

enkel waarden die door de economische gerichtheid op kapitaalaccumulatie geconstitueerd worden, dominant zijn, zal ons uiteindelijk slechts een armzalig soort natuur resten. Het is slechts in de mate dat ook esthetisch, wetenschappelijk, pedagogisch of religieus geïnspireerde waarden ons gedrag bestemmen, dat een natuur behouden zal worden die ten volste boeiend kan zijn voor de mens. In het licht daarvan wordt het betoog door Jaap Kruithof in *De mens aan de grens* (1985) naar voor gebracht -afgezien van de discussie omtrent de axiologische fundering ervan-, uiterst betekenisvol.

Noten

1. Passmore, 1974, p. 134 en 1980, p. 367.
2. Lilley, 1973, p. 226.
3. Ibidem, p. 239.
4. Wallerstein, 1983, p. 37.
5. Brenner, 1977, p. 55.
6. Ibidem, p. 30.
7. Ibidem, p. 32.
8. Bernal, 1976, p. 308.
9. Ibidem, p. 336.
10. Glanvill, 1665, p. 134.
11. Bernal, 1976, p. 365.
12. Immler, 1985, p. 265. We baseren ons, voor de eenvoud, niet op Marx' eigen werk, maar op de synthese in Immler, 1985.
13. Ibidem, p. 266.
14. Ibidem, p. 273.
15. Krusewitz, 1978, p. 87.

Geraadpleegde werken

- Bernal, 1976. J.D. Bernal, *Sociale geschiedenis van de Wetenschap*, Nijmegen, 1976, vol. 1. Vertaling van: *Science in History*, Hammondsworth, 1965 (1), 1969 (4).
- Brenner, 1977. R. Brenner, 'The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism'. In: *New Left Review*, July-August 1977, nr. 104.
- Glanvill, 1665. R. Glanvill, 'Scepsis Scientifica: of Confest Ignorance the way to Science'; in an *Essay of the Vanity of Dogmatizing, and Confident Opinion*, London, 1665.
- Immler, 1985. H. Immler, *Natur in der ökonomischen Theorie*, Opladen, 1985.
- Kruithof, 1987. J. Kruithof, *De mens aan de grens*. Over religiositeit, godsdienst en antropocentrisme, Antwerpen, 1985.
- Krusewitz, 1978. K. Krusewitz, 'Opmerkingen over de oorzaken van de milieucrisis in historisch-maatschappelijke samenhang'. In: H. Verhagen (red.), *Inleiding tot politieke economie van het milieu*, Amsterdam 1978.
- Lilley, 1973. S. Lilley, 'Technological Progress and the Industrial Revolution 1700-1914.. In: C.M. Cipolla, *The Industrial Revolution*, Fontana, Collins, 1973 (1), 1980 (6).
- Passmore, 1974. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, London, 1974.
- Passmore, 1980. J. Passmore, 'Philosophy Technology and the Quality of Life'. In: P. Caws (ed.), *Two Centuries of Philosophy in America*, Basil Blackwell, 1980.
- Wallerstein, 1983. I. Wallerstein, *Historical Capitalism*, London, 1983.

DWAARSDENKEN omtrent Jaap KRUIHTOF
EPO, Berchem, 1989

Het conflict tussen mens en natuur (religieus, filosofisch, wetenschappelijk en technologisch)

Rudolf Boehm

1. De vraag hoe het staat met de verhouding tussen mens en natuur heeft de mensen reeds lang beziggehouden. ('De' mensen? Moet ik niet meer voorzichtig zeggen: 'mensen', sommigen? Maar wat zij die zich met die vraag bezig hebben gehouden, hebben gemeend en gezegd werd ons door 'de' mensen overgeleverd die er blijkbaar aandacht aan besteedden.) Het heeft hen beziggehouden onder de vorm van wat we 'natuurreligie', 'natuurfilosofie' en 'natuurwetenschap' noemen. De beste aanhef om er op terug te komen vind ik bij Feuerbach. (Laat het me weten als je een betere aanhef kent.) Straks ga ik aanhalen wat hij zegt.

Zal ik van mijn kant een onderzoek naar de verhouding tussen mens en natuur uit de weg gaan door me terug te trekken naar een historische beschouwing over wat mensen tot nog toe hebben gedacht en gezegd (of geschreven) over die verhouding? Ik denk dat een onderzoek naar die verhouding op die manier historisch moet worden aangepakt, als men tenminste aanvaardt dat die verhouding steeds zal worden medebepaald (en geweest zijn) door wat de mensen over die verhouding hebben gedacht (als ze zich gedragen en hebben gedragen volgens wat ze dachten), en niet van meet af aan stelt dat die verhouding uitsluitend zou zijn bepaald (en altijd bepaald zijn geweest) door één lid van de verhouding: door de

natuur zelf. In dit laatste geval zou elke verdere beschouwing volstrekt nutteloos en overbodig zijn. Het zou allemaal vastliggen, en we konden er niets aan doen. 'Filosofie', of wat dan ook, zou louter gezaag zijn.

2. In de twee eerste paragrafen van zijn verhandeling over 'Het wezen van de religie' (geschreven in 1845, voor het eerst verschenen in 1846) stelt Feuerbach het volgende:

"Het wezen dat verschilt van het menselijk wezen en daarvan onafhankelijk is – het wezen zonder menselijk wezen, zonder menselijke eigenschappen, zonder menselijke individualiteit – is in waarheid niets anders dan de natuur.

De grond van de religie is het afhankelijkheidsgevoel van de mens; het object van dit afhankelijkheidsgevoel of hetgeen waarvan de mens afhankelijk is en zich afhankelijk voelt, is echter oorspronkelijk niets anders dan de natuur. De natuur is het *eerste en oorspronkelijke object van de religie*, wat trouwens door de geschiedenis van alle religies en volkeren afdoende bewezen wordt."

