

Tilburg University

Macht en Rationaliteit

Lindahl, H.K.

Published in:
Wijsgerig perspectief

Publication date:
1997

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Lindahl, H. K. (1997). Macht en Rationaliteit: Blumenberg en de legitimiteit van de moderne tijd. *Wijsgerig perspectief*, 38(1), 10-16.

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

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

MACHT EN RATIONALITEIT:

BLUMENBERG EN DE LEGITIMITEIT VAN DE MODERNE TIJD¹

Hans Lindahl

SAMENVATTING

In Die Legitimität der Neuzeit ontwikkelt Blumenberg een genealogie van de moderne rationaliteit die deze rationaliteit verdedigt tegen het verwijt dat zij een verborgen project van wereldheerschappij inhoudt. De zelfbevestiging van de mens, niet de grenzeloze vermeerdering van zijn macht, is het rationeel beginsel van het moderne tijdperk. Na op de betekenis van zelfbevestiging als rationeel principe te zijn ingegaan onderzoekt dit artikel hoe Blumenberg dit verwijt meent te kunnen pareren.

INLEIDING

De moderniteit beschouwt zichzelf als de 'Nieuwe Tijd' die radicaal breekt met de middeleeuwen. Is echter een radicale breuk met het verleden werkelijk denkbaar? Is de moderniteit niet veeleer de voortzetting van de middeleeuwen, weliswaar met andere conceptuele middelen? Dit is de stelling die de 'seculariseringstheorie' verdedigt. Karl Löwith, de meest invloedrijke voorstander van de seculariseringstheorie, beweert dat de idee van 'voortgang' de moderne versie is van de joods-christelijke eschatologie, d.i. het vertrouwen in de voltooiing van de menselijke geschiedenis door het laatste oordeel of de terugkomst van de Messias. De kritische pointe van de seculariseringstheorie is duidelijk: in plaats van een radicale breuk tussen de twee tijdvakken betekent de idee van 'secularisering' dat middeleeuwen en moderniteit een continuüm vormen, althans in zoverre de moderniteit, op verborgen wijze, het denkkader van de middeleeuwse theologie overneemt en voortzet. In die zin is de moderniteit 'illegitiem' – een illegitimité die Löwith in zijn latere

werk koppelt aan een pleidooi voor een terugkeer naar een heidens, met name cyclisch, begrip van de geschiedenis.

De kritiek vanwege de seculariseringstheorie beperkt zich echter niet tot het betwisten van het 'eigendomsrecht' van de begrippen waaraan de moderniteit haar identiteit meent te kunnen ontleen. De moderniteit is een 'nieuw' tijdperk in zoverre zij een nieuwe rationaliteit inluidt, een nieuwe manier van de mens om zichzelf en zijn verhouding tot de werkelijkheid te duiden en gestalte te geven. Deze rationaliteit komt onder andere tot uiting in de moderne wetenschap en technologie. De vraag naar de ontstaansgeschiedenis van de moderne rationaliteit houdt zich evenwel niet alleen bezig met de wijze waarop de moderne wetenschap en technologie tot stand zijn gekomen maar vooral met het *doel* dat ze nastreven en dat hun vooruitgang bepaalt. In het nawoord van zijn boek *Politische Theologie II* vat Carl Schmitt het verwijt van de seculariseringstheorie aan het adres van de moderne rationaliteit als volgt samen: 'haar immanentie die zich polemisch tegen een theologische transcendentie richt, is niets anders dan machtstoe-eigening (*Selbstermächtigung*)'.² Vooraanstaande filosofen van onze eeuw delen deze mening met Schmitt. Heidegger bekritiseert de moderne rationaliteit op basis van een ontstaansgeschiedenis die het moderne mensbeeld voorstelt als een secularisering van het theologische gods-begrip. Ook Horkheimer en Adorno zien het voortgangsgeloof als symptoom van een project van technologische wereldheerschappij.³

