

## GOD ZEGENE DE GREEP

transcendentie in een hoogtechnologische cultuur

René Munnik

Zou de klassieke theologie kunnen sterven? Haar doodsoorzaak zou geen dolksteek zijn in een academisch debat over haar onwetenschappelijkheid, maar gewoon gebrek aan leven dat er huist. Ze zou sterven zoals een taal die niemand meer spreekt. Dat de klassieke theologie, in tegenstelling tot de godsdienstwetenschappen, niet kan voldoen aan de gangbare criteria van wetenschapsbeoefening, bedreigt haar leven niet. Als fides quaerens intellectum is ze een vorm van zelf-uitleg, zelf-reflectie en zelf-kritiek van de religieuze existentie; een soort enthousiasme dat om strenge, zo nodig wetenschappelijke, maar vooral wijze bezinning vraagt. Dat religieuze enthousiasme veronderstelt ze altijd. Daarom is het dodelijk voor de klassieke theologie wanneer ze daar niet meer op kan bouwen, omdat die geen 'gewicht' meer heeft. Het oordeel dat ze geen belang inboezemt vanwege haar gebrek aan wetenschappelijkheid is vooral een symptoom: dat ze zich verzeild heeft in een intellectueel klimaat waarin dat nu eenmaal de gewichtigste manier is om haar gebrek aan een ander gewicht te berde te brengen.

'Alleen God kan de klassieke theologie redden!' Dat klinkt als een verzuchting van iemand die soelaas zoekt bij een laatste strohalm. Maar dat is het niet. Het is het zelfbewuste credo van de klassieke theologie -- Niemand minder kan haar redden. Een geloofsbelijdenis is evenwel mensenzaak. Dus, aardser: 'alleen een levend religieus besef kan haar redden.' Maar laat ik voorzichtiger zijn en me beperken tot de volstrekt minimale voorwaarde voor de 'redding' van de klassieke -- nog niet eens christelijke, laat staan orthodoxe -- theologie. Te weten: een geleefd besef van transcendentie, dat weliswaar nooit volstrekt onuitgelegd is maar altijd om verdere uitleg vraagt. De theologie kan dat besef niet wekken (ze hoeft geen harde wetenschap te zijn, nog minder mag ze louter prediking wezen); ze kan het een eind weegs uitleggen.

Zo bezien zijn er twee, overigens samenhangende, manieren waarop de klassieke theologie haar gewicht kan verliezen. Ten eerste doordat het besef van transcendentie vanwaaruit ze leeft uit de cultuur waarin ze bestaat wegdeemstert. Ze legt dan uit wat niemand meer kan aanspreken. Ten tweede doordat de sleutel waarmee ze uitlegt incongruent is geworden met het nooit volledig onuitgelegde besef van transcendentie dat wel degelijk in de cultuur heerst. Ze legt dan uit op een wijze die niemand meer aanspreekt, behalve misschien als een museale presentatie; boeiend wellicht, maar dood. Vanuit deze zorg stel ik me de vraag hoe het staat met de mogelijkheid van dat besef van transcendentie in onze cultuur.

## De hoogtechnologische cultuur

Voor een nadere uitwerking daarvan kies ik een welbepaalde insteek; ik beschouw haar als hoogtechnologische cultuur. Maar wat is dat? Uiteraard wil ik met de kwalificatie 'hoogtechnologisch' onze eigen cultuur karakteriseren. In die zin weten we allang wat dat is; we leven er zelf in. Dat wil echter nog niet zeggen dat we ook beschikken over een adequaat begrip ervan. De meest nabije werkelijkheden zijn vaak de meest onbegrepen. Ik moet dus eerst dat begrip ontwikkelen.

Ten eerste het woord 'technologisch'. Techniek is er zo lang als er mensen zijn. Hetzij als vaardigheid: de techniek van de minnaar, de priester, de mysticus, de schilder en de pianist. Hetzij als bedenken, vervaardigen en/of vaardig gebruiken van artefacten: materiële -- een bijl, een ploeg, een bedesmolen --, en immateriële -- het schrift om verhalen te fixeren tot teksten en Arabische cijfers waarmee het handiger rekenen is dan met Romeinse.