Wanneer we nog even buiten beschouwing laten wat hiermede gesteld is over de 'grond' van 'alle religie', dan bevatten die uitspraken op de eerste plaats een heel eenvoudige, heel duidelijke en heel overtuigende bepaling van de 'natuur' in haar verhouding tot de mens (of van het 'begrip' of, zoals Feuerbach zegt, het 'wezen' van de natuur). De natuur is (of het begrip 'natuur' duidt aan) hetgeen van het menselijk wezen onafhankelijk is, terwijl het menselijk wezen wel afhankelijk is van die natuur (en dat ook 'aanvoelt'). De verhouding tussen mens en natuur is er een van eenzijdige afhankelijkheid. Onder de afhankelijkheid van iets t.o.v. iets anders kunnen we daarbij verstaan dat dat iets niet kan bestaan zonder dat ander, en onder de onafhankelijkheid van iets t.o.v. iets anders, dat dit iets wél kan bestaan zonder dit ander. Feuerbachs begrip van de natuur is dan een uitdrukking van de elementaire ervaring dat wij mensen niet kunnen bestaan zonder (te steunen op) de natuur (wat zelf niets anders is dan een begrip voor dat niet-menselijke waarzonder we niet kunnen bestaan) terwijl die natuur wel degelijk ook zonder ons zou kunnen bestaan (wat die natuur bewijst door op talloze sterren in het heelal haar bestaan te leiden zonder het voorkomen van mensen en zelfs van eender welke vorm van leven). Ik wil meteen erop wijzen dat bijna de gehele discussie die onder de mensen werd en wordt gevoerd over de vraag van de verhouding tussen mens en natuur, draaide en draait, niet over het feit dat de mensen afhankelijk zijn van de natuur (wat niemand ooit heeft betwist), maar over de vraag of niet toch ook de natuur van haar kant op een of andere manier afhankelijk is van, niet kan bestaan zonder het 'menselijk wezen'.

Als we voor een ogenblik ook nog Feuerbachs verwijzing naar de natuur en de verhouding tussen mens en natuur buiten beschouwing laten, kunnen we verder nog opmerken dat zijn aangehaalde uitspraken ook nog een algemeen idee inhouden van wat een conflict, of een conflictuele verhouding is, nl. een verhouding van eenzijdige afhankelijkheid. Een conflictuele verhouding is steeds 'ambivalent' van aard: in het gegeven 'voorbeeld' kan de mens de natuur niet negeren, maar hij kan ze ook niet zonder meer 'aanvaarden', want op haar beurt staat de natuur t.o.v. de mens onverschillig, zijzelf wordt niet geraakt door zijn aangewezenheid op haar. (Het begrip 'ambivalentie' werd geïntroduceerd door Eugen Bleuler die er verschijnselen zoals haat-liefde mee wilde aanduiden; het werd overgenomen door Freud in zijn begrip van een 'ambivalentie-conflict'.) In verhoudingen van wederkerige afhankelijkheden verliezen conflicten aan scherpte. (Voor zover ze ook in zo'n geval voortbestaan valt dit te wijten aan een 'asymmetrie' van de wederzijdse afhankelijkheden, d.w.z. aan het voortbestaan van eenzijdige afhankelijkheden op bepaalde 'terreinen'.) Hoe dan ook vooronderstellen conflicten een betrokkenheid (in hun scherpste vorm, een eenzijdige betrokkenheid), en niet enkel tegenstellingen of vijandigheden. Omgekeerd: als de verhouding tussen mens en natuur volgens Feuerbachs uitspraken één en al beantwoordt aan de beschrijving van een conflictuele verhouding, dan zou die verhouding (van de mens tot de natuur) vermoedelijk het meest fundamentele en het meest onoverwinnelijke conflict aanduiden dat onafscheidelijk verbonden is met het menselijk bestaan.

3. Hoe het gesteld is met Feuerbachs mening dat het afhankelijkheidsgevoel van de mens t.o.v. de natuur de 'grond' vormt van 'alle religies', valt nog van iets naderbij te bezien. Feuerbach zelf lijkt er enige twijfels over te hebben. Het religieus 'gevoel of bewustzijn' (par. 3), zo vermeldt hij reeds in de 4de paragraaf van zijn verhandeling, is niet betrokken op de 'natuur in 't algemeen', want: 'Een bepaalde mens, dit volk, deze stam hangen niet af van de natuur in 't algemeen, niet van de aarde überhaupt, maar van deze bodem, dit land, niet van het water überhaupt, maar van dit water, deze stroom, deze bron'. In zijn 12de paragraaf zegt hij over een 'godsdienst' in de zin van zijn voorafgaande bepalingen: dit 'ware een zuivere natuurdienst' (mijn onderlijning); hij lijkt dus zelf te betwijfelen of die in feite ooit heeft bestaan.

Daarentegen geven Feuerbachs hoger aangehaalde uitgangsbepalingen zeer goed de grondgedachten van de aanvankelijke Griekse 'natuurfilosofie' weer. Hoe deze filosofie de 'natuur' begreep, was volgens Aristoteles (zie bv. zijn 'Metaphysica', 1ste boek, 4de hoofdstuk) voornamelijk bepaald door haar opvatting van de 'grond' van alles als 'hypokeimenon'

(later vertaald met 'subjectum', of 'fundamentum', of nog - 'objectum'); en de duidelijkste invulling van dit laatste begrip geeft Aristoteles zelf door de volgende bepaling van (één van de betekenissen van) 'prioriteit', 'volgens de natuur en het wezen': 'hetgeen zonder het andere kan zijn, (terwijl) dit andere niet kan zijn zonder het eerste' ('Metaphysica', 5de boek, 11de hoofdstuk). Dat strookt precies met Feuerbachs bepaling van de 'natuur' in haar verhouding met de mens.