In *Die Legitimität der Neuzeit* ontwikkelt Hans Blumenberg een ontstaansgeschiedenis van de moderne rationaliteit die zich expliciet richt tegen de seculariseringstheorie, in het bijzonder tegen Löwith. Ook komt het verwijt van machtstoe-eigening aan het adres van het moderne aan bod in zijn betoog. Verwijzend naar Schmitts *Politische Theologie II* stelt hij dat 'de rationaliteit van het moderne tijdperk te begrijpen is als zelfbevestiging (...), niet als machtstoe-eigening'.⁴ Hoewel de polemiek met

Hans Lindahl (1958) is als docent rechtsfilosofie verbonden aan de faculteit der wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Brabant. Hij publiceerde onder andere *Welfare and Enlightenment* (Leuven, 1995). Hij verricht onderzoek naar het verband tussen macht en rationaliteit naar aanleiding van Cassirers filosofie van de symbolische vormen. Adres: Faculteit der Wijsbegeerte, Katholieke Universiteit Brabant, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg.

Schmitt minder prominent is dan die met Löwith, maakt zij het toch mogelijk om Blumenbergs problematiek te betrekken bij het bredere, nog lopende, filosofische onderzoek naar de verhouding tussen macht en moderne rationaliteit. De vraag is dus: wat betekent zelfbevestiging (*Selbstbehauptung*) als rationeel beginsel? Hoe zou Blumenbergs genealogie van de moderne rationaliteit het verwijt van machts-toe-eigening kunnen pareren?

BLUMENBERGS GENEALOGIE VAN DE MODERNE RATIONALITEIT

Voor de seculariseringstheorie zijn de sleutelbegrippen van de moderniteit verborgen theologische begrippen. Enkele voorbeelden uit de politieke filosofie kunnen dit verduidelijken. Volgens Löwith seculariseren de moderne utopieën het koninkrijk van God; de uitbuiting van de arbeidersklasse seculariseert de erfzonde; het proletariaat seculariseert het joodse idee van een uitverkoren volk, enz. Deze voorbeelden geven aan dat, ondanks dat de moderniteit geneigd is zichzelf als een radicale breuk met het verleden te begrijpen, de seculariseringstheorie precies het omgekeerde beweert: de moderniteit heeft geen *zelfstandige* betekenis ten opzichte van wat zij pretendeert achter te laten; de overgang van middeleeuwen naar moderniteit kan uitsluitend begrepen worden in termen van toe-eigening en vervreemding van theologische concepten.

Blumenberg verwerpt zowel de stelling van een radicale breuk als de stelling dat de moderniteit geen *historische zelfstandigheid* heeft. Hij ziet de vraag naar de overgang van de middeleeuwen naar de moderniteit als een verbijzondering van een meer algemeen probleem, namelijk hoe men een historische overgang tegelijk als continuïteit én als breuk kan opvatten. Deze vraag geldt ook voor de overgang van de oudheid naar de middeleeuwen. Hier schiet de seculariseringstheorie echter tekort: het ontstaan van de middeleeuwse theologische begrippen valt zelf niet meer te verklaren in termen van een secularisering. De seculariseringstheorie *verplaatst* dus de grote historische breuk naar het begin van de middeleeuwen, maar kan niet méér doen dan een dergelijke breuk op dat moment veronderstellen.

Daarentegen stelt Blumenberg enerzijds dat de geschiedenis geen volstrekt nieuw begin kent en anderzijds dat een nieuw tijdperk, dus ook de moderniteit, niet louter een herhaling van het verleden is. Hij wil laten zien dat de moderne rationali-

teit, behalve een fundamentele continuïteit met het verleden, ook een zekere zelfstandigheid vertoont ten overstaan van de voorheen allesomvattende theologie. Wat plaatsvindt in de overgang naar de moderniteit is de 'herbezetting (*Umbesetzung*) van vacant geworden antwoordposities op (...) vragen die niet uit de weg konden worden gegaan'.⁵ De overdracht van het geheel aan vragen en problemen, op basis waarvan de mens zichzelf en zijn relatie tot de werkelijkheid interpreteert, waarborgt continuïteit in de geschiedenis. Problemen, niet hun oplossingen, bepalen de continuïteit tussen tijdperken. Er ontstaat een nieuw tijdvak wanneer de antwoorden op deze fundamentele vragen uit de voorgaande epoche hun consistentie en geloofwaardigheid verliezen, zodat een behoefte aan *nieuwe antwoorden* zich opdringt.

