waardeert als een eerste stap in de richting van de

experimentele wetenschap en dat hij uit deze denkers dus alleen haalt wat in zijn straatje past. Dat is zo, maar dat toont toch in ieder geval ook aan, dat de rationalisten soms minder kopschuw voor, op het eerste gezicht wat ongewone, denkbeelden zijn dan Dessaur meent. En dat geldt, geloof ik, niet alleen achteraf in de historische terugblik, maar ook voor nieuwe ideeën in de eigen tijd. Natuurlijk bestaat er in de wetenschappelijke wereld, zoals overal, de nodige neiging tot routine; en van jalousie de *métier* en ander menselijks-al-te-menselijks is die wereld al evenmin vrij. En verder is het bij nieuwe ideeën altijd zo, dat sommigen daarop reageren met het gevoel dat dit nu is waar zij onbewust al lang op hadden zitten wachten, terwijl anderen er in het begin een beetje vreemd tegenaan hikken, maar het tenslotte toch wel slikken. Onder voorwaarde natuurlijk, dat die nieuwe ideeën vruchtbaar blijken te zijn en dus (want daar gaat het om) voor meer verschijnselen dan tot dan toe een voorlopig bevredigende verklaring weten te geven.

Zou dat bij de z.g. ‘menschwetenschappen’ misschien anders liggen dan bij de natuurwetenschappen? De essentie van Dessaur's klacht is immers, dat de gangbare beoefening van de menswetenschappen teveel in het dwangbuis is geperst van aan de natuurwetenschappen ontleende basisassumpties. Zij vindt dat te merkwaardiger waar op deze wijze wordt vastgehouden aan methodes die in de natuurwetenschappen zelf al niet meer gebruikt worden. Men zou zich wat dit laatste betreft echter kunnen afvragen of het verschil tussen de moderne en de klassieke natuurwetenschap inderdaad in een ingrijpende verandering van de toegepaste methodes bestaat. De soepelheid en het gemak waarmee - n'en déplaise Kuhn - de nieuwe inzichten van relativiteitstheorie en quantummechanica in de vakwereld aanvaard zijn wijst eerder op het tegendeel.⁴ Ik vind het altijd een beetje grappig dat sommige mensen uitgerekend de stormachtige ontwikkeling van de natuurwetenschappen in de twintigste eeuw als een soort nederlaag van de tradities van rationalisme en empirisme schijnen te zien. Dijksterhuis (men vergeve het de leek dat hij zich maar weer eens achter diens brede rug verschuilt) betoogt met voor mijn gevoel heel wat meer recht, dat het functionele denken met zijn essentiële mathematische uitdrukkingsvorm in onze eeuw niet alleen gehandhaafd bleef, maar eigenlijk eerst nu ten volle de heerschappij verkreeg.⁵ Wanneer men nu ‘functioneel’ tegenover ‘substantieel’ denken plaatst, dan lijkt het er eerder op, dat de moderne wetenschap zich van metafysische slakken heeft bevrijd, die de klassieke natuurwetenschap nog aankleefden. Nu zou Dessaur hierop kunnen antwoorden, dat het hier ‘judeo-helleense’ metafysische slakken betreft (in dit geval in de vorm van een metafysisch materialisme), die zij immers óók afwijst, en dat de ontwikkeling in de natuurwetenschap zo gezien toch een symptoom van ontwikkeling in de goede richting is. Inderdaad heeft Heisenberg (en hij niet alleen) de veronderstelling geopperd, dat de Oosterse mens de moderne natuurwetenschap gemakkelijker zal kunnen assimileren dan de klassieke.⁶ Dat is mogelijk, maar dat verandert niets aan het feit dat de Westerse mens die moderne natuurwetenschap in het leven geroepen heeft en wel vanuit zijn eigen beproefde tradities. De vergelijking van het wetenschapsbedrijf met een Kerk gaat al daarom mank omdat er in de wetenschap geen sprake is van onveranderlijke geloofsinhouden, maar alleen van gemeenschappelijke doeleinden en werkwijzen. En dat er in de wetenschapsfilosofische reflectie op die werkwijzen op het ogenblik minder consensus bestaat dan in de bloeiperiode van het

positivisme lijkt, gezien de feitelijke successen van die werkwijzen, dan ook geen reden om in een tomeloos 'anything goes'-relativisme à la Feyerabend (een van de grote hedendaagse ketters volgens Dessaur) te vervallen.