Als men overigens hoort zeggen dat 'de eerste Griekse filosofen zich voornamelijk met problemen van de natuurfilosofie hebben bezig gehouden' dan getuigt die manier van spreken van een ontoelaatbare naïviteit. Want het begrip van de 'natuur' zelf dat we tot op heden zo gemakkelijk hanteren, in zijn door Aristoteles omliggende betekenis, was hun grote verworvenheid, werd door hen voor het eerst 'geschapen', d.w.z. gevormd. (Waarmede ik geenszins wil beweren dat geen verwante grondbegrippen, en zelfs rond dezelfde periode in de geschiedenis van de mensheid, ook door denkers in andere culturen, voornamelijk Indië en China, werden gevormd.) Men moet zich rekenschap geven van het feit dat dit begrip van de 'natuur', en het inzicht in de afhankelijkheid van de mens in 't algemeen t.o.v. die 'natuur in 't algemeen', geenszins zo maar voor de hand lag (als een 'eenvoudig ervaringsgegeven'), maar enkel kon worden gevormd op basis van een ongehoord intellectueel abstractievermogen. Dit mag nu echter ook niet zo verstaan worden dat men eruit besluit dat 'bijgevolg' zo'n begrip enkel kon worden verworven door een bepaald soort slimmerikken van mensen, nl. door 'filosofen'; omgekeerd, wat we 'filosofie' noemen begint maar met dat soort begrip en inzicht, en we noemen 'filosofen' mensen die in staat waren dat soort begrip en inzicht op te doen en voor anderen te verwoorden en vatbaar te maken. De bijna 'fantastisch' hoge graad van abstractie eigen aan het natuurbegrip is door het voorgaande zelfs nog niet voldoende in het licht gesteld. In zijn boven aangehaalde uitspraken stelt Feuerbach een bepaling van de 'natuur' voor in haar verhouding tot de mens. Valt echter niet de logica waarop hij steunt even goed toe te passen op de natuur in haar verhouding tot de (andere) dieren die op onze aarde leven, ook tot de planten, tot alle soorten organische en ook anorganische scheikundige verbindingen, en uiteindelijk zelfs tot de elementen waaruit ze samengesteld zijn? Immers, ook andere dieren dan de mens kunnen niet bestaan zonder de natuur die op haar beurt wel zonder hen kan bestaan en voortbestaan; hetzelfde geldt voor de planten, en men kan zich afvragen of niet bijna al wat bestaat vastzit in het gareel van dezelfde grondverhouding. En ook die beschouwing kwam reeds op in de filosofie van de Griekse oudheid. Als men zich bij de beschouwing van het bestaande (uitsluitend) laat leiden door het basisbegrip van het 'hypokeimenon', zegt Aristoteles ('Metaphy-

sica', 7de boek, 3de hoofdstuk), dan moet dat erop neerkomen dat men als het 'laatste' enkel nog iets kan begrijpen dat 'op zichzelf noch wat dan ook, noch iets van een bepaalde kwantiteit, noch eender wat anders is', maar 'iets' onder elk opzicht volstrekt onbepaalds (een duidelijke zinspelende op het 'apeiron' – het 'onbegrensde' of 'onbepaalde' – van Anaximandros, maar ook op het 'Zijnde' van Parmenides). Die soort 'beschouwing' (Grieks 'theoria', in het Latijn vertaald met 'speculatio') werd overigens in de moderne tijden nog eens hernieuwd door filosofen zoals Spinoza ('de substantie') of Heidegger ('het Zijn'). Toch kunnen we die beschouwing niet zo maar terzijde schuiven als louter filosofische speculatie. Het zal niet tevergeefs zijn dat ook onze moderne 'natuurkunde' een natuurbegrip op nahoudt waarbij in ieder geval van het levensverschijnsel volledig abstractie wordt gemaakt.

4. En de religie dan? Ook volgens Feuerbach zelf volstaat de door hem aangeduide 'grond' van de religie in ieder geval niet om het 'wezen' van de religie te begrijpen, althans niet om te begrijpen wat er van de religie (volgens Feuerbach) geworden is. Hij schrijft in zijn 20ste paragraaf:

"Wel is het gevoel van afhankelijkheid t.o.v. de natuur de *grond* van de religie, maar het *doel* van de religie is de *opheffing van die afhankelijkheid*, of de *vrijheid* t.o.v. de natuur. Anders gezegd: de basis of de grondslag van de religie, en wel van alle religies, ook van de christelijke, is de *goddelijkheid van de natuur*, maar het *einddoel van de religie* is de *goddelijkheid van de mens*."

Dienvolgens zou dus het wezen van de religie net niet in het inzicht in en de aanvaarding van de afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur en de onafhankelijkheid van de natuur t.o.v. de mens bestaan, maar integendeel in een ontkenning van die eenzijdige afhankelijkheid. Enkel zou men kunnen en wellicht zelfs moeten aannemen dat die ontkenning, als een verloochening, toch een reactie moet zijn (geweest), nl. een paniecreactie, op een opkomend 'gevoel of bewustzijn' van het feitelijk gegeven van die eenzijdige afhankelijkheid, een 'gevoel of bewustzijn' dat echter, net terwille van die paniecreactie, in het religieus bewustzijn niet kon doorstoten tot een echt begrip en inzicht, zoals in de Griekse natuurfilosofie. Want elke verloochening is ook een (averrechtse vorm van) erkenning. In een psychologische beschouwing zou men ook het vermoeden kunnen uitspreken dat die eenzijdige afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur voor het eerst (als de religie ouder is dan de filosofie) niet anders kon doordringen tot het bewustzijn van de mensen dan onder de vorm van een ontkenning (ik denk aan Freuds opstel over 'De negatie'); want vaak is het bewustworden van pijnlijke feiten gebonden aan de voorwaarde dat men reeds een – al dan niet illusoire voorstelling heeft