Technologie zegt meer. Technologie is verwetenschappelijkte techniek. Dat wil zeggen dat aan het technologisch artefact een natuurwetenschappelijk ontwerp ten grondslag ligt; door mijn kennis van chemische processen, materialen en krachten kunstig te combineren in een ontwerp en te 'incarneren' in de uitvoering, maak ik zoiets als een machine, bijvoorbeeld een verbrandingsmotor. Wat ik natuurwetenschappelijk ken is voorspelbaar geworden -- 'als "P" dan volgt "Q"' -- en dat komt terecht in het ontwerp als 'zelfregulering': 'als de zuiger omhoog gaat, dan gaat de inlaatklep dicht en vonkt de bougie.' Iets wat in de natuur niet voorhanden was heb ik kunstig gerecombineerd tot iets dat zelf doet wat ik wil. Het technologisch artefact is veel zelfstandiger dan het ambachtelijk werktuig -- 'Kijk, hij doet 't!' Technologie is geen werktuig- maar machinetechniek en haar principes zijn (re)combinatie (constructie) en zelfregulering.

Machines tant utiles que plaisantes gaan deel uitmaken van mijn leefwereld. Ze staan in mijn woon- en mijn werkkamer, in mijn keuken en slaapkamer, in mijn geboorte- en straks wellicht in mijn sterfkamer. Gaandeweg transformeren en reguleren ze mijn wonen en werken, mijn slapen en waken, mijn eten en drinken, mijn geboren worden en sterven. Ze kunnen zelf weer gecombineerd worden tot fabrieken. Er ontstaat een ingewikkeld spel van macht en verleiding, gespeeld door producenten, ontwerpers, consumenten, bezitters, arbeiders, kapitaalstromen, grondstoffenstromen, goederenstromen, afvalstromen, informatiestromen. Voor zover dat spel zichzelf reguleert lijkt de wereld van Modern Times zelf een megamachine. Maar hoe dan ook: mijn biotoop neemt gaandeweg de gestalte aan van een technotoop.

Ten tweede het woord 'Hoogtechnologisch'. Dat is niet hetzelfde als High Tech. 'Hoogtechnologisch' heeft de specifieke betekenis van geïnformatiseerde technologie. En dat is weer niet hetzelfde als 'informatieverwerkende techniek'. Die laatste bestaat al eeuwen; een zakjapanner is een

omhooggevallen abacus en een middeleeuwse sleutel is de drager van een 'ijzeren wachtwoord' -- een teken, zoals een byte -- die door een slot verwerkt wordt: open/dicht. 'Informatieverwerking' dekt niet de eigen aard van de hedendaagse informatica. Die eigen aard wordt pas duidelijk wanneer 'informatie' in Aristotelische zin wordt opgevat als: in een 'materieel' principe een vorm drukken -- 'in-form-eren' -- waardoor een potentie geactualiseerd wordt. Geïnformateerde technologie wordt gekenmerkt door de combinatie van een onbepaald bepaalbaar beginsel (de 'hardware') en een bepalend beginsel (de 'software'); een verhouding van 'stof' en 'vorm' die te zamen het principe van programmeerbaarheid uitmaken. Denk maar aan een PC. Wie alléén een PC bezit, zonder programma's, die heeft zoveel als niets; een identiteitsloze sta-in-de-weg. De programma's leveren het formeel principe waardoor de computer zijn 'identiteit' ontvangt. Afhankelijk van het programma is het een rekenmachine, een schaker, een behendigheidsspel, een communicatiemiddel, een typemachine, een woordenboek, een regelautomaat of een leermiddel. De computer is een universele machine.

Door dit principe van programmeerbaarheid onderscheidt de informatietechnologie zich wezenlijk van de machinetechniek. De machine is een gematerialiseerd ontwerp; de computer is gematerialiseerde ontwerpbaarheid. Dit is een gemeenplaats, en dat merk je aan het verschil in verwachtingen die ze wekken. Van een klok (àls klok) vraagt men: 'loopt hij?' Van een computer (àls computer) vraagt men: 'wat zijn z'n mogelijkheden?' De ideale computer 'kan alles' en liefst zo snel mogelijk. Dat wil zeggen: hij is ontvankelijk voor en realiseert ieder mogelijk programma. Om die reden is hij ook willekeurig herprogrammeerbaar.

