

Omnis determinatio est negatio

Citation for published version (APA):

Kardaun, M. (2021). Omnis determinatio est negatio: Over Habermas, mythe en waarheid. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 113(2), 235-248.
<https://doi.org/10.5117/ANTW2021.2.004.KARD>

Document status and date:

Published: 01/07/2021

DOI:

[10.5117/ANTW2021.2.004.KARD](https://doi.org/10.5117/ANTW2021.2.004.KARD)

Document Version:

Publisher's PDF, also known as Version of record

Document license:

Taverne

Please check the document version of this publication:

- A submitted manuscript is the version of the article upon submission and before peer-review. There can be important differences between the submitted version and the official published version of record. People interested in the research are advised to contact the author for the final version of the publication, or visit the DOI to the publisher's website.
- The final author version and the galley proof are versions of the publication after peer review.
- The final published version features the final layout of the paper including the volume, issue and page numbers.

[Link to publication](#)

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

If the publication is distributed under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license above, please follow below link for the End User Agreement:

www.umlib.nl/taverne-license

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at:

repository@maastrichtuniversity.nl

providing details and we will investigate your claim.

Omnis determinatio est negatio

Over Habermas, mythe en waarheid

Maria Kardaun

ANTW 113 (2): 235–248

DOI: 10.5117/ANTW2021.2.004.KARD

Abstract

Omnis Determinatio est Negatio. On Habermas, Myth, and Truth

With his monumental genealogy of Western philosophy Jürgen Habermas delivers an achievement that is worthy of great praise. In carefully constructed arguments he presents in detail the close connection between, and the mutual indebtedness of, religion and philosophy as they developed in the West for more than two millennia. With regard to the current state of affairs he acknowledges that we should continue to engage with subjects such as purpose, meaningfulness, and how to behave. He proposes that where religion is withdrawing, philosophy should take its place. In spite of its great merits, there are some fundamental shortcomings in the overall image Habermas wishes to convey. By suggesting that Western religion and philosophy have been the major driving forces not only of cognitive but also of ethical progress, he underestimates the moral value of pre-Socratic and other holistic world views that radically differ from the idiosyncratic Western one. For example, he perceives Homer's mythological thinking as nothing but a primitive state of mind against which the ethical and intellectual progress of later developments could come to the fore. This paper proposes that we should give much more weight to the difference between the 'cognitive' and the 'ethical' than Habermas does. In principle, as a form of argumentative reasoning, philosophy belongs to the (cognitive) domain of truth. As such, it is not a suitable successor to religion. On the other hand, provided they operate primarily within their own domain – which is the domain of meaningfulness –, religion (in whatever form), literature and the arts, ancient myth, friendship, love, and humour may still be best equipped to sharpen our sense of justice and help us deal with feelings of moral disorientation and fragmentation.

Keywords: Axial Age, mythology, religion, rationalism, ethics, Platonic art theory, domain of truth, domain of meaningfulness

‘Der Aufklärung ist lange genug die barbarische Rückseite ihres eigenen Spiegels verborgen geblieben, weil sie sich im Lichte ihrer universalistischen Ansprüche über den partikularistischen Kern ihres okzidentalen Ursprungs hinweggetäuscht hat.’¹

1 Inleiding

Jürgen Habermas’ onlangs verschenen werk over de geschiedenis van de westerse filosofie² is een project van enorme omvang en ambitie. De dageraad van het denken als beginpunt nemend, tracht Habermas een genealogie van de westerse wijsbegeerte te ontwerpen waarin maar liefst alle belangrijke ontwikkelingen die geleid hebben tot de huidige stand van zaken inzichtelijk worden gemaakt. Minutieus beschrijft hij die ontwikkelingen als een aaneenschakeling van moderniseringsprocessen in het licht van een zich gestaag ontwikkelende verhouding tussen geloof en rede.

Uitgangspunt bij Habermas’ onderneming is een methodisch, maar althans triomfantelijk atheïsme. Religieuze wereldbeelden worden door hem omzichtig en met respect behandeld. Keer op keer wijst hij op de schatplichtigheid van de filosofie aan de religie. Of de filosofie de religie inmiddels overbodig maakt is voor Habermas een open vraag,³ maar in ieder geval dient de moeder aller wetenschappen volgens hem belangrijke taken over te nemen die de religie door de toenemende secularisering is kwijtgeraakt. In plaats van zich te laten reduceren tot een in de marge opererende kentheoretische *ancilla* der natuurwetenschappen en verder alleen nog geïnteresseerd te zijn in het beheer van haar eigen geschiedenis, zou de filosofie volgens Habermas de erfenis van het christendom moeten omarmen en zich onder meer moeten bezighouden met het redelijk funderen van morele inzichten en met het intelligent bepalen van wat ons moreel gezien te doen staat. (2019a: 11-15; 2019b: 770 vv.)

1 Habermas (1997: 99).

2 Habermas, J. (2019) *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 delen. Berlin: Suhrkamp Verlag. Om redenen van efficiency zal ik deel 1 steeds aanduiden met 2019a en deel 2 met 2019b.