opgedaan van een of andere weg om aan het pijnlijk gegeven voorbij te komen. Niettemin zijn de uitdrukkingen 'ontkenning' of 'verloochening' die ik (niet Feuerbach) daarnet gebruikte niet helemaal correct om het religieus bewustzijn aan te duiden, of ze zijn het enkel als men het uitsluitend heeft over de ontkenning of verloochening van een *eenzijdige* afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur. De 'opheffing van die (eenzijdige) afhankelijkheid' wordt in het religieus bewustzijn enkel op die manier voorgesteld dat er ook een afhankelijkheid van de 'natuur' t.o.v. de mens aan zou beantwoorden. Zo'n wederkerige afhankelijkheid – ik heb het boven (in 2.) al even aangestipt – is nooit zo erg als een eenzijdige afhankelijkheid. De verhoudingen tussen de mensen onderling zijn doorgaans van dit soort wederkerige afhankelijkheden; zelfs de ergste tiran is nog steeds enigszins afhankelijk van zijn onderdanen, de heer van zijn slaven, zelfs de wreedste folteraar wil nog steeds iets verkrijgen van zijn slachtoffer (een verraad of, op zijn minst, een sadistisch genot). Nog van de wreedste oppermachtige heer kan een mens hopen een 'genade' te verkrijgen door zelfvernedering, door onderdanige smeekbeden, door geschenken en door zich in zijn gedragingen één en al aan te passen aan de (vermoedelijke) wensen van de heer. Reeds wat we 'natuurreligie' noemen – en dit spreekt enigszins Feuerbachs begrip van de meest oorspronkelijke vormen van religie tegen, zoals boven (in 3., in 't begin) ook reeds aangestipt – is gekenmerkt door een 'verpersoonlijking' van de 'natuurmachten': de aarde, de zee, de hemel en noem maar op (goddelijke personen die dan wel meestal nog het gezelschap krijgen van 'verpersoonlijkingen' van menselijke verschijnselen, zoals de liefde, de oorlog, de handel, de wijsheid). Op die manier treden in het religieus bewustzijn in de plaats van 'onverbidelijke', 'onwillekeurige' en 'gevoelloze' natuurmachten, voor gebeden toegankelijke, met een vrije wil begaafde en 'gevoelige' dames en heren (zie bv. par. 31 en 32 in Feuerbachs verhandeling).

Dit lijkt me, zelfs overduidelijk, de eigenlijke kerngedachte in Feuerbachs eigen begrip van 'het wezen van de religie' te zijn, hoewel hij die gedachte nooit in zoveel woorden uitspreekt: de religie bestaat in wezen in een verdoezeling van de eenzijdige afhankelijkheid van de mens t.o.v. de natuur door de verbeelding en voorspiegeling van een wederkerige afhankelijkheid, wat zijn 'natuurlijke' uitdrukking vindt in een verpersoonlijking van de natuurmachten of zelfs van de natuur (als de éne god).

Op schitterende manier werkt Feuerbach zijn kerngedachte uit waar hij de oorsprong van 'het eigenlijk theïsme of monotheïsme' tracht te verklaren dat nog een onderscheid maakt tussen de natuur en een god als haar schepper (hoewel ook deze volgens Feuerbach nog steeds ook alle kenmerken van de 'natuur in 't algemeen' vertoont: almachtigheid,

eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, 'heiligheid', d.w.z. onraakbaarheid enz.):

"Het eigenlijk theïsme of monotheïsme ontstaat enkel daar waar de mens de natuur... enkel *op zichzelf* betreft en *deze betrokkenheid tot haar wezen* maakt en dus zichzelf tot het *einddoel*, tot het *centraal- en eenheids-punt* van de natuur maakt. Waar de natuur haar doel *buiten haarzelf* heeft, heeft ze noodzakelijk ook haar *grond* en *begin* buiten haarzelf; waar ze *enkel voor een ander* wezen bestaat, bestaat ze noodzakelijk ook *door een ander* wezen, namelijk door een wezen wiens doel en opzet bij het voortbrengen van de natuur de mens was, bestemd om van de natuur te genieten en om van haar in zijn eigen voordeel gebruik te maken. Het *begin* van de natuur valt bijgevolg enkel daar in *God* waar haar *einde* in de *mens* valt; m.a.w., de leer dat *God de schepper van de wereld* is, heeft haar *grond* en haar *zin* in die andere leer, dat de *mens* het doel van de schepping is." (par. 43)

Daarmede heeft Feuerbach tenminste één van de wortels van de ontarding van de menselijke gedraging t.o.v. de natuur verduidelijkt: een religie die de mens leert de natuur noch te vrezen noch te sparen (en zich ook geen zorgen te maken over haar onuitputtelijke beschikbaarheid), omdat die natuur toch één en al gemaakt is om hem te dienen. (Men kan dit een 'hypothese' noemen en het bezwaar maken dat Feuerbach die hypothese niet voldoende zou hebben 'geverifieerd'. Wie zo denkt moet zich aan het feit laten herinneren dat géén wetenschappelijk onderzoek hypothesen kan toetsen alvorens het gekomen is tot een hypothesevorming, en dat de 'wetenschapsfilosofie' hardnekkig weigert te verklaren hoe men met wetenschappelijke methoden tot een hypothesevorming kan komen; toch moeten er, indien niet 'wetenschappelijke', op zijn minst rationele methoden tot hypothesevorming bestaan, of alle wetenschap zou sedert lang verworpen zijn tot een met loutere machtsmiddelen uitgevochten ideeënwedstrijd.) Ook hier (zoals m.b.t. tot Feuerbachs veronderstelling van een religieuze 'zuivere natuurdienst') lijkt me wel een rechtzetting vereist. In zijn daarnet aangehaalde uitspraak over de zin van de schepingsleer heeft Feuerbach (hoewel zelf protestant van afkomst) klaarblijkelijk deels de religieuze leer van het jodendom, deels en voornamelijk echter de wereldbeschouwing van het Renaissance-katholicisme voor ogen.