Volgens Blumenberg ontstaat de moderne rationaliteit als een nieuw antwoord op een probleem van de middeleeuwse theologie. Uitgaande van het niets als 'metafysisch normale toestand' en de schepping van de wereld uit het niets als een wonderlijke uitzondering daarop, stelde de middeleeuwse theologie een vraag waarop zij een antwoord meende te hebben. Leibniz zou deze vraag later als volgt formuleren: waarom is er iets en niet veeleer niets? Het 'transitieve behoud' van de wereld, dit is, de radicale afhankelijkheid van de wereld van God, zonder wiens blijvende scheppingsdaad de wereld onmiddellijk in het niets zou verdwijnen, vormt de kern van het theologische antwoord op deze vraag.⁶ Bijgevolg was het voor de mens existentieel van het allergrootste belang te weten of er aan Gods almacht grenzen zijn, of God op een of andere wijze gebonden is aan de wereld die hij geschapen heeft. De laatmiddeleeuwse theologie interpreteerde Gods almacht als absoluut, niet alleen in de zin dat hij op elk moment het behoud van de wereld ongedaan kan maken, maar ook in de zin dat hij de orde in de wereld, zoals deze zich aan de mens voordoet, op willekeurige manier kan wijzigen. In die zin liep de laatste en kritische fase van de middeleeuwse theologie uit op een 'verdwijning van orde' (*Ordnungsschwund*): een bedreigende en onzekerheid schepende wereld stond tegenover een als machteloos voorgestelde mens. Blumenberg noemt deze laatmiddeleeuwse theologische denkfiguur 'theologisch absolutisme'. Vergeleken met vroegere interpretaties van het precaire karakter van het menselijke bestaan, was de onzekerheid waarmee het theolo-

gisch absolutisme de mens confronteerde niet alleen groter, maar ook *anders*: door middel van de wereld leek een willekeurige en almachtige God zich aan een van hem radicaal afhankelijke mens te opponeren.

De moderne rationaliteit is een reactie op dit theologisch absolutisme. 'De werkelijkheid, die op het einde van de middeleeuwen een contingent gegeven was geworden, provokeert de wil om zich tegen die werkelijkheid te verzetten (...). Het kwaad in de wereld verschijnt niet meer als metafysisch kenmerk van de kwaliteit van de wereld of van de straffende gerechtigheid, maar als inherent aan de feitelijkheid (*Faktizität*) van de werkelijkheid'.⁶ Door de mogelijkheid uit te sluiten een toevlucht te zoeken in de goddelijke voorzienigheid, leidt het theologisch absolutisme tot een pragmatische wending in de menselijke verhouding tot de wereld. Een slechte werkelijkheid, dat wil zeggen een werkelijkheid die 'zich aan de levenswil van de mens opponeert', roept 'het alternatief op van de binnenwereldse zelfbevestiging van de rede, in en door de beheersing en verandering van de werkelijkheid'.

Hoewel Blumenberg het rationaliteitsbegrip eigen aan de vermelde zelfbevestiging niet uitvoerig uitwerkt, kunnen we dat zelf doen aan de hand van de *Meditaties* van Descartes, het boek waarin de moderne rationaliteit, onder de noemer van het 'cogito'-principe, haar eerste en beslissende filosofische articulatie krijgt. De genoemde kenmerken van de moderne zelfbevestiging – de oppositie van de werkelijkheid aan de levenswil van de mens, de feitelijkheid van de werkelijkheid en haar mogelijke verandering door het menselijke handelen – krijgen gestalte in dit cogito-principe.