Dat principe van programmeerbaarheid geeft aanleiding tot een veelvoud van noties: multifunctionaliteit als 'abstracte' functionaliteit (inhoudsloze ontwerpbaarheid), proceduraliteit (de reductie van de identiteit van het artefact tot een programma), functionele flexibiliteit (herprogrammeerbaarheid).

Uiteindelijk het woord hoogtechnologische cultuur. Een samenleving die uitbundig beschikt over technologische artefacten en die een groot deel van haar activiteit spendeert aan het ontwerpen, produceren en toepassen ervan is dáárom nog geen technologische cultuur. Dat is ze zelfs niet wanneer men zich realiseert dat de techniek de aard van de samenleving zelf transformeert. Of het daarbij nu gaat om maatschappelijke verhoudingen of het aanzien van de dingen; vanaf de introductie van de meest primitieve agricultuur is techniek 'werkelijkheidsscheppend' geweest. Schapenteelt en bedijking hebben het aanzien van het landschap diepgaand gewijzigd en de fotografie heeft het aanzien van de laatste wereldoorlogen in ons collectieve geheugen fundamenteel veranderd ten opzichte van al die voorgaande. Er is nauwelijks een techniek te noemen die géén repercussies had voor het aanzien van de dingen. Het is belangrijk om je dat te realiseren, maar op zich is hier niks nieuws onder de zon.

Ik wil het begrip (hoog)technologische cultuur echter reserveren voor een cultuur waarin de principes van de technologie, die in 'eigenlijke' zin beperkt zijn tot het domein van de artefacten, een transcendentale betekenis krijgen. Dat wil zeggen dat die principes een vorm van werkelijkheidsontsluiting worden. In een (hoog)technologische cultuur wordt 'het zijnde' begrepen -- d.w.z. ervaren, gedacht en gerealiseerd -- als construeerbaar, reguleerbaar, programmeerbaar, herprogrammeerbaar et cetera. Wellicht niet door iedereen, maar wel overwegend en doorslaggevend als het om het maatschappelijk gewicht gaat.

Die gedachte heb ik deels van Martin Heidegger. Voor hem is het wezen van de techniek een wijze van 'ontbergen'. Daarin volg ik hem enigszins. Ik volg hem echter niet wanneer hij het technische ontbergen identificeert met: berekenend en beheersend ter beschikking stellen. Die laatste notie is me tegelijk te vaag (niet specifiek technisch) en te geïdealiseerd (totale beheersbaarheid is een wensdroom of een nachtmerrie, maar nooit méér dan een hersenschim); nog te weinig vanuit de eigen principes van de techniek gedacht. Mij interesseert vooral de vraag op welke wijze dit 'ter beschikking stellen' in een hoogtechnologische cultuur zijn beslag krijgt. Mijn antwoord: via de aan de techniek eigen principes. Daarmee kom ik bij mijn vraag welke repercussies deze vorm van werkelijkheidsontsluiting heeft voor ons begrip van transcendentie.

Transcendentie in een hoogtechnologische cultuur; drie posities

#### De miskennis van de radicale transcendentie: Herman de Dijn

De eerste positie ontleen ik aan Herman De Dijn. In zijn -- samen met Arnold Burms geschreven -- De rationaliteit en haar grenzen, maar ook in later werk, ontwikkelt hij zijn gedachten vanuit een welbepaalde antropologische stellingname. Hij meent namelijk dat de bewuste motieven van het menselijk gedrag bepaald kunnen worden in drie grote categorieën: de manipulatieve, de cognitieve en de zingevende interesse. De eerste twee hebben in onze tijd de gestalte aangenomen van techniek en wetenschap, terwijl de derde verbijzonderd is in de morele, de esthetische en de religieuze interesses. Feitelijk zijn deze gestalten in het weefsel van de cultuur met elkaar verstrengeld: wetenschappelijke kennis levert manipulatief vermogen en omgekeerd; technische vindingen (fotografie, geventechnologie) zijn van invloed op de beeldende kunst en leveren stof voor morele afwegingen. Maar die verwevenheid mag hun fundamentele onderscheid als interesses niet verdoezelen. Sterker nog, volgens De Dijn wordt ieder van deze drie interesses geperverteerd wanneer men tracht die te reduceren tot de andere. Dat geldt met name voor de stelselmatige verwaarlozing van de zingevende interesse wanneer deze wordt herleid tot de technisch-wetenschappelijke rationaliteit. Daarin ligt de verbinding met mijn thema: de hoogtechnologische cultuur.