Dit laatste verschilt fundamenteel van de oudere, middeleeuwse opvatting van de christelijke leer die wel de oorspronkelijke joodse scheppingsleer nooit heeft afgezworen maar voornamelijk in het geloof bestond dat de mensen geen heil mochten verwachten in hun aards bestaan, maar enkel in het hiernamaals, in een hemelrijk. In die zin was het oude

christendom (zoals trouwens het Boeddhisme) een nihilistische religie. Het was zelf, eigenaardig genoeg, niet onverenigbaar met het inzicht verworven door de Griekse natuurfilosofie. Daarentegen heeft het Vati kaans katholicisme vanaf de Renaissance inderdaad de scheppingsleer opnieuw de zin gegeven die Feuerbach heeft onderkend, en heeft het de mensen daarmee nieuwe hoop willen inboezemen m.b.t. hun aardse vooruitzichten. Meteen heeft dit 'moderne christendom' dan ook alle soorten trekken gekregen van een modern heidendom (dat van de Griekse en Romeinse godendiensten) en heeft dit ook een monumentale uitbeel ding gevonden in de kunst van de Renaissance. Die breuk met de 'echte' christelijke traditie heeft dan ook het 'reactionair' protest uitgelokt van de 'hervorming'. (Daarentegen is de milieu-vijandige libertinage van moderne 'christelijke' politieke partijen niet uit de hemel gevallen; ze past voortreffelijk bij het 'christelijk' humanisme van de Roomse Renais sance.)

5. Hetzelfde tijdperk van de Renaissance waarover ik het daarnet had en waarmede Feuerbach in feite voornamelijk begaan is waar hij het heeft over de grondslagen van het 'eigenlijk theïsme en monotheïsme', leidde ook tot een 'heropleving' van de antieke natuurfilosofie, in het werk van Galilei, die op haar beurt de grond legde voor de moderne natuurweten schap. Dit was zeker ook geen 'toeval'. Terecht heeft men die Griekse natuurfilosofie bestempeld als een soort antieke 'verlichting'; maar het was dan wel een eerder ontzuenderende dan hoopgevende 'verlichting'. T.o.v. de Griekse godendienst die dweept met de verbeelding dat de natuurmachten in feite goddelijke machten waren die men door bidden, offers en godsdienstig gedrag naar zijn hand kon zetten, wezen de natuur filosofen de Griekse mensen op de 'onverbiddelijkheid' van de natuur waarvan het menselijk bestaan afhankelijk is en die van haar kant onverschillig staat t.o.v. het lot van de mensen. De mensen konden weinig anders doen dan dat in te zien en te trachten met die natuurmachten zo weinig mogelijk in botsing te komen. In de Griekse en Romeinse oudheid heeft dat betoog weinig, of toch betrekkelijk weinig succes gekend, behalve dan dat het wellicht mede heeft geholpen een nihilistische stem ming te verbreiden die mede aan de basis lag van het later succes van de christelijke leer, in de gehelleniseerde wereld van toen, bij de adressaten van de brieven van de Heilige Paulus.

Aanvankelijk reageerden de Grieken, voornamelijk de Atheniërs, met woede, die zich wel pas uitwerkte tegen de opvolgers van de eerste natuur filosofen: achtereenvolgens werden Anaxagoras, Protagoras, Socrates en zelfs nog Aristoteles te Athene aangeklaagd en vervolgd (men begrijpt niet hoe Platoon aan zo'n vervolging kon ontsnappen; wellicht omdat hij

bij de beste Atheense families hoorde en omdat hij het vermeed in eigen naam te spreken maar enkel een soort 'interviews' met Socrates, zoge naamde 'dialogen', publiceerde). Voornamelijk de 'klassieke' Griekse filo sofen (zoals ze vanaf de Renaissance werden genoemd), Socrates (als men Platoon mag geloven, en men mag het wel), Platoon en Aristoteles waren wel degelijk nog steeds opvolgers van de oudere natuurfilosofie, zoals blijkt uit het feit dat hun bepaling van het 'wezen' (of de 'natuur!') van de dingen nog steeds gebruik maakt van het begrip 'hypokeimenon' dat trouwens (zoals boven aangehaald, in 3.) door Aristoteles voor het eerst uitdrukkelijk werd geformuleerd. Toch zetten ze een veel verdergaande stap door de 'theoria' die volgens hen vereist was om te beantwoorden aan de ware 'natuur der dingen', aan te bevelen als een weg om de mensen, door inzicht in de ware toedracht van het natuurlijk gebeuren, boven dit natuurlijk gebeuren te verheffen. Blijkbaar was net deze bespie geling, namelijk dat een volstrekte zelfverloochening van alle menselijke belangen (onder de vorm van de 'theoria') de mensen het uitzicht zou bieden van een bijna goddelijke overheersende plaats t.o.v. de natuur, voor de Grieken van de oudheid een volstrekt ondraaglijke uitdaging. Dat die bespiegeling een enthousiaste heropleving kon vinden in de Renaissance werd wellicht enkel mogelijk gemaakt door een heraanknop ping van de christenen van die tijd bij de joodse scheppingsleer: indien de natuur een goddelijke schepping was en indien de mens van meet af aan het doel van die schepping was (een idee die voor het eerst heropge nomen werd door Pico della Mirandola), dan kon inderdaad een zelfver loochening van de mens ten voordele van een loutere beschouwing van de (wetten van de) natuur in feite enkel het eigenbelang van de mensen dienen...