In de eerste meditatie stelt Descartes zich een 'kwade geest' voor die het menselijke vermogen om de werkelijkheid te kennen op systematische en radicale wijze zou bedriegen. Met deze hypothese beoogt Descartes, aldus Blumenberg, de verdwijning van orde op het einde van de middeleeuwen opnieuw te onsceneren. Vervolgens onderzoekt Descartes hoe de mens om kan gaan met deze toestand van radicale onzekerheid. Beslissend in deze is de opmerking die de groeiende twijfel aan het einde van de eerste meditatie samenvat: 'De meningen waaraan ik gewend was keren gestadig terug en zij nemen, meestal tegen mijn wil in, mijn goedgelovigheid in beslag'.⁷ In deze opmerking ligt de eerste formulering van het cogito-principe besloten. Om dit beroemde maar lapidaire principe – 'ik denk, ik besta' (*ego cogito*,

ego sum) – te verstaan is het nodig te weten dat 'denken' noch 'bestaan' letterlijk genomen kunnen worden. 'Denken' in de zin van het cogito-principe is niet uitsluitend een 'mentale' handeling. Het duidt alle handelingen aan waardoor de mens zich tot de werkelijkheid richt. Het 'bestaan' is daarom ook niet het louter 'biologische leven' van de mens, maar de werkelijkheid waartoe de mens zich handelend verhoudt. Voorts is het van belang te zien hoe de drie delen van het cogito-principe – het 'ik', zijn 'denken' en zijn 'bestaan' – met elkaar verbonden zijn: de traditionele meningen (het 'bestaan') verzetten zich tegen 'mijn wil' ('ik denk'). Het cogito-principe vertoont dus een driedelige structuur: (1) een identiteit (het 'ik'), (2) bevindt zich in een werkelijkheid (zijn 'bestaan') die zich opponeert aan (3) zijn handelen (het 'denken').

Om de rationaliteit van zelfbevestiging te begrijpen is het belangrijk in te zien hoe haar driedelige structuur het probleem van het 'theologisch absolutisme' overneemt én er een nieuw antwoord op ontwikkelt. De overname van het probleem doet zich voor in het tweede deel van de structuur, namelijk in de typing van de werkelijkheid waarmee de mens zich geconfronteerd weet. Zoals boven vermeld, was het theologisch absolutisme ervoor verantwoordelijk dat *God* beschouwd werd zich, door middel van de wereld, te opponeren aan een radicaal afhankelijke mens. Het citaat van Descartes geeft aan dat het thans *de wereld zelf* is, en niet langer God, die zich aan de mens opponeert. Ook wanneer niet langer een voluntaristische God vereist is om de wereld in stand te houden, blijft het mogelijk om de wereld te beschouwen als wat zich op willekeurige wijze opponeert aan de pogingen van de mens om zijn bestaansvoorwaarden onder controle te brengen. De eerste van Descartes' *Meditaties* concretiseert deze oppositie in de heerschappij van gevestigde meningen over de wil van het ik, meningen die hem in eerste instantie *bindend* of noodzakelijk lijken te zijn ('mijn goedgelovigheid in beslag nemen').

Op deze aanvankelijk onvermijdelijke overlevering aan een werkelijkheid die zich aan de mens opponeert, reageert het handelen ('denken') van het ik in twee stappen. (1) In een eerste 'negatieve' of 'destructieve' stap zet het ik zijn meningen tussen haakjes, waardoor deze tot een niet-bindend gegeven, tot een loutere feitelijkheid, worden gereduceerd. In het vocabularium van de metafysica heet

deze uitschakeling van het bindend zijn van meningen hun *materialisering*. (2) Op dit negatieve moment volgt een proces dat Descartes karakteriseert als een zoektocht naar zekerheid of kennis. In de taal van de metafysica staat dit 'positief' of 'constructief' handelen gelijk met een *vormgeving* van de gegeven werkelijkheid. De vormgeving bestaat erin dat de mens, door middel van zijn handelen, zijn aanvankelijke opinies in kennis *verandert*. De positieve inhoud van het 'ik denk' is dus een handeling die de aanvankelijk onzeker makende werkelijkheid in zekerheid transformeert.

