

Deel I

Wat ons verplicht

Essay over mens en existentie

Karl Verstrynge

DAMON

Inhoud

Voorwoord	7
1. Het leven valt ons toe	13
2. Het zicht op ons leven	23
3. De mens en de afgrondelijke breuk met het dier	43
4. Het vermogen te transcenderen	65
5. Het oorspronkelijke tekort van de menselijke conditie	83
6. De schatplichtigheid van ons wezen	113
7. Vorm, richting, en vrijheid	139
Epiloog	177
Verantwoording	183
Noten	187
Bibliografie	205

Voorwoord

Wie de existentie overdenkt, raakt aan heel het leven. Maar aan het 'hele leven' raken, hoe kan dat? Overdenken vindt immers zijn oorsprong in het leven. Wat kan het dan betekenen om midden in het leven het leven zelf te bevragen? Hoe kunnen we een oordeel vormen over datgene wat we als mens op elk ogenblik en met heel ons wezen tot uitdrukking brengen? Elke bezinning op de unieke, hoogstpersoonlijke wijze waarop de mens zijn leven leeft, draagt een ambiguïteit in zich. Enerzijds meent wie naar het leven vraagt het leven op afstand te kunnen houden door er zich vragend over te buigen. Anderzijds geeft de vraagsteller te kennen zelf deel uit te maken van het leven, en wel op een manier die alleen de mens gegeven is. Want de mens is het enige wezen dat zich over zichzelf bezint en voor zichzelf een vraagstuk vormt. Telkens wanneer we iets over de menselijke existentie willen beweren, plaatsen we ons met andere woorden op een in zichzelf strijdig standpunt. Die tegenspraak drukt niet enkel de gespannen eigenheid uit van elk existentieel vertoog. Ze vertelt ons ook iets over het tegenstrijdig karakter van het mens-zijn zelf.

In dit essay staat de vraag naar de mens en de bijzondere — vragende en problematiserende — wijze waarop hij leeft en handelt centraal. Wanneer we raken aan het 'hele leven' rijst op elk ogenblik de moeilijkheid het leven als voorwerp te benaderen in de wetenschap dat we er ook zelf deel aan hebben. Die vraag dient zich nog een stuk ingewikkelder aan wanneer we bedenken dat het leven op elk moment in beweging is, niet 'af' is vooraleer we opgehouden hebben te leven. Hoe zouden we met andere woorden greep op het leven kunnen krijgen als het zich ononderbroken onder onze ogen afspeelt en verandert terwijl we onze vragen trachten te formuleren? We kunnen ons uiteraard beroepen op het leven van anderen, kijken hoe het anderen vergaat en verging. We kunnen terugbuigen op de generaties die aan ons voorafgingen en delen in de opvattingen van denkers en schrijvers die zich over

de menselijke conditie hebben gebogen en haar hebben verbeeld. Maar hebben we daarmee niet iets cruciaals gemist? Gaan we daarmee niet voorbij aan de individualiteit van elke mens en de vaststelling dat het leven van de mens zich steeds in de eerste persoon voltrekt? Als individueel wezen is de mens steeds in staat het leven een andere wending te geven, het aan vooruitzicht en voorspelling te onttrekken. Daarmee is hij steeds meer dan wat hij van zichzelf heeft gemaakt, dan wat hij van zichzelf verwacht of wat hij zichzelf heeft toegedicht.