3 Bijv. 2019a: 15, voetnoot 7; 2019a: 188-189; 2019b: 807.

Bij zulke grote en abstracte ondernemingen loert natuurlijk altijd het gevaar van *sweeping statements*. Habermas is zich daar ten volle van bewust en stelt zich bescheiden op. Behalve geleerd en diepzinnig is hij ook zeer genuanceerd. Hij heeft duidelijk een hekel aan stromannen en verdiept zich bij iedere denker of denkstroming zo grondig mogelijk in wat er in de context redelijkerwijs bedoeld zou kunnen zijn. Ook aan de (geschiedenis van de) secundaire literatuur wordt op scrupuleuze wijze recht gedaan. Waar nodig, geeft hij zijn (al dan niet denkbeeldige) opposenten het voordeel van de twijfel. Nergens probeert hij goedkoop te scoren door welke filosofische positie dan ook tendentius samen te vatten of te ridiculiseren. De oude meester geeft, kortom, blijk van een weldadig gewetensvolle leeswijze en is een wonder van subtiliteit en eruditie.

Niettemin is er iets merkwaardigs aan Habermas' voorstelling van zaken. Zijn discours mag dan zeer breed zijn, naar ik meen is het toch niet breed genoeg. Habermas reconstrueert de geschiedenis van het westerse denken aan de hand van zoektermen als rationaliteit, (tijdelijk) geloof in transcendentie, moreel universalisme, egalitarisme, respect voor het individu en 'redelijke vrijheid'. Deze waarden lijken bij hem *a priori* gegeven (en tevens een soort one-package deal; als je er één begrijpt en dus aanvaardt, dien je ze logischerwijs allemaal te aanvaarden). Echter, hij lijkt diezelfde waarden in de loop van *Auch eine Geschichte der Philosophie* ook steeds weer *a posteriori* aan te treffen, alsof de mensheid ze met vallen en opstaan in de loop der tijd stuk voor stuk empirisch ontdekt zou hebben, als in een onomkeerbaar leerproces. De suggestie die hiervan uitgaat is dat de menselijke beschaving af te lezen zou zijn aan de mate waarin juist bovengenoemde waarden erkend en gerespecteerd worden. En laat nu net de westerse cultuur deze benijdenswaardige leerschool hebben doorlopen! De westerse *Sonderweg* bestaat op deze manier uit een zich onontkoombaar ontvouwende succesformule die toevallig precies het door Habermas gewenste einddoel als verre stip op de horizon heeft.

Het probleem van deze ingebakken teleologie is de geslotenheid ervan. Belangrijke alternatieve inzichten blijven buiten beeld. Ze worden door Habermas stelselmatig over het hoofd gezien of afgedaan als primitief. Zeker, als historicus van de filosofie moet je focussen, dus reduceren, maar vervolgens mag je niet vergeten dat je vanuit een bepaald perspectief een samenvatting van de werkelijkheid hebt gemaakt. Doe je dat wel, dan is dat reductionistisch.

Ik beperk me in onderstaande tot Habermas' beschrijving van de overgang van mythologie naar religie. Het komt mij voor dat Habermas,

in zijn ijver om het modernere, religieuze wereldbeeld af te bakenen tegenover oudere, op mythologische voorstellingen gebaseerde zienswijzen, aan deze laatste te weinig recht doet. Ik zal mijn stelling toelichten aan de hand van een aantal uitgewerkte voorbeelden. Deze betreffen achtereenvolgens Habermas' omarming van het concept 'Spiltijd' (§2), zijn instemming met Plato's radicaal anti-mythische kunstpolitiek (§3) en ten slotte zijn selectieve gebruik van de metonymieën 'Jeruzalem' en 'Athene' (§4).

Voorts meen ik dat Habermas' onderschatting van de waarde van de mythologische belevingswereld niet op zichzelf staat, maar samenhangt met een onevenwichtigheid in zijn waardering van de religieuze, post-metafysische en post-seculiere wereldbeelden die er successievelijk uit zijn voortgekomen. Zoals ik het zie, heeft Habermas te weinig oog voor het feit dat zingeving fundamenteel geen rationele aangelegenheid is en verwacht hij qua zingeving te veel van de mogelijkheden van argumentatief taalgebruik. Onder het kopje 'Mythe en waarheid' (§5) zal ik dit trachten nader toe te lichten. In de laatste paragraaf (§6) zal ik ter afsluiting een voorbeeld geven van een mogelijk nadelig praktisch effect van genoemde onevenwichtigheid.

2 Habermas over het concept 'Spiltijd'

Habermas kiest ervoor de geschiedenis van het westerse denken te laten beginnen met de zogeheten 'axiale tijd' of 'Spiltijd', het door Karl Jaspers voorgestelde tijdvak van ongeveer 800-200 v. Chr. waarin de mensheid in principe de belangrijke stap van 'mythos' naar 'logos' zou hebben gezet. Onafhankelijk van elkaar zouden zich 'in den frühen eurasischen Hochkulturen' vergelijkbare revoluties in mentaliteit voltrokken hebben waaruit 'die »starken« bis heute nachwirkenden religiösen Lehren und metaphysischen Weltbilder' zouden zijn voortgekomen (2019a: 177).