Natuurlijk liggen de zaken in de menswetenschappen altijd gecompliceerder, gezien de unieke aard van het object en de onvermijdelijk veel grotere subjectieve betrokkenheid van de onderzoeker bij dat object. Dit maakt het verzet begrijpelijk tegen pogingen, de mens in een biologisch en/of sociologisch gedetermineerd kader te plaatsen, wat immers een aantasting van de menselijke waardigheid lijkt. Niettemin lijkt het mij niet geheel rechtvaardig om Darwin, Freud of Marx te verwijten, dat zij uitgingen van een 'wel zeer tijdgebonden dogma, nl. dat het hogere uit het lagere verklaard moet worden', zoals Dessaur doet (al erkent zij, dat het hun grote verdienste is dat zij, in plaats van het statische en schematische mensen wereldbeeld dat kerkelijke dogmatiek en de dominante filosofie tot hun tijd gemeen hadden, weer een dynamisch ontwikkelingsperspectief in het bewustzijn van de westerse mensheid gebracht hebben). Ik ben er namelijk niet zo zeker van of dat wel zo'n 'tijdgebonden dogma' is. Wanneer men zich niet wil beperken tot een louter fenomenologische beschrijving, maar een stukje verklaring wil proberen te geven, lijkt het mij tamelijk onvermijdelijk, dat men uitgaat van het bekendere (in dit geval dus 'lagere') en niet van een 'hoger' X. Maar het spreekt vanzelf - of zou althans vanzelf horen te spreken - dat *'verklaren' nog geen 'weg-verklaren' betekent*. En nu valt inderdaad niet te ontkennen, dat er vooral vroeger door populariseerders en halfweters nogal wat 'darwinistische' en 'freudiaanse' platheden van het 'laat-je-niets-wijsmaken'-type zijn afgescheiden, om van 'marxistische' dito maar te zwijgen (het marxisme heeft niet alleen zeer veel fysiek en sociaal leed, maar ook buitengewoon veel esthetisch lijden aan de wereld toegevoegd, schrijft Dessaur geestig én volkomen terecht). Maar aan de waarde van het werk van b.v. Freud doet dat evenmin iets af als het, ook door Dessaur erkende, bestaan van commerciële pulpliteratuur op het gebied van de Jungiaanse of de latere 'alternatieve' richtingen in de psychologie op zichzelf een argument tegen die richtingen is. Het overzicht, dat de auteur van die jongste ontwikkelingen geeft heb ik met veel belangstelling gelezen, want zij biedt daarmee ongetwijfeld veel nieuwe gezichtspunten aan lezers die, zoals ik, die ontwikkelingen niet op de voet gevolgd hebben. En ik ben het met haar eens, dat op woorden als 'ziel' en 'geest' geen taboe mag rusten en dat richtingen als het behaviorisme inderdaad tot 'verschraling' van het mensbeeld kunnen leiden (al hebben zij op een beperkt terrein hun verdienste).

Tot die nieuwe gezichtspunten hoort - het zal misschien sommigen verrassen - voor mij ook de reïncarnatie-hypothese, zoals die in het kader van de z.g. regressie-analyse naar voren is gebracht, al staat het voor Dessaur vast, dat de dogmatische en starre Kerk van de Rede van dat soort dingen niet horen wil. Wel, ik sta misschien niet hoog genoeg op de clericale ladder om wat dat betreft een maatstaf te zijn, maar van een a priori afwijzen is althans bij mij geen sprake, al moet ik erkennen dat ik er vooralsnog enige moeite mee heb. Maar: 'mocht de reïncarnatiehypothese langs de gangbare empirisch-statistische weg aannemelijk kunnen worden gemaakt, dan zouden de gevolgen daarvan voor de beoefening van de menswetenschappen ongetwijfeld bijzonder ingrijpend zijn',

schrijft de auteur terecht, en ik wacht dan ook met spanning af. Maar daar ligt voor mij inderdaad een criterium. Ik heb er bezwaar tegen wanneer geïmpliceerd wordt, dat dit soort werkmethode op het terrein van de ‘geest’ principieel ontoelaatbaar zouden zijn. Dat herinnert mij te sterk aan soortgelijke terreinafbakeningen in het verleden. Volgens de Aristotelische fysica golden er verschillende wetten voor het ondermaanse en het bovenmaanse; en in een recenter verleden verkondigden vitalisten als Driesch en Bergson dat ‘mechanicistische’ methoden alleen van toepassing waren op het terrein van de ‘materie’, maar dat op het terrein van het ‘leven’ een andere aanpak vereist was. Sinds de opkomst van biochemie en cybernetica hebben we daar weinig meer van gehoord, maar nu is er dan altijd nog de wereld van de geest als laatste verdedigingslinie tegen de aanvalstroepen van de wetenschap, en we zullen maar afwachten hoe de uitkomst van de slag zal zijn.