We hebben tijdens het schrijven van dit boek de ambiguïteit van het existentie-denken op elk ogenblik ervaren. Zoals voor elkeen die leeft het leven bij elke terugblik al is begonnen en hij of zij zich altijd reeds 'er-gens' op de levensweg bevindt, moet ook degene die schrijft steeds voor ogen houden dat de existentie aan verschillende en steeds wisselende situaties en contexten is gebonden: de specificiteit van de omstandigheden waarin we verkeren, de persoonlijkheid die we belichamen, de hoop waarmee we naar de toekomst reiken, de last van het verleden die we met ons meedragen... Sterker nog, de existentie *is* de zich steeds veranderende wijze waarop de mens het leven voltrekt. Juist die dynamiek staat op gespannen voet met het schrijven van een boek. Woorden groeien uit tot zinnen, zinnen tot alinea's en alinea's tot hoofdstukken. Eenmaal het geheel van woorden tot gepubliceerde tekst is gestold, lijkt een boek een noodzaak uit te drukken die er in de existentie helemaal niet is. Wanneer het leven zelf aan de orde is — datgene wat altijd al is voorondersteld en op al wat we denken, zeggen of schrijven vooruitloopt — blijft elke indruk of toespeling iets zekers te hebben beweerd twijfelachtig. Wie over de unieke zijnswijze van de mens schrijft, doet dit als mens en maakt daarmee ten volle deel uit van het probleem dat zich onvermoeibaar en van alle kanten tegelijk aandient. We zijn medeplichtig zonder goed te weten waaraan, omdat we er onmogelijk in kunnen slagen het leven zelf op afstand te houden. Het snelt ons vooruit en schikt zich niet naar het denken dat er net op uit is al datgene waarop het zich betreft tot stilstand te brengen, te (be)grijpen en te beheersen. Elke voorstelling die we van het leven maken, hinkt bij voorbaat een stap achterop. Om niet te zeggen een heel leven. De existentie-denker dient als het ware verslag uit te brengen over datgene waarvan hij weet dat het niet te grijpen of te overzien valt. Als die denker ook niet wezenlijk deel zou uitmaken van de zaak waarover hij zich buigt, zouden we nog in de verleiding gebracht worden de moeilijkheid van de existentiële wijsbegeerte te vergelijken met die

van de journalistiek, waarvan Stig Dagerman zich ooit liet ontvallen dat ze “de kunst is zo vroeg mogelijk te laat te komen”.¹

Wie de existentie overdenkt, raakt aan heel het leven. De vragen en standpunten die dit denken oproept hebben van oudsher in uiteenlopende wijsgerige disciplines een onderkomen gevonden, zoals de wijsgerige antropologie, de ontologie en de epistemologie. De vaststelling van het uitzonderlijke verschijnsel dat een levend wezen de grondslag van zichzelf, zijn wereld en al wat hem omringt problematiseert, stoot op de vragen naar de grenzen van onze kennis en uiteindelijk op de omvattende vraag naar het ‘geheel’ van de werkelijkheid waarin we ons ophouden. Dit alles overdenken betekent traditioneel dat we die vragen voorleggen aan het oordeel van de ‘logos’. Maar is ons vermogen tot redelijkheid en taal toereikend voor het formuleren van een antwoord op vragen waaraan het zelf ten grondslag ligt? Zijn taal en rede bij machte ook maar iets zinvols te beweren over datgene waarin ze liggen ingebed? De vraag naar het wezen dat zich in zijn zoektocht naar zichzelf van alle andere wezens onderscheidt, botst steeds weer op de vaststelling dat al waar het toe in staat is deel uitmaakt van wat ter bevraging voorligt. Steeds weer worden we in verlegenheid gebracht door de circulariteit van onze oordelen, door onze hulpeloze pogingen de kennis met kennis, de redelijkheid door de rede, de taal aan de hand van taal te verklaren.

Misschien kunnen we de paradoxale kern van het existentie-denken nog het best omschrijven als een botsing tussen de menselijke vrijheid en de gegevenheden die haar aan banden legt. De mens toont zich een vrij wezen omdat hij niet aan zichzelf kleeft maar zichzelf bevrägt. Maar net in dat vragen duikt zijn gebondenheid op. Het meest radicale gegeven voor de mens duikt op met de vaststelling *dat* hij nu eenmaal over de vrijheid beschikt zichzelf te bevragen. Die vaststelling houdt zich schuil in elke vraag en laat zich niet meer bevragen zonder tegen dezelfde vaststelling aan te lopen. De capaciteit van de mens zichzelf te bevragen en zich op een wereld te betrekken, ziet zich door ‘iets’ mogelijk gemaakt en ze weet niet wat. Dat ‘iets’, dat ons zo eigen lijkt maar toch altijd vreemd blijft, dat elementaire waarover we menen te beschikken terwijl we er met heel ons wezen deel aan hebben, is wat we ‘leven’ noemen. En omdat we het noemen en bevragen, zijn we mens. Maar wat hebben we daarmee uitgedrukt tenzij een schatplichtigheid van ons hele wezen aan het leven zelf?