In termen van Blumenbergs ontstaansgeschiedenis van de moderne rationaliteit, luidt Descartes' beroemde 'ik denk' een 'begrip [in] van het menselijke handelen dat in de gegeven werkelijkheid niets van het bindend karakter van de antieke en middeleeuwse kosmos waarneemt en de werkelijkheid daarom als principieel veranderbaar beschouwt'.⁸ Dit nieuwe begrip van het menselijke handelen is kenmerkend voor de moderne wetenschap en technologie. Zowel het zoeken naar methodologische waarborgen voor de kennis alsook de wetenschappelijke en technologische materialisering en mathematisering van de natuur vinden hier hun grondslag. In die zin vooronderstelt de kwantitatieve groei van kennis en instrumenten in onze tijd een *kwalitatieve* wijziging van de manier waarop de mens zich tot de werkelijkheid verhoudt. Blumenberg verdicht die kwalitatieve wijziging tot de term 'zelfbevestiging'. Als rationeel principe houdt die zelfbevestiging de twee stappen in die we in het cogito-principe hebben gevonden: de materialisering en verandering van de gegeven werkelijkheid.

ZELFBEVESTIGING ALS POLITIEK BEGINSEL

Blumenbergs analyse buigt zich voornamelijk over het ontstaan van de moderne wetenschap en technologie. Daardoor lijkt hij op het eerste gezicht Schmitts kritiek op de politieke moderniteit te rechtvaardigen. Volgens Schmitt betekent de moderne zelfbevestiging machtstoe-eigening. Op politiek vlak betekent zulks het opheffen van elk transcendent moment, van elk moment dat de politieke werkelijkheid overstijgt, waardoor legitimiteit gelijk wordt aan legaliteit, de grondslag van het recht gelijk wordt aan het recht zelf. Verwijzend naar de verzorgingsstaat heeft Jürgen Habermas een vergelijkbare kritiek geuit. De instrumentalisering (en bureaucratisering) van het recht in de verzorgings-

staat maakt deel uit van een meer algemeen proces van maatschappelijke instrumentalisering. Het late kapitalisme wordt volgens Habermas gekenmerkt door een toenemende oriëntatie van de politiek op de technologische vraag naar de middelen, in plaats van op de praktische vraag naar de sociale doeleinden. Het onderscheid tussen de *legitimiteit* van het recht en de loutere legaliteit van het overheidshandelen dreigt zodoende weg te vallen.⁹

Wat houdt zelfbevestiging als *politiek* beginsel in? Ofschoon Blumenbergs boek zuinig is ten aanzien van deze vraag, zijn zijn beschouwingen over 'vooruitgang' er niettemin pertinent. Volgens Blumenberg impliceert zelfbevestiging uitsluitend de idee van een 'mogelijke' of 'oneindige' vooruitgang in de geschiedenis. Hiermee zet hij zich af tegen Hegels geschiedenisfilosofie en die van de latere Marx, die de 'noodzakelijke' overgang van het kapitalisme naar het communisme baseerde op (economische) wetmatigheden. Een dergelijk politiek gebruik van wetenschappelijke verklaringsmodellen leidt tot politieke absolutisme, aldus Blumenberg, want wie weet wat het doel is van de geschiedenis pretendeert wie dit niet weet te mogen gebruiken als middel om dat doel te bereiken. De idee van een 'oneindige' vooruitgang plaatst echter het doel van de geschiedenis 'buiten' de samenleving, zodat niemand het zich kan toe-eigenen. 'Deze vooruitgangsidee beantwoordt in de eerste plaats aan het enige regulatieve [principe] dat de menselijke geschiedenis draaglijk maakt, namelijk dat alle handelingen van dien aard moeten zijn dat de mensen daardoor niet louter tot middel worden gemaakt'.¹⁰ Kants 'categorische imperatief' klinkt hier onmiskenbaar door. De idee van een samenleving van vrije en gelijke mensen is niet de secularisering van het middeleeuwse messianisme; het is een manifestatie van de zelfbevestiging van de moderne mens.