Dat het begrip 'Spiltijd' niet neutraal is, wordt door Habermas erkend. Hij wijst er keurig op dat Jaspers met dit concept een aantal verlichtingsvooroordelen in het *univers de discours* naar binnen smokkelt (2019a: 179), en ook waarschuwt hij in dit verband nadrukkelijk tegen het gevaar van typisch westerse intellectualistische vooringenomenheid (2019a: 110 vv. en 180). Dit gezegd hebbende, sluit hij zich echter *de facto* voluit bij genoemde vooroordelen aan. Net als Jaspers zelf (Jaspers 1949: 18-103), Karen

Armstrong⁴ en veel anderen meent Habermas ten eerste dat genoemde vroege hoogculturen in een ver verleden min of meer gelijktijdig tot een cruciale mentaliteitsverandering op het gebied van rationaliteit, religie, ethisch bewustzijn en politieke organisatie gekomen zijn, en ten tweede dat in al die verschillende gevallen – nogal aanvechtbaar – de kern van de veranderingen grofweg op hetzelfde neerkwam (onder meer een nadere uitwerking en codificering van de bekende Gulden Regel, maar ook bijvoorbeeld ‘die Konstruktion eines Gottesstandpunktes jenseits der Welt’ (2019a: 183)), en ten slotte dat we uit de veronderstelde gelijktijdigheid en gezamenlijkheid van de omwentelingen kunnen afleiden dat we hier met ondubbelzinnige ethische verbeteringen van doen hebben.

Voor mijn betoog is vooral het laatste punt relevant. Inderdaad, mensen hebben een flinke pre-frontale cortex, en dat culturen bij toenemende bevolkingsaantallen en steeds complexere samenlevingen systematisch(er) zijn gaan nadenken over wat juist en passend is, is niet verbazingwekkend. Echter, of we tijdens die rationaliserings- en moderniseringsprocessen ook moreel beter gingen samenleven, misschien zelfs betere mensen werden dan voorheen, is zeer de vraag. Nadenken over rechtvaardigheid is niet hetzelfde als morele verdienste, en loyaliteit, wederkerigheid en onderlinge hulpvaardigheid vind je net zo goed, zo niet eerder, in kleinschalige, tribale gemeenschappen.⁵ Sterker nog, zoals overtuigend blijkt uit het onderzoek van de bekende primatoloog Frans de Waal (De Waal 2014), zijn morele kernwaarden als de Gulden Regel vermoedelijk heel wat ouder dan de mensheid. Met andere woorden, onze spontane morele intuïties zouden wel eens veel belangrijker kunnen zijn voor de ethiek dan onze knappe, maar uiteindelijk secundaire redeneringen.

Habermas ziet rationaliseringsprocessen evenwel als essentieel, niet alleen voor cognitieve, maar ook voor morele vooruitgang (onder meer 2019a:

4 Onder meer Armstrong 2005: 79-103 en Armstrong 2006: 3-48. Opgemerkt zij dat Armstrong, omdat ze in het door Jaspers voorgestelde tijdvak niet alle door haar gesignaleerde spirituele omwentelingen kan onderbrengen, de periode van de Spiltijd nog eens met een millennium of twee verlengt; ze verschuift het begin naar 1600 v. Chr. en laat de omwentelingsprocessen vervolgens doorlopen tot en met de ‘great axial sage’ Mohammed (Armstrong 2006: xvii en 385 vv.). Habermas houdt het bij Jaspers’ periodisering, maar ziet zich mede daardoor gedwongen het oeroude, maar niettemin ‘moderne’ Zoroastrisme buiten de Spiltijd te situeren (2019a: 182-184). Dit onderstreept nog eens het kunstmatige en arbitraire karakter van het concept ‘Spiltijd’. Voor een gedetailleerde bespreking van dit toch vooral door wensdenken ingegeven concept, zie Provan 2013.

5 Onder meer Laurens van der Post mocht hier graag op wijzen, zie bijv. Van der Post 1986 [1958].

173-174). De revolutie van het denken zoals die zich in de Spiltijd zou hebben voltrokken bracht ons volgens hem op een hoger plan van beschaving. Ze zou ons onder meer een transcendente visie op het goddelijke hebben geschonken.⁶ We wisten de, in Habermas' visie, op verwantschap en magisch denken berustende mythologie met haar onbevredigende vertelsels over laag-bij-de-grondse en wispelturige goden achter ons te laten. De samenleving ging nu politiek georganiseerd worden, met aan het hoofd een door een serieuze religie gelegitimeerde centrale heerser die met gezag alle burgers aan dezelfde regels ging houden. Habermas beschrijft deze ontwikkelingen op idealiserende wijze en in termen van cognitieve en morele leerprocessen (2019a: 273 vv.). Dat er aan de door hem beschreven innovaties ook keerzijden zijn, dat ze bijvoorbeeld ook ronduit onethisch kunnen uitpakken, lijkt hij over het hoofd te zien. Zo stemt hij in een bijzin (2019a: 276) ongelukkigerwijs zomaar in met het machtsmisbruik van de fictionele heerser uit de Antigone-mythe, die (volgens de mythe uiteraard ten onrechte!) de 'axiale' staatswet boven de 'pre-axiale' familieplicht stelt en met een beroep op rationele argumenten in feite de mensenrechten aan zijn laars lapt.