De mens weet zich verplicht aan het leven. Zo eenvoudig en onvermijdelijk is de gedachte dat wat we op elk moment van ons bestaan uitdragen aan onze vrijheid een grens heeft gesteld nog voor we beseffen wat het zou kunnen betekenen om ertegen op te botsen.

Dit boek vormt het eerste deel van een drieluik waarvan elk woord uit de titel een specifieke thematiek oproept. *Wat ons verplicht* heeft zowel in zijn vraagstelling als in de ruimte waarbinnen het naar oriëntatie zoekt, drie thema's van elkaar afgebakend die strikt genomen niet te scheiden zijn. Het onderhavige *eerste deel* heeft de eigenheid van de mens ('ons') op het oog en de uitzonderlijke wijze waarop hij zich onderscheidt van al wat leeft. In het *tweede deel* staan de vragen en de kennis ('wat') centraal waarmee hij botst op de grenzen wanneer hij zichzelf en het omringende van betekenis tracht te voorzien. Het *derde deel* tenslotte richt zich op de onvoorwaardelijke aanspraken die het leven op hem heeft ('verplicht') en laat zich lezen als de uitwerking van een existentiële ethiek. De delen zijn met elkaar verweven omdat mens en kennis elkaar wederzijds vooronderstellen, en beide niet denkbaar zijn zonder dat we ons rekenschap geven van de intrinsieke schatplichtigheid die in ons wezen huist. Omdat we er in het denken aan gehouden zijn zaken uit elkaar te halen die existentieel één en ondeelbaar zijn, zal de lezer geregeld opmerken dat elk van de delen vooruitwijst naar of teruggrijpt op wat elders in het drieluik aan bod komt.

Beginnen doen we in dit deel met de mens, het enige wezen dat strikt genomen een begin kan maken. Indien het woord 'logos' niet de bijklank had die het doorheen de geschiedenis van de wijsbegeerte heeft gekregen en niet haaks zou staan op datgene wat in ons leven op het spel staat, dan zouden we dit eerste deel een soort existentiële antropologie kunnen noemen. Echter, over wat in dit boek en bij uitbreiding in het hele drieluik aan de orde is, kunnen we niet anders dan op voorhand stellen dat het aan beheersing en thematisering ontsnapt. De vraag naar de menselijke existentie roept een begin op eerder dan elke voorstelling die we ons maken. Een begin ouder dan elke begrip waarvan het denken zich bedient. Een begin oorspronkelijker dan elk woord waarmee we een wereld in het leven roepen. Het heeft filosofen er eerder toe gebracht hun boeken te herroepen, overbodig te verklaren of de lezer aan te sporen hen na lectuur als een afgedankt werktuig weg te gooien, in het besef van hun eigen onmacht. Daarmee hebben ze

willen uitdrukken dat denken over mens en existentie vertrekt vanuit een aanvaarding, vanuit de aandacht voor een opgave waaraan we ons niet kunnen onttrekken zonder iets in ons menszijn te hebben miskend. Dit besef is geen redelijk of universaliseerbaar gegeven. Geen te bediscussiëren of tegensprekelijke kwaliteit. Het duidt op in een onmiddellijke en persoonlijke ervaring, en is versmolten met de onuitwisbare realiteit dat in de individualiteit die aan elke mens ontspringt verwachting ligt uitgedrukt.

1. Het leven valt ons toe

*Het nataal en mortaal karakter van het leven. De receptieve grondtrek.
Elk existentieel alternatief. De ethische waarde van het existentiële bereik.*

Het nataal en mortaal karakter van het leven

Het leven valt ons toe zoals het ons ook ontvalt. Daarmee hebben we het weinig zekere opgesomd over de herkomst en uitkomst van ons bestaan. Met het besef dat we aan weerszijden van de ons toegemeten levensjijd begrensd zijn, leiden we allen zonder onderscheid een leven dat met zekerheid een aanvang nam en met even grote zekerheid ook weer afloopt. Tussen de feitelijke extremen van geboorte en dood voltrekt het leven zich in eerste en laatste instantie als datgene wat ons als individueel wesen 'toekomt' en ons vroeg of laat weer zal worden 'ontzegd'.