Vervolgens ontwikkelt De Dijn zijn kritiek. Die loopt over twee lijnen. De eerste is de samenhang tussen zinconstructie en wat hij noemt: radicale transcendentie. De ervaring van zin, zo luidt de gedachte, geschiedt in het contact met het reële; ze is altijd betrokken op concrete personen en objecten, die -- en dat is essentieel in zijn redenering -- weerstand kunnen bieden aan onze wens om ze geestelijk of fysiek in bezit te nemen. Centraal voorbeeld is dat van de erkenning. Een door mij afgedwongen erkenning verliest voor mijzelf zijn zinstichtende betekenis, omdat een erkenning die niet het risico loopt uit te blijven, juist als erkenning tekort schiet. Dat betekent dat mijn interesse in het erkend-worden door de ander tegelijk ook mijn interesse in de niet beheersbaarheid van die ander impliceert; wanneer ik de ander enkel als middel tot erkenning zou beschouwen dan verdampt de zeggingskracht van diens erkenning. De Dijn veralgemeent dit inzicht: de aansprekendheid van een kunstwerk, de zeggingskracht van een tekst, de betekenis van een ritueel et cetera, kunnen slechts verschijnen binnen de contingente culturele context en tegen de achtergrond van het mogelijk wegvallen van die aansprekendheid, zeggingskracht en betekenis, zonder dat ik daar inzicht in of greep op heb. Hun radicale transcendentie hangt samen met een contingentie en facticiteit die aan mijn greep en begrip ontsnapt. Door deze negativiteit verschilt ze van de 'klassieke' idee van transcendentie, die veeleer in positieve termen gesteld wordt: als volheid, volmaaktheid, bestendigheid en oorspronkelijkheid.

De tweede lijn is de eigenlijke verwaarlozing van de zingevende interesse door de miskennis van deze radicale transcendentie in het verlichtingsdenken. Het verlichtingsdenken staat in het teken van de ontvoogding van het individu uit specifieke cultuurgebonden tradities ('Denk zelf!'). Daaraan correspondeert een vorm van denken die de specificiteit en de particulariteit van cultuurgebonden kennis- en levensvormen wil overschrijden in een abstracte algemene niet-cultuurgebonden wetenschappelijke rationaliteit. Kortom, de verwerkelijking van de autonomie van het individu zou bestaan in de bevrijding uit de beperking van contingente cultuurgebonden tradities via de weg van een universele en transparante kennis. Het gaat hier om twee dingen. Ten eerste de emancipatie van het individu uit diens 'irrationele' traditionele en contingente context. Ten tweede de poging om de dingen van hun oninzichtelijkheid te ontdoen. Maar -- en dat is De Dijns punt -- de zinconstructie geschiedt enkel in het contact met concrete en particuliere werkelijkheden (deze ander, deze tekst, dit ritueel), die die zin ook weer moeten kunnen verliezen. Wat in het verlichtingsdenken wordt geduid als een te overwinnen 'irrationaliteit', is vanuit de zinstichtende interesse de weerstand, de contingentie en de opaciteit der dingen die noodzakelijk hun zinvolheid begeleidt. In haar obsessie te 'snappen' miskent ze de rol van het 'ontsnappende' voor de zinconstructie.

Het verlichtingsdenken kan dan ook geen recht doen aan de eigenheid van de zingevende interesse. Ze neigt ertoe om het verlangen naar zin -- dat onlosmakelijk is verbonden met de notie van radicale transcendentie -- te vertalen in termen van een scherp gedefinieerde 'eigenlijke' behoefte naar welzijn

en geluk dat in het utilisme op zo rationeel mogelijke wijze gemaximaliseerd dient te worden. Tevens miskent ze de eigen aard van de opaciteit van het esthetische en het religieuze object door die op te vatten in termen van een verborgen mechanisme of 'code' die zich uiteindelijk transparant zou laten maken. In die zin behelst het verlichtingsdenken de stelselmatige verwaarlozing van de zingevende interesse.