3 Habermas over Plato's kunstbeleid

In dezelfde lijn ligt het dat Habermas zich aansluit bij Plato's toch wel beruchte afwijzing van (onder meer) alle op traditionele mythologische voorstellingen gebaseerde kunsten, zoals de werken van Homerus en de Griekse tragici (2019a: 440-459). Zoals bekend, wil Plato in zijn ideale staat de vrije kunsten, die immers ertoe neigen van alles en nog wat uit te beelden waardoor ze de mensen maar op verkeerde gedachten brengen, vervangen door een uitermate zwaar gecensureerde vorm van staatskunst.⁷ Habermas vindt dit een alleszins acceptabel voorstel van Plato, immers geheel in lijn met waardevolle inzichten van de axiale omwenteling, zoals het unificeren, tot transcendentie verheffen en moraliseren van het goddelijke. Via die gezuiverde staatskunst krijgt de grote massa van intellectueel niet

6 Onbegrijpelijkerwijze veronderstelt Habermas dat de mythische wereld geen transcendentie zou kennen en in die zin 'monistisch' zou zijn (2019a: 211). Het moge duidelijk zijn dat de godenwereld in de Oudheid geacht werd transcendent te zijn, dat wil zeggen van een fundamenteel andere zijnsorde te zijn dan de werkelijkheid van alledag.

7 Voor een gedetailleerde uiteenzetting van de Platonische kunstopvatting, zie Kardaun 2000.

ontwikkelde leden van de *polis* (Plato's 'οἱ πολλοί', tegenwoordig te vertalen met 'deplorables'), indirect toch iets mee van de epistemische heilsweg, al was het volgens Habermas beter geweest als Plato erin geslaagd was naast de hierboven genoemde axiale verworvenheden ook nog 'gelijkheid' in zijn geavanceerde religieus-filosofische en politieke systeem te incorporeren.

Wat Habermas niet lijkt te zien is dat de traditionele mythische verhalen die Plato actief tracht te onderdrukken een verfijnd soort van psychologie bevatten, een vorm van inzicht in de menselijke conditie waarvoor in 'verlichtere' tijden de antennes soms lijken te ontbreken.

Om bij Sophocles' *Antigone* te blijven: dat koning Creon aan rationalistische zelfoverschatting lijdt, betekent uiteraard niet dat zijn tegenspeelster, Antigone, zich wel verstandig zou opstellen. Zoals gebruikelijk bij Griekse tragedies, gaat de *Antigone* ervan uit dat waarden fundamenteel kunnen botsen zonder uitzicht op enige vorm van (rationele of andersoortige) oplossing, een heel onplatonische voorstelling van zaken dus. Niet dat er geen betere of slechtere ethische beslissingen mogelijk zijn, maar ongeacht de keuze valt er altijd iets te betreuren. Sluitende waardesystemen zijn in het tragische wereldbeeld nu eenmaal illusoir.

Creons casus is relatief oninteressant, want het is van meet af aan duidelijk dat hij ondanks zijn waterdichte redenering ongelijk heeft met zijn ad hoc-wet dat gesneuvelde staatsvijanden geen begrafenis mogen krijgen. Via de ziener Teiresias komt de toeschouwer te weten dat de goden deze wet afkeuren en dat de begrafenis waar het tragisch conflict om begonnen was onmiddellijk dient te worden uitgevoerd. Subtieler ligt het bij de protagoniste, Antigone. Ook zij denkt te weten wat rechtvaardig is en het toeval wil dat haar positie wel de goedkeuring van de goden heeft (en uiteindelijk van alle mede-figuren in het stuk, zelfs van Creon). Antigone's morele intuïtie was dus juist. Toch lijdt ook zij aan ὑβρις. Ook zij slaat aan het redeneren en richt daardoor onnodig veel schade aan. Van een praktisch moreel probleem maakt ze een principiële zaak. Haar persoonlijke geweten, het vervullen van een als goddelijk ervaren plicht, is het enige wat voor haar telt. Empathie is haar ten enenmale vreemd. Dat ze Creon in een moeilijk parket brengt, deert haar niet. Ze heeft immers gelijk. Daarom onderhandelt ze niet, gaat ze overhaast te werk en sterft ze verbitterd een eenzame dood, anderen in haar val meeslepend. Ze is weliswaar moedig, maar ook een fundamentaliste.

De paradoxale boodschap die in deze tragedie besloten ligt is beharrenswaardig: ook als we in een bepaalde situatie het morele gelijk volledig aan onze kant (lijken te) hebben, dan nog mogen we het zicht op andere perspectieven en waarheden niet verliezen. Een tragedie uit de vijfde eeuw

v. Chr. heeft daarmee een anti-fundamentalistische strekking die ook in onze tijd volop actueel is. Juist de verhalende vorm, de vorm die Habermas voor ingewikkelde ethische zaken ontoereikend vindt⁸, is voor het over het voetlicht brengen van dit soort van intuïtieve inzichten een voortreffelijk medium.