Waarom is de 'idee van een oneindige vooruitgang' de politieke uitdrukking van zelfbevestiging? Blumenberg werkt dit punt niet verder uit in zijn boek. Wat hij bedoelt kan mogelijk verhelderd worden vanuit de stelling dat een samenleving waarin niemand een middel is voor anderen geen onderdrukking kent. Deze formulering van het regulatieve doel van de moderne politiek vooronderstelt een daaraan tegenovergestelde toestand als haar feitelijk *uitgangspunt*: sociale *onderdrukking*. Er is nauwelijks een meer beladen begrip in de moderne politiek dan dit, zoals de strijd voor economische herverde-

ling, voor gelijkheid van vrouwen en mannen en voor uitbanning van discriminatie vanwege seksuele geaardheid getuigt. In deze gevallen wordt de bestaande samenleving bekritiseerd op grond van het feit dat ze, uitgaande van de heersende waarden, een of andere maatschappelijke groep onderdrukt. Een dergelijke kritiek op de bestaande samenleving illustreert de eerste stap op weg naar zelfbevestiging, zoals Descartes die in de eerste van zijn *Meditaties* voorstelde: een (sociale) werkelijkheid die zich aan de mens oponeert, een werkelijkheid die hij in eerste instantie als onvermijdelijk beschouwt. De kritiek van politieke activisten houdt een dubbel appèl in: naast het gesignaleerde appèl om de bestaande onderdrukking te zien als het gevolg van een *feitelijke*, maar niet noodzakelijke organisatie van de samenleving, is er ook het appèl om die organisatie van de samenleving te *veranderen*, opdat de onderdrukten bevrijd zouden worden. Dit dubbele appèl is een politieke concretisering van de twee stappen die Descartes in het 'denken' onderscheidt: de 'materialisering' van het bestaande en zijn verandering door een proces van vormgeving.

Kortom, zelfbevestiging lijkt mij, als beginsel van politieke rationaliteit, op *emancipatie* gericht. De politieke zelfbevestiging van de mens betekent dat hij zich emancipeert van sociale onderdrukking. Het utopisch project van een samenleving van vrije en gelijke mensen is de politieke uitwerking van wat Descartes 'zekerheid' noemt. Als *regulatief* beginsel heeft zelfbevestiging echter niet de pretentie om de gang van zaken in de politiek te beschrijven. *Wél* stelt het dat slechts een samenleving waarin iedereen vrij van onderdrukking is zich als 'legitiem' kan beschouwen en dat de *mogelijkheid* van een dergelijke samenleving inherent is aan het politieke handelen, zelfs als die vrije samenleving tot in het oneindige uitgesteld moet worden. In die zin stelt politieke zelfbevestiging het probleem centraal van de *spanning* tussen legaliteit en legitimiteit. Zelfbevestiging valt immers niet samen met de wetenschappelijke en technologische rationaliteit. Als beginsel van *praktische* rationaliteit kan zelfbevestiging zelfs tot een kritiek leiden van de verdergaande technologisering van de hedendaagse samenleving.

MACHT EN RATIONALITEIT

Schmitt en anderen verwijten de moderne rationaliteit 'machtstoe-eigening'. Zoals aangegeven vindt

Blumenberg deze kritiek onterecht. Maar zelfs indien Blumenbergs ontstaansgeschiedenis van de moderne rationaliteit coherenter is dan die van de seculariseringstheorie, kan zij dit fundamentele verwijt ook werkelijk pareren? Blumenbergs opmerkingen hierover zijn helaas zeer schematisch. Blumenbergs lezers moeten zelf nagaan waarom zelfbevestiging niet te reduceren is tot machtstoe-eigening.