De vraag naar de reikwijdte van de begrippen 'toevallen' en 'toekomen', 'ontzegd worden' en 'ontvallen' is een open vraag. De manier waarop we haar van antwoorden voorzien, bepaalt de wijze waarop we in het leven menen te kunnen staan. Komt het leven ons toe en drukken we daarmee een beschikking uit, in de overtuiging dat we op eigen gezag mogen heersen over wat ons is toegefallen en ons onwillekeurig ook ontvalt? Of is datgene wat wij leven noemen iets wat het 'eigene' van het leven te boven gaat? Wijst het toevallen dan niet veeleer op een gave die ons er op elk ogenblik aan herinnert dat elk eigenmachtig goeddunken willens nillens ingebed blijft in iets wat ons als persoon en misschien zelfs als mens overstijgt. Staan we in het leven met de zekerheid vaste grond onder onze voeten te hebben? Of kent het leven geen zekerheid toe en rust elke vordering, elke aanspraak, elke claim op het eerdere en onmiskenbare feit dat het leven ons is toegefallen zoals het ons ook zal ontvallen?

Er wordt wel beweerd dat geboorte en dood de enige zekerheden zijn waarover de mens beschikt. We maken plannen, we hebben

verwachtingen, we kunnen ons in bepaalde mate verlaten op gewoontes, vormen een idee hoe ons lichaam reageert, hoe we omgaan met situaties waarin we verzeild geraken. Maar het besef van geboorte en dood is van een andere orde en verrast geen moment. Het eigene van die twee zekerheden — dat hen als het ware tot één herleidt — is dat ze zich volstrekt buiten onze macht voltrekken. De gemeenplaats dat niemand zinvol kan beweren dat om instemming werd verzocht voor het leven dat hem of haar werd toegeworpen of om een akkoord werd gevraagd voor de eindigheid ervan, kent geen historische, culturele of religieuze grenzen. Ongevraagd worden we tot leven gewekt, onwillekeurig dienen we er ook van te scheiden. Er werd ons niet gevraagd of we wilden leven, en toen we er eenmaal waren lag de begrenzing van de ons toebedeelde tijd van leven reeds vast.

Aan beide uitersten van het leven, geboorte en dood, ligt een radicale passiviteit ten grondslag. Met het levensbegin en het levenseinde dringt zich een onomkeerbare gebeurtenis aan ons op, in die mate zelfs dat we ons kunnen afvragen of die gebeurtenissen ‘ons’ wel overkomen, dan wel of we in de ervaring ervan niet zelf de grote afwezige zijn. Geboorte en dood overstijgen ons, hebben elk perspectief dat zich in ons leven opent bestemd. Over geen van beide uitersten kunnen we een woord uitbrengen dat voor hen uitloopt, want elk uitgebracht woord heeft de zekerheid dat we zijn geboren en zullen sterven reeds voorondersteld. Begin en einde gaan aan ons vooraf, bepalen ons als een beperkt verleden en een begrensde toekomst. Slechts in hun licht ontluiken de mogelijkheden tot het ontplooiën van een bestaan, dat we *toevallend* en *ontvallend* voltrekken. “Het leven wordt à bout portant op ons afgeschoten” en, zo voegen we aan de woorden van José Ortega Y Gasset nog toe, het leven wordt ons schaamteloos en ongevraagd ontnomen.¹

We *worden* geboren en we *gaan* dood. Het beschrijven van beide radicaal passieve gebeurtenissen komt slechts anderen toe, en vraagt bij elk spreken in de eerste persoon om een lijdende vorm. Begin en eind overstijgen elke persoonlijke ervaring. In het eerste geval hebben we haar van horen zeggen, in het tweede geval laat ze ons koud. Met de afwezigheid van de dood verwijzen we niet naar het sterven, want dat gebeuren gaat het einde nog vooraf. Ook al zijn we het lijdend voorwerp van onze doodstrijd, er blijft een verhouding mogelijk tot datgene waaraan we sterven. Het uur *van* onze dood blijft onvermijdelijk het uur *voor* onze dood. Evenmin beschrijven we met de geboorte de groei van

de vrucht in de moederschoot. Wanneer we een vrucht levensvatbaar noemen, hebben we daarmee uitgedrukt dat de geboorte er nog aan ontbreekt. Net zoals het sterven de dood voor is, gaat de embryonale ontwikkeling aan het mens-zijn vooraf en vangt slechts met de geboorte het leven aan dat onhoudbaar afsnelt op de dood. De uitersten van ons bestaan ontsluiten de lijdzaamheid van onze conditie die ons elke greep ontzegt. José Saramago heeft in dat verband treffend opgemerkt dat ieder van ons weliswaar “redenen te over heeft om zich oorzaak te voelen van alle gevolgen”, maar bij het overdenken van de grenzen van het leven al snel tot de vaststelling moet komen dat het “met dat sterven en geboren worden weer wat ingewikkelder ligt [...] daar wie geboren wordt niet sprekend uit de buik van zijn moeder komt en de stervende niet meer spreekt nadat hij in de buik van de aarde is verdwenen”.²