Platoon en Aristoteles hebben werkelijk hetgeen Feuerbach het 'eigen lijk theïsme en monotheïsme' (van de moderne tijden) heeft genoemd voorbereid, maar enkel het teruggrijpen van de christenen naar de joodse scheppingsleer heeft de doorzetting van hun ideeën mogelijk gemaakt (enigszins analoog met wat boven, in 't begin van 4., gezegd werd over het uitzicht van een uitweg als voorwaarde voor de aanvaarding van een pijnlijk gegeven).

Galilei kon heraanknopen bij Demokritos, de voltooiër van de Griekse natuurfilosofie van de oudheid, wiens leerlingen in de oudheid – voorna melijk Pyrrhoon – enkel een aanhef konden geven voor het scepticisme. Demokritos zelf (die in de oudheid reeds beschouwd werd als een tegen hanger van Socrates en Platoon) was voornamelijk begaan met het achter halen van hoedanigheden die men werkelijk 'de dingen zelf' kon toeschrij ven, in tegenstelling met alle soorten vermeende eigenschappen van de dingen die in feite enkel in 'verschijning' treden terwille van de zinnelijke

geaardheid van de mensen die ze 'waarnemen' (kleuren, geuren, smaken, tastbaarheden, warm en koud enz.): wat men in de moderne tijden dan heeft aangeduid als het verschil tussen 'primaire' en 'secundaire kwaliteiten' (Locke). Die beschouwing heeft Galilei in zijn basiswerk ('De goudschaal') heropgenomen, en daar vandaan is de moderne natuurwetenschap vertrokken.

In onze tijd (tegen het einde van de 20ste eeuw na de zogenaamde Christus) is het erg in de mode de uitspraak van Descartes (in zijn 'Vertoog over de methode') aan te halen dat de mens, dank zij de nieuwe natuurkunde, zich eensdags zou kunnen opstellen 'als meester en bezitter van de natuur'. Men zoekt er een bewijs in voor het vermeend feit dat de moderne mens zich er volbewust op toegelegd zou hebben de natuur door middel van zijn wetenschap en haar aanwending te overweldigen en naar zijn hand te zetten. Men vergeet er echter twee dingen bij.

Enerzijds heeft alle cultuur er steeds in bestaan te trachten van de natuur een voor de mensen leefbare wereld te maken. Anderzijds is niet dit kenmerkend voor de moderne tijden, maar het feit dat Descartes en anderen die 'natuurbeheersing' verhoopten van een nieuwe natuurkunde (die van Galilei, die Descartes bewonderde) die de mensen wilde leren de eigen wetten van de natuur te onderkennen, te aanvaarden en zich erbij neer te leggen. Zo schreef, nog voor Galilei, Francis Bacon: "De natuur wordt enkel overwonnen door haar te gehoorzamen". Moderne denkers, de grondleggers van de moderne wetenschap en wijsbegeerte, hebben, volgens hun uitspraken, blijkbaar geloofd in de mogelijkheid voor de mens de natuur volstrekt te beheersen door middel van een objectieve onderkenning van haar eigen onwrikbare wetmatigheden en een onderwerping onder die wetmatigheden. Dit was hun geloof, hun hoop, hun droom. Wat ze feitelijk deden, was bedoelde onderkenning, onderwerping en aanpassing t.o.v. de natuur bevorderen.

Geen wetenschapper die zichzelf en zijn doen zou herkennen in de betichting dat hij met zijn wetenschapsbeoefening op niets anders uit zou zijn dan de natuur te bemeesteren en te verkrachten. Wat hij denkt is integendeel dat al wat hij doet op de eerste plaats ertoe dient in alle nederigheid na te gaan hoe het gebeuren in de natuur bepaald is volgens haar eigen wetten, overeenkomstig het antieke ideaal van een zuiver beschouwelijke ('theoretische') ingesteldheid t.o.v. die natuur (of hij, de wetenschapper, dit ideaal nu kent uit de antieke wijsgerige traditie ofwel of hij het enkel heeft overgenomen van zijn onmiddellijke leermeesters). Hoe komt het dan dat niettemin het hedendaags bewustzijn van vele intellectuelen er zo vast van overtuigd is dat de moderne wetenschap enkel bezeten was en is van de doelstelling de natuur te overmeesteren en te bezitten (volgens de woorden van Descartes) en die doelstelling ook

daadwerkelijk heeft waargemaakt? Een antwoord op die vraag kunnen we vinden bij Freud.

In zijn verhandeling over 'De toekomst van een illusie' (de religie) merkt hij op: "Op het eerste gezicht lijkt het dat het de idealen van een cultuur zijn die bepalend zijn voor de verwezenlijkingen van een bepaalde cultuurwereld; wellicht is de werkelijke toedracht eerder die dat de idealen zich vormen op basis van de eerste verwezenlijkingen welke het samenspel van innerlijke begaving en uiterlijke omstandigheden voor een bepaalde cultuur heeft mogelijk gemaakt, en dat deze eerste verwezenlijkingen dan door het ideaal worden vastgehouden om ze verder te zetten" (hoofdstuk II). De moderne tijden hebben, wie zou het loochenen, dank zij de theoretische ingesteldheid van hun nieuwe wetenschap, van alles verwezenlijkt; ten gevolge daarvan heeft de moderne mensheid de theoretische ingesteldheid die reeds door de klassieke antieke wijsbegeerte werd aanbevolen tot ideaal verheven.