4 Habermas over 'Jeruzalem' en 'Athene'

In het korte bestek van deze bijdrage is helaas geen plaats om de waarde van de mythische zienswijze verder toe te lichten,⁹ maar er is werkelijk geen enkele reden om te spreken van 'die gleichermaßen kognitive wie moralische Bequemlichkeit' (2019a: 336) van mythische pogingen tot betekenisgeving. Mythen zijn niet gemakzuchtig, maar diepzinnig. Mythische wereldbeelden hebben als constanten dat zingeving een vanzelfsprekend gegeven is, dat ze ons aansporen tot psychologisch realisme en dat ze liever niet hebben dat we altijd maar het onderste uit de kan willen halen.¹⁰ Dat zijn stuk voor stuk verdedigbare posities. Zonder nu zo ver te willen gaan als het onovertroffen cultuurpessimisme in *The Hitchhiker's Guide*: 'Many were increasingly of the opinion that they'd all made a big mistake in coming down from the trees in the first place. And some said that even the trees had been a bad move, and that no one should ever have left the oceans'¹¹, zou ik toch ervoor willen pleiten om in de impasse van een doodlopend rationalisme en bijbehorende westerse zingevingscrisis de blik ook eens te richten op het holistisch georiënteerde verleden, niet om het te kopiëren, maar om over onze (post-)metafysische beperkingen heen te stappen en waardevolle vergeten inzichten nog eens op te poetsen.

Habermas ziet echter bijzonder weinig in mythische wereldbeelden. Alleen al zijn gebruik van metonymieën als 'Jeruzalem' en 'Athene' (bijv. 2019a: 177) voor de twee grote tradities die bepalend zijn geweest voor het westerse denken, is wat dat betreft veelzeggend. Voor de duidelijkheid,

8 Onder meer 2019a: 148 vv.

9 Ethisch en psychologisch geraffineerde mythische narratieven zijn er vanzelfsprekend volop, zie voor enkele andere voorbeelden Kardaun (2011: 63-67) en Kardaun (2014: 158-161).

10 Wat betreft de problematische neiging tot 'het onderste uit de kan halen', niet voor niets wordt in een ander soort van genealogie de enorme ecologische crisis waarin de mensheid zich tegenwoordig bevindt op conto geschreven van precies de Grieks-Joods-Christelijke moderniseringsprocessen die door Habermas *grosso modo* als positief worden gewaardeerd, zie bijv. Drewermann (1991) of Van Schaik & Michel (2016).

11 Adams (1979: 1).

dat Habermas spreekt van de occidentale ‘Doppelgestalt eines hellenisierten Christentums jüdischen Ursprungs und einer theologisch verwahrten Metaphysik griechischen Ursprungs’ (2019a: 188) is terecht en zijn genealogische uiteenzettingen dienaangaande zijn vaak niet minder dan briljant. Echter, zelfs al in zijn terminologie neigt hij ertoe het oudere, mythische bestanddeel van de genoemde culturen te verdonkeremanen. ‘Jerusalem’ en ‘Athene’ krijgen bij hem een heel smalle invulling, alleen de latere, ‘axiale’ Joodse en Griekse cultuurstadia worden ermee aangeduid. Ook in een eerder artikel met de titel ‘Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?’ zet Habermas de dubbele westerse erfenis uiteen (Habermas 1997), en ook daar is de terminologie in zoverre misleidend dat hij met ‘Israel’ uitsluitend het sterk moraliserende, niet-mythische Jodendom van de profeten bedoelt en ‘Grieks’ gebruikt als synoniem voor ‘Platonisch-Hellenistisch’. Alsof de Torah niet Joods is, alsof Homerus niet Grieks is!

5 Mythe en waarheid

In de culturele setting van de Oudheid waren het in de eerste plaats de mythen die op beeldende wijze ongrijpbare, maar belangrijke zaken aan de orde stelden. Tegenwoordig wordt die rol, althans in de geseculariseerde westerse wereld, eerder toebedeeld aan de kunsten en de literatuur. Filosofie, (institutionele) religie en wetenschap zijn immers niet de enige erfenissen van ons mythisch georiënteerde culturele verleden; ook de kunsten hebben zich afgesplitst en zijn min of meer een eigen leven gaan leiden. De moeite die Habermas heeft met niet-rationele vormen van zingeving lijkt zich niet te beperken tot de mythologie uit lang vervlogen tijden, maar zich ook uit te strekken tot de (filosofische waardering van de) artistieke verbeelding. Het is veelzeggend dat hij in zijn ruim 1.700 pagina's tellende geschiedenis van de westerse wijsbegeerte Nietzsche's anti-rationalistische cultuurkritiek afdoet als ‘esthetisch’ (2019b: 593 en 768) en verder buiten beschouwing laat. De corrigerende en transformerende kracht van de kunsten lijkt hem te ontgaan. ‘Mythos’ in brede zin, als serieus te nemen tegenhanger van de rede, ontbreekt in Habermas' betoog en dat heeft gevolgen.