Tot hier mijn korte weergave van De Dijn. Het kost weinig moeite om in diens schets van het verlichtingsdenken de contouren te ontwaren van een Heideggeriaans opgevatte hoogtechnologische cultuur; een cultuur waarin wetenschap en techniek de rol krijgen van werkelijkheidsontsluiting. De Dijn verzet zich daartegen. Op grond van zijn antropologische positie -- waarin een strikt onderscheid wordt aangehouden tussen cognitieve, manipulatieve en zingevende interesse -- meent hij de radicale transcendentie in bescherming te moeten nemen tegen die cultuur. Het ontsnappende en contingente dient gekoesterd te worden ten overstaan van een op transparantie, universaliteit en beheersing gerichte kennis. De plekken van die koestering zijn de tradities, als niet rationeel te legitimeren 'mystieke lichamen'. Daarmee loopt zijn eigen positie het gevaar om te verzanden in een a-rationeel traditionalisme. De vraag is echter of die opvatting in een hoogtechnologische cultuur niet noodzakelijk geantiquiseerd wordt.

#### Eindeloze verstrooiing: Donna Haraway

De tweede positie ontleen ik aan Donna Haraway. Zij vertrekt niet, zoals De Dijn, vanuit een welbepaalde antropologie. Dat kan en wil ze ook niet, want de hoogtechnologische cultuur -- 'het geïntegreerde circuit van technoscience' -- betekent volgens haar het einde van iedere welbepaalde antropologie. Dat moet uitgelegd worden.

Haraway zoekt het in het extreme; ze doordenkt radicaal de bestaanscondities van wezens wier leefwereld tot in alle uithoeken beheerst wordt door wetenschap en techniek. Dat wil zeggen, vanuit de principes van construeerbaarheid en programmeerbaarheid. Ze doet dat aan de hand van een beeld: dat van de cyborg. De cyborg -- een contaminatie van cybernetische techniek en organisme -- is een bastaard van 'natuur' en 'techniek'. Of liever, het is het tegendraadse product van de verwerkelijking van het autonome subject als maître et possesseur de la nature dat zich ontworsteld heeft aan iedere vorm van voorgegeven natuur: de mens onder het opzicht van de totale technische zelfproductie, wiens 'vinden' een 'uitvinden' is (reinvention of nature, tradition-invention). Paradigmatisch is de gentechnologie, waarin het lichaam, geheel volgens het principe van programmeerbaarheid, wordt opgevat en gerealiseerd als de uitvoering van een DNA-code. Bijgevolg wordt het lichaam niet meer begrepen als een oorspronkelijke en wezenseigen gestalte van menselijkheid, maar als een in zichzelf onbepaald veld van feitelijke en mogelijke constructies. Sociobiologie en human engineering gaan verder op die weg. De cyborg is de mens die zichzelf begrijpt en realiseert als eindeloos

transformeerbare constructie, die zichzelf niet meer verstaat als geschapen of geboren maar als geproduceerd en geconstrueerd. De cyborg koestert geen oorsprongsmythe. Daarom kan hij zijn individuele levensgeschiedenis niet meer opvatten als ingeweven in een universeel epos (of een traditie) waarin de verloren oorsprong behoed of ooit hersteld zou kunnen worden. Nostalgie, melancholie en de hoop op een definitieve thuiskomst zijn hem vreemd. In Haraway's woorden: de incarnatie van de cyborg staat buiten de heilsgeschiedenis, hij zoekt niet naar het paradijs, hij zou de Hof van Eden niet eens herkennen. Als gedenatureerd wezen van de zelfproductie leeft de cyborg in een eindeloze verstrooiing. Zijn bestaan heeft geen 'plot'.

Dat ontbreken of verloren gaan van een oorspronkelijke wezensvorm of natuurlijke identiteit behelst mede de verwarring en vervaging van wezensonderscheidingen. Door de bril van de natuurwetenschap wordt het wezensonderscheid tussen man en vrouw, tussen mens en dier, tussen natuur en artefact steeds schimmiger. Tevens zijn we in staat om met behulp van de techniek eindeloos fusies of bastaardiseringen tussen heterogene componenten te realiseren. Het resultaat is dan bijvoorbeeld de Oncomouse: een muizenstam waarvan het genetisch materiaal is toegerust met een menselijk borstkanker-gen en waarop de firma Dupont de Nemours octrooi heeft aangevraagd en gekregen. Een levensvorm als patenteerbare uitvinding; een dier als drager van een mensenziekte. Onder het voorteken van de construeerbaarheid maakt de natuur plaats voor de (zelf)productie van chimaeren.