Als er tekorten en tegenslagen optreden, zo redeneren zij die verslaafd zijn aan dit ideaal, dan kan dat enkel omdat dit ideaal in feite niet voldoende zuiver werd nageleefd en verwezenlijkt, of zelf verraden. Wat we nodig hebben is dan, volgens die redenering, een nog veel zuiverder beschouwelijke, theoretische ingesteldheid, een nog veel grotere objectiviteit, een nog veel dieper gaande erkenning en aanvaarding van onze afhankelijkheid t.o.v. de natuur, maar al dit om door zo'n nederige onderwerping aan de natuur ons eigen heil te redden, dank zij het vermeend feit dat de natuur van haar kant (althans in dit geval) aan onze eigen verlangens en verzuchtingen zou tegemoet komen en beantwoorden.

6. *Wat we in onze tijd ervaren als een toenemende aantasting van het 'leefmilieu' betreft inderdaad precies wat dit woord 'leefmilieu' aanduidt, en niet de natuur zelf zoals die begrepen werd door de antieke Griekse natuurfilosofie en onderkend door de moderne natuurwetenschap. Daarbij moet men dan hoogstnodig nog een onderscheid maken tussen twee zeer verschillende vormen van aantasting van het leefmilieu die doorgaans door mensen die met het 'milieuprobleem' begaan zijn met elkaar verward worden.*

Enerzijds worden massaal (vooral wilde) plantengroei en diersoorten vernietigd of in hun bestaan bedreigd, zoals dat door de gehele geschiedenis van de mensheid heen steeds opnieuw is gebeurd (bv. onder de vorm van de ontbossing van Italië in de tijd van het antieke Roomse rijk, ten gevolge van de passie van de Romeinen voor warme baden). In onze tijd gebeurt dat 'enkel' op een nog veel grotere schaal, wellicht gewoon ten gevolge van de geweldige aangroei van de menselijke aardbevolking gedurende de laatste paar honderd jaar. Met de uitgebreide technologische

aanwending van de natuurkennis verworven door de moderne wetenschap heeft dat nauwelijks iets te maken. Anderzijds wordt in onze tijd, tegelijkertijd, door de wetenschappelijk gefundeerde technologie op schrikwekkende manier het 'leefmilieu' zelf aangetast, nl. het leefmilieu in de preciese zin van de bestaansvoorwaarden van de levensverschijnselen zelf (van de planten, de dieren en de mensen): door een toenemende vergiftiging (men zegt maar: 'vervuiling') van grond, water en lucht.

Het belang van dit fundamenteel onderscheid wordt niet geminderd doordat er verschijnselen ('tussen de twee' kunnen worden aangehaald; bv. de vernietiging van de levensvoorwaarden van dieren door de vernietiging van het bos waarin ze leefden. Dit betekent enkel dat de rechtstreekse aantasting van bepaalde soorten leven (bv. een bos) ook gevolgen voor andere soorten leven (de dieren in het bos) kan hebben, en meestal inderdaad heeft.

De remedies voor de eerste soort verschijnselen, de rechtstreekse bedreiging van bepaalde soorten van leven, zijn even oudbekend als die soort verschijnselen zelf. Er zijn menselijke *ingrepen* vereist: de aanplanting van nieuwe bomen in plaats van rooibouw, landbouw in de plaats van het louter verzamelen van vruchten of van ongeremde uitputting van de grond, veeteelt in de plaats van jagen en vissen (vissen: een erg archaische, tot op heden voortbestaande vorm van voedselwinning), gebeurlijk de aanleg van reservaten voor planten en dieren in de plaats van een ongebreidelde 'cultivering' van elke beschikbare grond. Actieve menselijke ingrepen zijn voor deze soort 'natuurbehoud' zeker niet uit den boze, maar erg noodzakelijk, hoewel er natuurlijk fouten bij kunnen worden begaan. Iedereen kan zich ervan overtuigen dat bv. parken waar niemand nog iets aan doet er niet zonder meer mooier op worden.

De tweede soort verschijnselen, de aantasting van het leefmilieu in de zin van een bedreiging van de bestaansvoorwaarden van het leven überhaupt, is wel ook het gevolg van menselijke 'ingrepen', maar op een zeer speciale manier, of van 'ingrepen' van een zeer eigenaardige soort. Hier gaat het kennelijk, zoals gezegd, over de gevolgen van een technologische aanwending van kennis verworven door de moderne natuurwetenschap: de vergiftiging van lucht, zee, rivieren, grondwater en grond door scheikundige produkten en, vooral, afvalprodukten, waaronder de aantasting van de ozonlaag in de atmosfeer, het 'broeikasteffect', de 'zure regen' en de opstapeling van radioactiviteit ten gevolge van kernproeven en ongevallen in kerncentrales. Maar waarin bestaan eigenlijk de technologische 'ingrepen' van de mens die dergelijke rampen tot gevolg hebben?

Ik wil hier onder 'technologie' precies de soort moderne 'techniek' verstaan die berust op de aanwending van kennis verworven door de moderne natuurwetenschap. Die kennis is, in haar zuiverste vorm, de