We staan machteloos tegenover de causale samenhang van leven en dood. En zo ook allen om ons heen. Niemand heft de onvermijdelijkheid die in ‘mijn’ geboorte en ‘mijn’ dood ligt besloten op. Anderen hebben ons dan wel verwekt, ter wereld gebracht of bij de geboorte bijgestaan, maar dichterbij komen zij niet. *Dat* we geboortig zijn laat hen geen keus. Tevens kunnen medemensen ons bijstaan in het sterven, het lijden verzachten of het einde sneller nabij brengen. Maar onze dood zelf stelt hen voor een voldongen feit. Het méér dat zij met betrekking tot onze geboorte en onze dood kunnen ervaren, stompt de noodzaak ervan niet af. Het *nataal en mortaal karakter* van het leven biedt ons geen groter houvast dan het eenvoudige besef dat het leven ons toevalt zoals het ons ook ontvalt.

De receptieve grondtrek

Veel in het leven is ons gegeven. De taal die we spreken, de zorg die van kindsbeen af aan ons werd besteed, het onderricht dat we hebben genoten, de talenten die we ontplooiën, een erfenis die ons toekomt ... Dat alles valt ons te beurt maar kan ons evengoed ontvallen of worden ontzegd. Toch zou niets ons gegeven of ontzegd kunnen worden indien ons niet eerst het leven zelf was geschonken — een geschenk waarvan we weten dat het ons ook weer ontnomen wordt. Voor zover geboorte en dood de voorwaarde vormen voor alles wat ons als mens is toegeval- len en ook weer zal ontvallen, bepalen ze, als namen voor het toevallen en ontvallen van het leven zelf, de menselijke conditie in haar wezen.

2. Het zicht op ons leven

Fundamentele standpuntelijkheid. Het eeuwige wezen van de moderne wetenschapper. De onthechte blik op geboorte en dood. Een oorspronkelijkere betrokkenheid. De ontwijkende omgang met geboorte en dood. De ambivalentie van het onthechte weten.

Fundamentele standpuntelijkheid

Als datgene wat ons overkomt, overstijgt het leven ons individuele bereik. Datgene wat ons zo vertrouwd lijkt en we elk ogenblik uitdragen als de ultieme bevestiging van wie we zijn, datgene wat ons in staat stelt te 'zijn' nog voor we ook maar iets 'hebben', onttrekt zich aan onze greep en aanvaardt geen zeggenschap. Dat we het leven niet in de hand hebben en het ons ontglipt telkens wanneer we het het liefste vast zouden houden, vormt het meest vanzelfsprekende maar ook meest radicale besluit telkens wanneer het leven zelf voorwerp van beschouwing wordt. Dagerman heeft die ambivalentie kernachtig verwoord in de vaststelling dat "als het leven op zijn best is, het het leven van ons afneemt".¹ Het besef dat het leven ons ontnomen wordt zoals het ons ook overkwam, blijft in elke beschouwing overeind. Want ook al ervaren we de existentiële onmacht in onze fysieke gebreken, onze verstandelijke grenzen, het onvermijdelijke lijden en de onafwendbare ouderdom, steeds stoten we op geboorte en dood als de twee meest oorspronkelijke zekerheden die de receptieve grondtrek van het leven bepalen. Hoewel geen van beide zich binnen de individuele bestaanshorizon ophoudt, vormen ze de meest zekere gebeurtenissen voor het bestaan van elke mens.