Volgens de seculariseringstheorie ontstaat de moderne rationaliteit met de overgang van de 'transcendentie' naar de 'immanentie'. Daarmee wordt bedoeld dat de moderne rationaliteit elke werkelijkheid die de mens overstijgt ontkent, zodat de mens zichzelf tot hoogste werkelijkheid kan uitroepen. 'Machtstoe-eigening' betekent het onteigenen en het naar zich toetrekken door de mens van andermans macht, namelijk de almacht van God. De moderne mens zou zich dus als een 'geseculariseerde *causa sui*' – als God op aarde – voorstellen. In de moderne wetenschap en technologie alsook in een op emancipatie gerichte politiek zou deze verborgen aanspraak op menselijke almacht zich voltrekken.

Precies dit verwijt van machtstoe-eigening wil Blumenberg ontzenuwen. Zijn genealogie van de moderne rationaliteit laat zien dat het laatmiddeleeuwse theologische godsbegrip weliswaar als *contrast*begrip voor de moderne mens fungeert, maar – zo voegt Blumenberg toe – in vergelijking met God is het handelen van de mens *niet-scheppend*, dat is, afhankelijk van een werkelijkheid die de mens vanuit zijn eigen handelen niet kan voortbrengen. Het 'bestaan' kan uit het 'denken' niet worden afgeleid; er is geen 'ergo' tussen 'cogito' en 'sum'. Zelfbevestiging vooronderstelt bovendien de *blijvende* afhankelijkheid van de mens in zoverre hij zijn ontstaan noch zijn *voortbestaan* uit zichzelf kan garanderen. In die zin is de zich zelfbevestigende mens eindig en zelfs *machteloos*. Het handelen van de mens bevindt zich altijd aan 'deze zijde' van een gebeuren waarvoor de mens niet verantwoordelijk is en dat niet vanuit zijn handelen te verklaren of te begrijpen is. In dit gebeuren manifesteert zich de absolute macht van de werkelijkheid die de mens overstijgt. Wat dit punt betreft is er geen ontkenning van transcendentie en is het verwijt van 'machtstoe-eigening' onterecht.

Blumenbergs betoog beperkt zich echter niet tot dit inzicht. De verwerping van de vermeende menselijke almacht bereidt een prikkelend inzicht voor

dat misschien zijn meest oorspronkelijke bijdrage is aan het debat over rationaliteit in het algemeen en over de moderne rationaliteit in het bijzonder. Het opmerkelijke aan Blumenbergs verdediging van de moderne rationaliteit bestaat erin dat hij macht en rationaliteit als *intern verbonden* ziet. De ontkenning van een vermeende almachtstoe-eigening door de moderne mens gaat gepaard met de erkenning dat macht inherent is aan de moderne rationaliteit, niet omdat deze modern, maar omdat zij *rationeel* is. Zowel de moderne wetenschap en technologie als een op emancipatie gerichte politiek zijn nieuwe vormen van wat rationaliteit altijd al doet. De implicatie van deze stelling voor de discussie over moderne rationaliteit ligt voor de hand: Schmitts verwijt van machtstoe-eigening houdt een verborgen pleidooi in voor irrationaliteit. Laat ons tot slot kort ingaan op dit verband tussen macht en rationaliteit.

De verwerping van de beschuldiging van machtsstoe-eigening volgt uit het inzicht dat de mens machteloos is om zijn ontstaan en voortbestaan uit zichzelf te garanderen. Tegenover deze afhankelijkheid van de mens staat echter zijn macht om zich ten opzichte van de werkelijkheid *te bevestigen*. Blumenberg laat zien dat de moderne rationaliteit verwant is met de dubbele betekenis van kracht (*vis*) in Newtons traagheidswet. 'Newtons eerste bewegingswet verbindt het begrip van krachten louter negatief met het *perseverare in statu suo* [volharden in zijn toestand] en positief alleen met het *statuum suum mutare* [zijn eigen toestand veranderen]. (...) Dit is niet alleen een zoveelste nieuw rationeel principe; het is het principe van de nieuwe rationaliteit zelf'.¹¹ Deze 'negatieve' en 'positieve' betekenissen van kracht zijn precies de twee rationale momenten die we in het 'ik denk' hebben ontdekt. Negatief gezien is de mens machtig in zoverre hij zich aan de beperkingen kan onttrekken van een hem bedreigende werkelijkheid. Positief gezien is de mens machtig in zoverre hij in staat is om een hem bedreigende werkelijkheid te veranderen volgens door hem bepaalde regels. Bij zelfbevestiging zijn macht en rationaliteit dus intern met elkaar verbonden.