De teloorgang van wezensonderscheidingen betekent in de opvatting van Haraway niet alleen het einde van de zuiverheid en eigenheid der dingen die gefundeerd zouden zijn in een oorspronkelijke orde. Het betekent ook de teloorgang van de zuiverheid en eigenlijkheid van verschillende taalspelen, inclusief het verbod om de grenzen daarvan te overschreiden. Cyborgs zijn doof voor een universeel (oorsprongs/oorspronkelijkheids)verhaal. Maar evenmin accepteren ze een veelheid van heterogene, zindelijk afgegrensde, taalspelen met ieder hun eigen pakket van regels of 'rationaliteitsvormen'. Cyborgs zijn 'metaforische' wezens, waarbij men 'metafora' maar het best in zijn modern Griekse betekenis kan nemen: als 'verhuiswagen'. Het staat voor de totale mobilisering van 'woorden' ten opzichte van hun 'oorspronkelijke' context of milieu. Geen taalspel, genre of verhaal is meer veilig voor invasie of vervuiling van buitenaf. Cyborgs spelen het spel van illegitieme overdrachten (sampling). Haraway moedigt dat spel aan. Ze stelt haar politieke hoop op bevrijdende verhalen die niet meer eenduidig als wetenschap of als fictie; als politiek vertoog of als historische beschrijving; als biografie of als poëzie te identificeren zijn. Dat alles om het juk van het naturalisme te breken.

Terug naar de vraag naar transcendentie. Alhoewel Haraway bij mijn weten nergens expliciet over transcendentie schrijft, heeft haar positie belangrijke consequenties voor het denken over transcendentie in een hoogtechnologische cultuur. Allereerst attaqueert ze inhoudelijke oorsprongscategorieën, en legt ze -- net als De Dijn -- alle nadruk op contingentie en partialiteit. Maar

tegelijkertijd ondermijnt ze -- in tegenstelling tot het motief van De Dijn -- iedere poging om welke interesse dan ook in bescherming te nemen tegen de hoogtechnologische cultuur, inclusief de interesse in 'radicale transcendentie'. Ze kenmerkt die cultuur als een restloze 'ontvoogding' (of: 'verwezing') van het individu uit specifieke tradities of natuurlijke 'verwantschappen' -- Haraway: de cultuur van zelfproductie en verstrooiing. Daarenboven is het de cultuur waarin men de mens niet meer kan denken in termen van drie fundamenteel te onderscheiden interesses, die, opdat ze in hun eigenlijkheid tot hun recht zouden kunnen komen, zindelijk uit elkaar gehouden dienen te worden. De hoogtechnologische cultuur is de cultuur van de grensverwarring en pervertering van het ooit eigenlijke. In een hoogtechnologische cultuur kan ook het traditionalisme van De Dijn niet anders verschijnen dan als een geconstrueerde manoeuvre.

#### Permanente metafysische reflectie: Maarten Coolen

De derde positie ontleen ik aan Maarten Coolen, die op zijn beurt een uitwerking en commentaar biedt op de speculatieve techniekfilosofie van Jan Hollak. Coolen benadert de hoogtechnologische cultuur vanuit de eigen aard van de artefacten. Een technisch artefact is de uitdrukking van een menselijke bedoeling: een hamer drukt de bedoeling om te timmeren uit. Maar het is daarenboven -- aldus Coolen -- óók de objectivatie of verzelfstandiging van een bepaalde verhoudingswijze van de mens tot de werkelijkheid. Coolen onderscheidt voorts drie fasen in de techniek en drie daarmee corresponderende verhoudingswijzen.

De eerste is de werktuigtechniek. Daarin is de onmiddellijke lichamelijke omgang met de werkelijkheid geobjectiveerd, zoals bijvoorbeeld in de ambachtelijkheid tot uitdrukking komt. De tweede fase is de machinetechniek. Machines zijn niet de objectivering van de onmiddellijke lichamelijke omgang met de werkelijkheid, maar van de verstandelijke/wetenschappelijke verhouding tot werkelijkheid. De geschiedenis van de machinetechniek valt goeddeels samen met die van de moderne filosofie. Terwijl in de moderne filosofie het zelfbegrip van de mens als autonoom subject doordacht wordt, maar wegens de verstandelijke verhoudingsvorm niet aan de subject-object tegenstelling -- dus een zekere heteronomie -- voorbij komt, wordt juist die verhoudingsvorm van het eenduidige verstandelijke denken in de machinetechniek geobjectiveerd. De derde fase is die van de informatietechnologie. Daarin wordt niet meer enkel de verstandelijke verhoudingsvorm geobjectiveerd maar de reflectie daarop, en dat wil zoveel zeggen als: het zelfbegrip van het autonome subject. Mij ontbreekt de ruimte om de volledige dialectische ontwikkeling van die gedachtegang hier te presenteren. Maar het denken van Haraway biedt hiervan een treffende illustratie: het wegvallen van een voorgegeven natuur en de cyborg als wezen van de zelfproductie, geven aan dat in de geïnformatiseerde technoscience juist dát zelfbegrip gerealiseerd is.