Men begrijp mij goed: de wetenschap is niet alleenzalmakend; ze is niet meer dan één specifieke cultuurvorm, en ik begrijp het volkomen als iemand zegt, dat de wetenschap hem niet interesseert omdat hij het leven pas belangwekkend begint te vinden daar waar de wetenschap geen uitspraken meer kan doen. Maar ik vind het verwijt onredelijk, dat de wetenschap geen plaats biedt voor mystieke ontboezemingen. Als ik mij van een triviale vergelijking mag bedienen: wie niet van voetballen houdt moet een ander spel uitzoeken, maar zich niet beklagen over de vershraling van het (sport)mensbeeld omdat ‘hands’ niet is toegestaan, terwijl de mens behalve voeten toch ook nog handen heeft. Buiten het gebied van de wetenschap is gelukkig voor poëzie en mystiek nog ruimschoots plaats. Men neme b.v. het beeld van de mens zoals Dessaur dat ziet, en dat inhoudt, dat boven de drie laagste bewustzijnsniveaus (die de werkelijkheid interpreteren in termen van survival) nog andere bewustzijnsniveaus zijn, waarvan het vierde ‘er een is van non-dualiteit, van identificatie en compassie met anderen. Een vijfde niveau is dat van de religieuze introversie: de mystiek als “een weg naar god”. Een zesde niveau is dat van de belangeloze, uit inzicht verworven, uit liefde geschonken wijsheid. Het voorlopig hoogste, nog enigszins in onze taal aanduidbare bewustzijnsniveau is dat van de *unio mystica*’.

Zonder ironie: ik vind dit mooi. Zoals ik meer in haar boek mooi vind en zoals ik oprechte bewondering heb voor de moed waarmee zij voor haar waarheden instaat, hoewel zij ongetwijfeld weet dat zij daarmee op vele mensen als een rode lap op een stier werkt. Maar als zij de lezer bedelft onder een stortvloed van hedendaags kwaad: communisme, kapitalisme, multinationals, terrorisme, criminaliteit en drugverslaving, en dat allemaal vanuit één gezichtspunt: het lage bewustzijnsniveau, wil verklaren, dan houdt echt mijn geduld een beetje op. De mens is geen zuiver rationeel wezen, maar het zijn juist de rationalisten, die dit feit erkennen en daarom afzien van het verlangen naar een alomvattend Hoger Weten, dat niet alleen een ontoelaatbare pretentie is, maar bovendien een uiting van escapisme, doordat het het aardse fenomeen van de menselijke geest een kosmisch verlengstuk geeft (het ‘geestelijk wereldprincipe’) en daarmee in feite de kosmos met onze problemen opzadelt. De menselijke behoefte aan harmonisering van zijn fundamentele gespletenheid vraagt niet om een voorbarige synthese (al blijft deze als poëtisch visioen altijd

gerechtvaardigd), maar om het voortdurend opnieuw bevochten compromis dat wij ‘cultuur’ noemen.

1.

Ik ontleen deze gegevens aan het nog altijd klassieke werk van F. Sierksma, *De religieuze projectie* (3e druk, Amsterdam 1977) 19ff.

2.

E.J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld 1:7* (4e druk, Amsterdam 1980).

3.

De term is van Dessaur. Ondanks de fundamentele verschillen tussen de ‘joodse’ en de ‘griekse’ metafysica acht ik haar in zoverre gerechtvaardigd als zowel de persoonlijke God van de joods-christelijke traditie als de Aristotelische ‘vormen’, ‘entelechie’ en ‘Eerste Beweger’ typische hypostasen van de extravert gerichte mens en diens begrippenwereld zijn. Dat geldt m.i. zelfs voor de Platonische Ideeën, al ben ik het met Dessaur eens, dat Plato als een boeiende ‘tussenfiguur’ moet worden gezien. In nog sterkere mate is dat natuurlijk het geval met de Neoplatonici en met de grote Westerse mystieken, die Dessaur jammer genoeg bij haar ‘ondergrondse’ stromingen niet bespreekt, hoewel ook zij door de officiële Kerk vaak als ketters vervolgd zijn (Meister Eckhardt) of waar dit niet het geval is (b.v. bij de grote vertegenwoordigers van de spaanse mystiek als Teresa van Avila en Juan de la Cruz) toch altijd met wantrouwen bekeken zijn; mystiek riekt nu eenmaal altijd bedenkelijk naar zelfverlossing!

4.

Het spreekt vanzelf dat ik hier alleen over het beschaafde deel van de wereld spreek, en het verzet van de dialectisch-materialistische Kerk (inderdaad een ‘Kerk’) dus buiten beschouwing laat.

5.

Dijksterhuis V:9.

6.

Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie* (Berlin 1959) 58f. Een typisch voorbeeld van een poging tot interpretatie van het wereldbeeld van de moderne wetenschap in termen van Oosterse filosofie is b.v. Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (London 1974).