Op sublieme wijze beschrijft Habermas hoe de rede zich in de westerse wereld met kracht geëmancipeerd heeft uit eerst het mythische en daarna het religieuze wereldbeeld. In principe heeft de rede zich onafhankelijk gemaakt (wat niet hetzelfde is als zeggen dat de rede niet-rationele zienswijzen overbodig zou maken). En iedereen kan zien dat het consequente

gebruik van de rede op veel gebieden tot spectaculaire resultaten leidt. Niettemin ligt er een probleem. Rationaliseringsprocessen brengen differentiatie en voortschrijdende specialisatie met zich mee. Dat is nodig in verband met doelmatigheid, maar psychologisch gezien betekent het een verarming. Religies, zeker de monotheïstische, zijn rationeler en gestructureerder dan oudere vormen van in de wereld staan. Ze zijn zelfs tendentieel onttoverend; zogeheten 'bijgeloof' wordt alvast afgedaan als onzin, en wat er wel geloofd moet of mag worden wordt in principe centraal vastgelegd. Nog rationelere wereldbeelden, die soms buiten wat wetenschappelijk toetsbaar is helemaal geen zin en betekenis erkennen, zijn nog veel beperkender en psychologisch belastender. Vrij naar Spinoza's (dankzij Hegel bekend geworden) uitspraak 'omnis determinatio est negatio':¹² onze huidige scherpe focus op geavanceerde wetenschappelijke deeltkennis heeft een keerzijde. Wat we dreigen te verliezen is het zicht op, en vooral onze ervaring van, het geheel. De moderne, rationeel ingestelde mens lijkt van zichzelf vervreemd, neigt tot fragmentatie en heeft moeite met zingeving.¹³

Precies dit probleem wordt door Habermas nadrukkelijk aan de orde gesteld. Echter, voor de bestrijding ervan koestert hij wel erg hoge verwachtingen van de filosofie.

Filosofie is voor Habermas een vanzelfsprekend rationele aangelegenheid – immers een bijdrage 'zur rationalen Welt- und Selbstverständigung' (2019a: 13) – en een vorm van wetenschap, evenwel met een bijzonder object: 'Was für andere Wissenschaften *nur* Fortschritte bringt, bedeutet für die Philosophie, die ja das Ganze nicht aus dem Auge verlieren darf, auch eine Herausforderung für jene Grundfragen, über die sie sich bisher definiert hat' (2019a: 12). Even verderop licht hij dit nader toe:

(...) die Philosophie ist eine wissenschaftliche Denkungsart, aber sie ist keine Wissenschaft, die daran arbeitet, immer mehr über immer »weniger«, das heißt enger und genauer definierte Gegenstandsbereiche zu lernen; sie unterscheidet nämlich zwischen Wissenschaft und Aufklärung, wenn sie erklären

12 'Iedere welbepaaldheid is een negatie.'

13 Zoals bekend, wijt Friedrich Nietzsche de (in zijn ogen) met modernisering gepaard gaande westerse culturele neergang en morele desoriëntatie voor een groot deel aan twee intens verderfelijke individuen, Socrates en Paulus (Nietzsche 1889: 'Das Problem des Sokrates' en Nietzsche 1895: §§ 24 en 39-47). Dat zal allicht wat te veel eer zijn voor deze twee 'slechteriken'; de geconstateerde processen zijn veel algemener. Ook Sigmund Freud signaleert een verband tussen modernisering en (neurotisch) onbehagen, hoopt echter anders dan Nietzsche, en meer in lijn met Habermas, dat onze rationele vermogens ons tenslotte de weg zullen wijzen (Freud 1930).

will, was unsere wachsenden wissenschaftlichen Kenntnisse von der Welt *für uns bedeuten* – für uns als Menschen, als moderne Zeitgenossen und als individuelle Personen. Und dieser praktische Selbstbezug auf unsere Lebensführung stiftet bei der Verarbeitung jedes weiteren Lernfortschritts, jedes revisionistischen Zuwachses an Weltwissen erst den festzuhaltenden Bezug zum Ganzen eines immer unüberschaubarer werdenden Wissenskosmos.¹⁴

Op rationale wijze de relatie met de totaliteit van een steeds onoverzichtelijker wordende kenniskosmos in stand houden is vanzelfsprekend onmogelijk; zoiets kan hooguit een loffelijk streven zijn. Habermas ziet dat zelf ook, maar houdt er niettemin aan vast: ‘Die Philosophie würde gleichwohl, wie ich meine, ihr Proprium verraten, wenn sie – und sei es auch *im begründeten Bewusstsein einer Überforderung* [cursivering MK] – den holistischen Bezug auf unser Orientierungsbedürfnis preisgäbe’ (2019a: 13).