De strekking van Blumenbergs verdediging van de moderne rationaliteit lijkt mij echter verder te gaan. 'Zelfbevestiging bepaalt de *radicaliteit*, niet de *logica*, van de rationaliteit'.¹² Het is precies op het vlak van deze 'logica' dat de verbinding tussen rationaliteit en macht zich voordoet. De moderne rationaliteit is,

net als *alle* rationaliteit, erop gericht de bedreiging van de werkelijkheid voor de mens af te zwakken. Dit is haar 'logica'. Altijd en overal is de mens rationeel bezig in zoverre hij een voor hem vernietigende werkelijkheid probeert te controleren. Juist dit vernietigende karakter van de werkelijkheid komt in het theologisch absolutisme scherp naar voren. Dat de mens een 'rationeel' of 'machtig' wezen is, betekent dat hij de absolute macht van de werkelijkheid doet afnemen. De moderne rationaliteit radicaliseert slechts deze logica: de acuut geworden bedreiging van de werkelijkheid op het einde van de middeleeuwen dwong de mens die absolute dreiging het hoofd te bieden.

Blumenbergs uiteenzetting doet twee vragen rijzen, de ene over de 'radicaliteit' van de moderne rationaliteit, de andere over de 'logica' van de rationaliteit *überhaupt*. Ten eerste: manifesteert de werkelijkheid zich niet in toenemende mate als wat zich niet tot een manipuleerbaar gegeven laat reduceren? Deze vraag slaat zowel op wetenschap en technologie als op de politiek. Stuiten we met andere woorden niet op de grenzen van de zelfbevestiging? In het verlengde daarvan, is een verdediging van de politieke moderniteit, inzonderheid van de democratie, mogelijk zonder een beroep te doen op zelfbevestiging als *regulatief* beginsel? Ten tweede: is de (absolute macht van de) werkelijkheid uitsluitend vernietigend voor de mens of manifesteert zij zich ook als overvloed en schenking, als het andere dat ons overrompelt en daardoor verrijkt?

NOTEN

1. De auteur dankt Maarten van Dijk en Wim Staat voor hun taalkundige verbetering van deze tekst. Dank gaat ook uit naar Lies Bonte voor de vertaling van het citaat uit Descartes' *Meditationes*.

2. C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlijn, 1970.

3. Zie M. Heidegger, 'Der europäische Nihilismus'. In: M. Heidegger, *Nietzsche* (Bd. 2). Pfullingen, 1961, 31 e.v.; M. Horkheimer en T. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. In: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (Bd. 5). Frankfurt a.M., 1987.

4. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M., 1988, 107.

5. O.c., 75.

6. H. Blumenberg, 'Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität'. In: H. Ebeling (red.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt a.M., 1976, 156.

7. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 150-151.
8. O.c., 151, 150.
9. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. In: Adam en Tannery (red.) *Oeuvres de Descartes* (Bd. VII). Parijs, 22.
10. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 150.
11. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1). Frankfurt a.M. 1987, 518 e.v.
12. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 45.
13. H. Blumenberg, 'Selbsterhaltung und Beharrung', 145-146. In dit artikel plaatst Blumenberg de moderne rationaliteit onder de noemer van 'zelfbehoud', niet 'zelfbevestiging'. Om zelfbehoud als rationeel beginsel te onderscheiden van zelfbehoud als biologische en antropologische categorie, gebruikt Blumenberg de term zelfbevestiging. Voor een analyse van de verhouding tussen zelfbehoud en zelfbesef, zie D. Henrich, 'Die Grundstruktur der modernen Philosophie'. In: H. Ebeling (red.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*.
12. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 108 (mijn cursivering, H.L.).