De vaststelling van een fundamentele receptiviteit en de draagwijdte daarvan doet de vraag rijzen tot welke soort zelfbeschouwingen wij eigenlijk in staat zijn. Scherper geformuleerd: welk zicht kunnen wij als mens op het leven krijgen, wanneer het ons buiten elk medeweten om is overkomen? Met welke ogen kunnen we kijken wanneer het eigene

van wat we willen zien zich buiten ons gezichtsveld afspeelt. Zijn wij in de mogelijkheid een punt te vinden dat ons enig houvast verschaft van waaruit we een betekenisvolle blik kunnen werpen op datgene wat onder onze ogen verandert en zich met onze ogen voltrekt? Op welk soort zinvolheid kan een levensbeschouwing aanspraak maken wanneer ze zelf steeds deel uitmaakt van wat te beschouwen valt?

Deze vraag met betrekking tot onze *fundamentele gesitueerdheid* of *standpuntelijkheid* is een vraag die meeklinkt in elk vragen waartoe de mens in staat is. Misschien drukt ze wel het meest radicale probleem uit van elke filosofische vraagstelling: op grond waarvan kunnen we iets zinvols beweren over een geheel dat we omschrijven als 'werkelijkheid', 'leven', 'bewustzijn'... wanneer we niet in staat zijn ons aan dat geheel te onttrekken om er vanop enige afstand beweringen over te doen? Met betrekking tot het leven van de mens, die op dat alomvattende vragen een monopolie bezit, moeten we vaststellen dat het voorwerp van de vraag niet alleen met de vraagsteller is verweven, maar ook op geen enkel ogenblik tot staan kan worden gebracht zonder dat het iets van zijn eigenheid verliest. Leven en levensvraag bestaan bij gratie van elkaars uitsluiting. Een blik op het leven vergt het standpunt van de dood.

Kierkegaard, bij wie de vraag naar het leven uitdrukkelijk kadert in het eindige perspectief van de mens, heeft de beperking van elk existentieel standpunt op de spits gedreven. Binnen het expliciet theologische kader van zijn oeuvre heeft hij het karakter van de vraag naar de betekenis van de menselijke existentie tot een dragend thema in zijn schrijverschap gemaakt. In een beroemd geworden dagboekfragment verwoordt hij de fundamentele standpuntelijkheid van elk antwoord op die vraag als volgt: "Het is helemaal juist wat de filosofie beweert, dat het leven achterwaarts begrepen moet worden. Maar daarbij vergeet men de andere stelling, dat het *voorwaarts moet worden geleefd*. Deze stelling komt er, hoe meer men hem overdenkt, op neer dat het leven in de tijdelijkheid nooit echt begrijpelijk wordt, juist omdat ik op geen enkel ogenblik volledig rust kan krijgen om het achterwaartse standpunt in te nemen."²

Het eeuwige wezen van de moderne wetenschapper

De ambiguïteit met betrekking tot de vraag naar de grenzen van onze kennis en de betekenis ervan, of, zo men wil, de discussie over het radicale eindigheidskarakter van de menselijke existentie, is in de

geschiedenis van de filosofie een vrij recent gegeven. Ze voert terug op de doorbraak van een zeer specifieke wijze waarop de mens naar kennisverwerving kijkt en de centrale plaats die hij eraan heeft verleend in de uitbouw van zijn bestaan. Dat de discussie omtrent de standpuntelijkheid van de kennis relatief jong is, betekent evenwel niet dat de mens niet reeds eeuwenlang zou hebben nagedacht over het wezen dat hij is en over zijn plaats binnen het groter geheel waarin hij zich opgenomen weet. Niet de blik op zichzelf, maar de revolutionair veranderde blik op zijn kenvermogens hebben een wig gedreven tussen het leven enerzijds en wat de mens daarover meent te kunnen beweren anderzijds.

De vicieuze cirkel waarin mens en kennis ronddraaien wanneer ze elkaar wederzijds bevragen, heeft zich pas met het einde van een tijdperk aangediend. De paradox tussen het concrete leven en de kennis die daarvan wil abstraheren, kiemt met de teloorgang van een werkelijkheidsopvatting waarbij de mens een vanzelfsprekende, hem overgeleverde of geopenbaarde plaats kreeg toegemeten. Tot zolang stond kennis ten dienste van een natuurlijke orde, waartoe ze zich hoorde te beperken. Het geloof in een weten dat niet langer is ingebed in een alomvattend harmonisch geheel, maar er zelf de samenhang van bloot meent te kunnen leggen, groeit met de idee zich door het denken aan tijd en ruimte te kunnen onttrekken. De cruciale vraag, die eerst in het gedachtegoed van Kierkegaard haar volhardende uitdrukking heeft verbonden, luidt hoe een dergelijk absoluut weten rekenschap zou kunnen geven van zichzelf wanneer het op elk ogenblik ingebed blijft in het eindige menselijke bestaan. “Waar het om gaat”, zo stelt hij rechttoe rechtaan, “is dat men moet erkennen dat er in laatste instantie geen theorie is”.³