kennis van objectieve natuurwetten (de moderne invulling van het antieke inzicht in een van het menselijke wezen verschillend en daarvan onafhankelijk 'wezen', de natuur). Die wetten zijn echter niet zonder meer universeel geldig, maar enkel van toepassing onder bepaalde voorwaarden. (Bv. Galilei's 'wet van de vrije val', om één van de eerste wetten aan te halen die door de moderne wetenschap gevonden werden, is enkel geldig in een luchtledige ruimte; dat ze anders niet geldig is, daarvan kan zich iedereen door een eenvoudig experiment overtuigen: normaal vallen 'zware lichamen vlugger dan lichte', zoals Aristoteles terecht stelde.) Om die wetten te 'doen gelden', moeten dus die voorwaarden worden geschapen. Dat gebeurt op de eerste plaats onder de vorm van wetenschappelijke experimenten, en niets anders gebeurt dan, op grotere schaal, op het technologisch, op het 'industriële' vlak. Er vindt dan wel een 'menselijke ingreep' plaats, maar die 'ingreep' bestaat net in niets anders dan in het scheppen van voorwaarden waaronder *de eigen objectieve wetten van de natuur zelf zich ten volle kunnen uitwerken*. Dit 'ingrijpen' komt dus in feite neer op een 'laten begaan', komt erop neer de natuur toe te laten haar gang te gaan. De specificiteit van technologische 'ingrepen' in de natuur (?) kan nog bijzonder in het licht gesteld worden door nog een tweede of secundaire soort ingrepen in rekening te brengen die op het vlak van de technologie ook een erg belangrijke rol spelen en die erin bestaan de op de eerste plaats ontketende natuurprocessen aan banden te leggen en te 'beheersen'. In een kerncentrale tracht men bv. op de eerste plaats het natuurwetmatig proces van een 'kettingreactie' op gang te brengen, maar op de tweede plaats (hoewel tegelijkertijd) legt men zich erop toe dit proces zodanig af te remmen dat het geleidelijk aan verloopt en niet onmiddellijk ontploft in een 'kernexplosie'.

Die tweede menselijke ingreep, deze tweede soort menselijke ingreep op het plan van de technologie (waartoe ook alle maatregelen ter bevordering van de veiligheid van de technologische systemen behoren), bestaat er eigenlijk in de uitwerking van de natuurwetten *tegen te werken*, het leefmilieu nog enigerwijze te *beschermen* tegen de catastrofale uitwerkingen van de technologisch ontketende natuurprocessen, en het verdient veel meer als een zekere 'natuurbeheersing' gezien te worden dan de eerste soort ingrepen die de natuur haar gang willen laten gaan. De successen van die inspanning om de natuurprocessen te 'beheersen' zijn alles behalve bevredigend, die inspanning is secundair t.o.v. de soort 'handelingen' die haar nodig maken, en toch is het dus niet die inspanning van 'natuurbeheersing' die het leefmilieu bedreigt, maar het idee de voorwaarden te scheppen voor wetmatige natuurprocessen waardoor de technologie op de eerste plaats gedreven wordt.

Concreet houden zeer velen van deze verschijnselen van vergiftiging

van het leefmilieu die het gevolg zijn van technologische toepassing van natuurwetenschappelijke kennis, min of meer rechtstreeks verband met de grootschalige *energie*winning: van de stoommachine (en de 'klassieke centrale') over de ontploffingsmotor tot de kerncentrale (die weliswaar nog steeds een soort stoommachine is). Hier is het bijzonder duidelijk dat de technologie er niet in bestaat energie te 'scheppen', maar energie 'vrij te laten komen', mits aanwending van de eerste, maar voornamelijk de 'tweede wet van de thermodynamica', nl. de wet van de (steeds toenemende) 'entropie', de 'mate van de energie die niet meer in staat is om werk te verrichten'. De afbraak van de energiepotentialen gebeurt natuurwetmatig, terwijl de menselijke technologische 'ingreep' enkel erin bestaat de weg voor de uitwerking van die natuurwet vrij te maken.

De remedie tegen de soort rampen die het gevolg zijn van een zinloze onderwerping van de mens onder de wetten van de onmenselijke en zelfs levensvijandige natuur kan er enkel in bestaan die soort praktijken zoveel mogelijk in te dijken op basis van het besef dat het conflict tussen natuur en mens, en zelfs tussen de natuur en alle levensverschijnselen, onoverkomelijk is; de 'natuurreligies' die voorafgingen aan de 'verlichting' van de Griekse natuurfilosofie en het bondgenootschap tussen het moderne Renaissance-'christendom' met zijn herwaardering van de scheppingsleer in de door Feuerbach aangeduide zin en het geloof in een 'natuurbeheersing' door de aanwending van een objectieve natuurwetenschap hebben dit conflict willen ontkennen – met de rampzalige gevolgen die we nu ondervinden.

Filosofie en politiek in archaisch Griekenland: Anaximanders 'kosmische onrechtvaardigheid'

Herman de Ley

"*De mens is naar natuur een politiek dier*": dit ook vandaag nog populaire gezegde van Aristoteles geeft op een zeer geslaagde, kernachtige manier uitdrukking aan de allesomvattende dominantie van 'het politieke' over leven en zijn van de (oud-) Griekse mens (man). Mens-zijn viel voor de Griek gewoon samen met *politès*-, d.w.z. 'burger'-zijn. Zoals dezelfde auteur (*Politica* I, 1253a2 e.v.) opmerkt: wie 'apolitiek' van aard is, is ofwel een beest – d.w.z. minder dan een mens – ofwel een god – d.w.z. méér dan een mens. En wanneer Sokrates na zijn terdoodveroordeling inderdaad weigerde te vluchten, dan was dat net het tegendeel van 'zelfverloochening' – wat Platoon laat verwoorden in de zogenaamde "proso-popee van de wetten" in de *Crito*.

Deze dominantie van het politieke in de oudheid – die zich, zoals Marx in een bekende voetnoot in *Het Kapitaal* al opmerkte, goed laat vergelijken met de dominantie van het religieuze in de middeleeuwen en, kunnen we eraan toevoegen, met de dominantie van het economische in onze samenleving – gold voor alle levensuitingen, voor alle sociale en culturele activiteiten van de Griek. Zij gold voor de kunst en de literatuur (denken we bv. aan de Attische tragedie); zij gold voor de religie (de Griekse religie was geen 'kosmische' religie, zoals de mesopotamische, maar een 'politieke' of 'civiele' religie, gebaseerd op een soort van fetisjisering van de polis zelf); en ze gold ook voor een theoretische of intellectuele bedrij-