Hoezeer hij dit meent en hoe weinig hij zich aan de gesignaleerde ‘Überforderung’ gelegen laat liggen, blijkt aan het einde van zijn genealogie. Eerst houdt hij nogmaals een vurig pleidooi voor een ‘comprehensieve’ (‘niet-enge’) opvatting van de rede (2019b: 588-589 en 768-777). Vervolgens beschrijft hij hoe morele kennis kan toenemen op ongeveer dezelfde manier als wetenschappelijke kennis dat doet (2019b: 778, 790). Zoals steeds, spreekt hij consequent van cognitief-ethische leerprocessen en discursief gefundeerde normatieve oordelen. Ten slotte gaat hij zover dat hij langs epistemische weg wil bepalen wat er van bijvoorbeeld slavernij, de doodstraf, religieuze intolerantie, dierenrechten, gelijke rechten voor mannen en vrouwen, vrijheid van meningsuiting etc. gevonden moet worden (2019b: 772 en 791 vv.), een duidelijk geval van *imperial overstretch*. Ja, de rede is belangrijk, ook in morele zaken, maar schrijft uiteindelijk niet voor wat er geloofd of gedaan moet worden of wat de correcte politieke standpunten zijn.

Liever zou ik ter harte willen nemen wat in het Nederlandse taalgebied helder door L.M. de Rijk naar voren is gebracht, namelijk dat het onderwerp

14 2019a: 12. In vertaling: ‘(...) de filosofie is een wetenschappelijke manier van denken, maar zij is geen wetenschap die bezig is steeds meer kennis over steeds »minder«, dat wil zeggen over steeds smallere en nauwkeuriger afgebakende, onderwerpsgebieden te verwerken; ze maakt namelijk onderscheid tussen wetenschap en verlichting, wanneer ze wil uitleggen wat onze groeiende wetenschappelijk kennis van de wereld *voor ons betekent* – voor ons als mensen, als moderne tijdgenoten en als individuele personen. En juist deze praktische betrekking op onszelf, op hoe we ons leven leiden, creëert bij het verwerken van iedere verdere leervoortgang, iedere revisionistische toename van kennis over de wereld, de relatie met het geheel van een steeds onoverzichtelijker wordende kenniskosmos waaraan we dienen vast te houden’.

'zinggeving' iets anders is dan 'waarheid' en dat het voor een vruchtbare discussie over bijvoorbeeld religie nodig is dit conceptuele onderscheid te maken.¹⁵ Religie, de mythologie uit de Oudheid, de kunsten, etc. floreren het beste in het zingevingsdomein, terwijl de wetenschappen, met inbegrip van de filosofie met haar argumentatieve taalgebruik, *qualitate qua* gericht zijn op waarheid, dat wil zeggen op het vergaren van logisch en/of empirisch toetsbare kennis. Het ene domein is niet noodzakelijkerwijs belangrijker dan het andere, maar ze verschillen wel fundamenteel qua doelstelling. Het is dan ook een (veel voorkomende) misvatting ze als elkaars concurrenten te beschouwen: religieuze aanspraken op wetenschappelijke waarheid zijn niet alleen, voor wie even nadenkt, onhoudbaar, maar in het licht van de eigenlijke doelstelling van religie ook volstrekt overbodig,¹⁶ en anderzijds doen wetenschappelijke inzichten *als zodanig* geen afbreuk aan de zin van het leven, noch voegen ze er iets aan toe.

Ook Habermas' stelling dat de filosofie 'wesentliche Gehalte aus religiösen Überlieferungen angeeignet und in begründungsfähiges Wissen transformiert' (2019a: 14-15) zou hebben en op die ingeslagen weg verder zou moeten gaan, geeft mijns inziens blijk van een misvatting met betrekking tot de verhouding tussen de beide domeinen. Zonder twijfel hebben de grote westerse filosofische tradities allerlei religieuze, vooral christelijke, inhouden geïncorporeerd en geprobeerd deze van een rationele grond te voorzien, maar de claim dat ze in dat streven geslaagd zouden zijn, dus dat wat eerst geloofd werd nu geweten zou worden, is ongegrond. Terecht stelt Habermas dat de filosofie zich met onderwerpen als ethiek en zinggeving dient bezig te houden, maar dan toch alleen om te ordenen en te analyseren. Voor meer dan dat is de rede principieel niet toereikend.

15 De Rijk (2008: 127-130 en 140-147); De Rijk (2010: 134-147). De Rijk behandelt dit onderwerp meestal onder de noemers 'werkzaamheid' en 'waarheid'. In een wat andere terminologie wordt hetzelfde onderscheid ook door anderen gemaakt, recentelijk nog door Frans de Waal (De Waal 2014: onder meer 104 vv.). Ook de door De Rijk bewonderde Willem van Ockham stelt trouwens nadrukkelijk dat we sommige inzichten, en bepaald niet de onbelangrijkste, niet langs rationele of empirische weg krijgen, maar door openbaring. Met andere woorden, ook Ockham houdt (wetenschappelijk toetsbare) waarheid en zinggeving uit elkaar. NB: zowel De Rijk als Ockham verbinden aan de strikte eisen die zij stellen aan de wetenschappelijke bewijsvoering uitdrukkelijk *niet* de gedachte dat zinggeving onbelangrijk zou zijn, alleen dat de bronnen van de zinggeving niet gelegen zijn in de rede.