De fascinatie voor en het geloof in een neutraal, onthecht of ‘objectief’ perspectief op mens en wereld valt samen met de doorbraak van een wereldbeeld dat traditioneel met de opkomst van de moderne tijd wordt verbonden. Meer specifiek heeft dit weten zijn wortels in revolutionair nieuwe natuurwetenschappelijke inzichten op het vlak van de astronomie en de mechanica. Niettegenstaande die ontwikkelingen in de tijd moeilijk af te grenzen zijn, verbindt men het begin van die “*anni mirabilis*” doorgaans met nieuwe wetenschappelijke inzichten uit de 16^e eeuw, beginnend met Copernicus’ publicatie van *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) en met als hoogtepunt het verschijnen van Newtons *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) aan het einde van de 17^e eeuw.⁴ De radicaliteit eigen aan beide werken schuilt

in hun aanzet een totaal nieuwe kijk op de plaats van mens en wereld te bieden, gefundeerd in de kracht van het menselijk denkvermogen dat zich losweekt van elke historische overlevering of religieuze autoriteit.

Wat wij later ‘modern’ zijn gaan noemen contrasteert met twee eerdere wereldbeschouwingen waarin standpunten en verklaringen omtrent de werkelijkheid vaste verwijzingen inhielden naar de natuurlijke plaats van de mens en de kwaliteiten die de kosmos of zijn schepper(s) hem verleenden. Zowel het antieke (Griekse) wereldbeeld als de christelijk-middeleeuwse (scholastieke) werkelijkheidsvisie stoelden voor hun verklaringen van de werkelijkheid en de verandering ervan op aan de mens vreemde en onbedwingbare krachten. Wetenschappelijk inzicht onttrok zich niet aan de eeuwige, voorgegeven orde der dingen, maar schikte zich ernaar en mat elke visie daar behoedzaam aan af. Het premoderne weten kenmerkt zich door een kwalitatieve benadering van de kosmos (Grieks) of de schepping (christelijk), met de kennende mens als een doorgeefluik van een voorbestemd weten dat zich vóór alles van zijn plaats in het groter geheel rekenschap geeft. Met de overgang naar het moderne weten wijkt het magisch universum geleidelijk voor een onttoverde werkelijkheid, geheel aan de luister onttrokken van goddelijke of kosmologische krachten. Ontstaan, ontwikkelen en vergaan zijn nog slechts processen van oorzaak en gevolg die uitputtend beschreven kunnen worden op basis van wetmatigheden die de uitdrukking vormen van getalsmatige en dus berekenbare verhoudingen. Wetenschappelijke kennis is niet langer gesitueerde kennis die zich schatplichtig weet aan een voorgegeven ordening of finaliteit, maar onttrekt zich met haar observerende en verklarende pretenties aan werkelijkheidsdeelname door de processen daarbinnen vanop afstand te beschrijven.

Of de oorsprong en de dynamiek van de werkelijkheid voorheen als theologische, kosmologische dan wel metafysische krachten begrepen werden, zaak is dat modern-wetenschappelijke inzichten zich wisten los te weken van elke vorm van ‘teleologie’ of ‘doeloorzakelijkheid’. Bij zijn ontwikkeling van een voor de wetenschap nieuw fundament en instrument, noemt Francis Bacon het aanwijzen van oorzaken cruciaal voor het “waarachtig kennen” en ontkent hij in één adem het nut van doeloorzaken die hij “zelfs schadelijk voor de wetenschap” acht.⁵ In het modern-wetenschappelijk wereldbeeld gaan wetenschappers uit van de gedachte dat eender welk fenomeen te begrijpen valt door het geven van ‘achterwaartse’ verklaringen. Het gaat er om voor gevolgen de ‘eerdere’