16 Het lijkt een typisch westerse, (post)christelijke vergissing om religie aan 'waarheid' te willen koppelen, waar 'waarachtigheid' toch een veel betere notie zou zijn.

6 Intelligence du coeur

Anders dan Habermas schijnt te denken, houdt ‘modernisering’ niet in dat de mensheid hard op weg is om niet-rationele vormen van zingeving achter zich te laten, en anders dan hij aanbeveelt kan het takenpakket van de wijsbegeerte niet worden uitgebreid met de opdracht om gaandeweg alle oorspronkelijk als sacraal ervaren inhouden te vertalen in rationele termen en deze vervolgens als profane inzichten op te nemen in een post-metafysisch of post-seculier kader. De ratio kan de mythe niet vervangen, net zomin als kunstkritiek een vervanging kan zijn voor de kunsten of de meteorologie de plaats kan innemen van het weer. De grote levensvragen horen in de kern tot het domein van de ‘mythos’. Antwoorden, zo die er al zijn, zijn langs rationele weg niet te verkrijgen.

Misplaatste nadruk op rationaliteit kan ook schadelijk zijn. Een al te rationalistische invalshoek is niet bepaald bevorderlijk voor goede interculturele betrekkingen, een onderwerp dat Habermas ter harte gaat. Het lijkt nogal veel gevraagd dat culturen zich eerst tot ‘transcendentie’ zouden moeten bekeren (onder meer 2019a: 184), zodat ze in een latere fase van het religieus-ethische leerproces die transcendentie weer achter zich kunnen laten om ruimte te maken voor niet meer door religie belaste, dus in principe seculiere, argumenten (2019a: 127-128, 133-134 en 2019b: 807). Dat laatste is volgens Habermas nodig voor een vruchtbare interculturele discussie over waarden (2019a: 39 en 127-128). Hoe gelijkwaardig is zo’n discussie als blijktbaar alleen de westerse cultuur het juiste voortraject heeft doorlopen? Zou het in deze zaken in essentie echt gaan om rationele argumenten? Bij een interculturele botsing van waarden is er eerder behoefte aan iets anders, namelijk gewone menselijke empathie, gezond verstand, welwillendheid, humor, kortom aan *intelligence du coeur*. De rede mag dan de *tool* bij uitstek zijn voor het verkrijgen van kennis, als het gaat om wijsheid is haar rol zo belangrijk niet.

Bibliografie

- Adams, D. (1979) *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*. London: Pan Books.
- Armstrong, K. (2005) *A Short History of Myth*. Edinburgh / London / New York / Melbourne: Canongate.
- Armstrong, K. (2006) *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*. New York / Toronto: Random House.
- Drewermann, E. (1991) *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Herder-Verlag.

- Habermas, J. (1997) Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? In J. Habermas (red.) *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 98-111.
- Habermas, J. (2019a) *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Deel 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2019b) *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Deel 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Jaspers, K. (1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis Verlag.
- Kardaun, M. (2000) Platonic Art Theory: A Reconsideration. In M. Kardaun & J. Spruyt (red.) *The Winged Chariot: Collected Essays on Plato & Platonism in Honour of L. M. de Rijk* (= Brill's Studies in Intellectual History, vol. 100). Leiden, etc.: Brill, pp. 135-164.
- Kardaun, M. (2011) *Fighting the Angel: Biblical and Mythical Encounters with Demons and Deities*. Roskilde: EyeCorner Press.
- Kardaun, M. (2014) The Philosopher and the Beast: Plato's Fear of Tragedy. In *PsyArt* 18, pp. 148-163.
- Nietzsche, F.W. (1889) *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. Leipzig: Naumann.
- Nietzsche, F.W. (1895) *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*. Leipzig: Naumann.
- Provan, Iain (2013) *Convenient myths: the axial age, dark green religion, and the world that never was*. Waco (Texas): Baylor University Press.
- Rijk, L.M. de (2008) *Religie, normen, waarden. Een kritische blik op een maatschappelijk debat*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Rijk, L.M. de (2010) *Geloven en weten. Pleidooi voor een sober atheïsme*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Schaik, C. van & K. Michel (2016) *The Good Book of Human Nature: An Evolutionary Reading of the Bible*. New York City, NY: Basic Books.
- Van der Post, L. (1986 [1958]) *The Lost World of the Kalahari*. New York: Morrow.
- Waal, F. de (2014) *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism among the Primates*. New York City, NY / London: Norton.

Over de auteur

MARIA KARDAUN is docent en onderzoeker aan de Faculteit der Cultuur- en Maatschappijwetenschappen van de Universiteit Maastricht. Zij houdt zich bezig met Antieke Wijsbegeerte, de Griekse tragedie, mimesis, esthetica, wetenschapstheorie, mythologie, Duitse Romantische poëzie, dieptepsychologische interpretatie van literaire teksten en dieptepsychologische bijbelinterpretatie.

E-mail: m.kardaun@maastrichtuniversity.nl