Niettemin komt Coolen tot een heel andere conclusie dan Haraway. Wanneer de mens erin slaagt om een bepaald begrip van zichzelf (dat van het autonome subject) ook daadwerkelijk te realiseren (in de informatietechnologie), dan volgen daaruit twee zaken. De eerste is dat daardoor blijkt dat dit zelfbegrip geen filosofische illusie was, want het is realiseerbaar. De tweede is dat door de aard van deze realisering, namelijk 'slechts' in de uitwendige gestalte van een bepaalde technologie, de mens pas in staat wordt gesteld om een distantie in te nemen tot dat gerealiseerde, en niet enkel gedachte, zelfbegrip: een geobjectiveerd zelfbegrip kan geen onmiddellijk zelfbegrip meer zijn. Pas dóór de technische objectivering kan de relatieve geldigheid, en dus 'onvolledigheid' van het zelfbegrip van de mens als autonoom subject aan de dag treden. Voor Coolen is de hoogtechnologische cultuur een voorwaarde geworden om voorbij het autonome subject te komen.

Maar wat betekent dat? Laat ik die vraag eerst negatief beantwoorden door te laten zien waar deze positie afstand neemt van die van De Dijn en Haraway. De Dijns oordeel dat de hoogtechnologische cultuur tenminste het gevaar van een verwaarlozing van de zingevende interesse behelst mag als zodanig juist zijn. Maar zijn poging om een barrière op te werpen tussen -- enerzijds -- het domein van de zingevende interesse, en -- anderzijds -- het domein van cognitieve en manipulatieve interesse, berust op een miskennis van de status van de techniek. Deze is namelijk niet slechts een partiële (manipulatieve) interesse die in toom gehouden moet worden, maar de objectivering van een omvattend zelfbegrip. Daarmee is ook Coolens verhouding tot Haraway gegeven. Haraway veronderstelt terecht dat in technoscience een totaal zelfbegrip wordt geobjectiveerd, maar vervolgens miskent ze de status van die objectivatie door zichzelf (de mens als cyborg) daarmee voorbehoudsloos te identificeren, terwijl die objectivatie juist de mogelijkheid van een distantiëring impliceert.

Samengevat: de hoogtechnologische cultuur staat in het teken van de zelfproductie (die door De Dijn verafschuwd wordt) en de teloorgang van een voorgegeven oorspronkelijkheid (die door Haraway verwelkomd wordt). Coolen bevestigt beide, maar voegt daaraan toe dat juist de realisering daarvan de weg is om eraan voorbij te komen.

Maar wat betekent dat 'voorbij' in positieve termen? In ieder geval betekent het niet dat die autonomie als een achterhaalde fictie verlaten moet worden. Veeleer betekent het dat in en door de realisering van die autonomie een relativisering daarvan kan plaatsvinden. Wat zich op het eerste gezicht voordoet als metafysische ontheemdheid (het wegvallen van een inhoudelijke oorspronkelijkheid in een wereld van eigen makelij), blijkt bij nader inzien een oproep tot verdergaande 'metafysische reflectie'. Die metafysische reflectie -- ik spreek liever van zelfreflectie of zelf-uitleg -- slaat hier niet op de eigen stiel van filosofen en theologen, maar op een wijze van mens-zijn die in een hoogtechnologische cultuur een reële mogelijkheid is geworden: zonder zich te kunnen verlaten op absolute voorgegeven richtlijnen permanent een uitleg voltrekken van de zelfconstructie waarin de kwetsbare 'zin' daarvan - haar existentieel 'lukken' of 'mislukken' -- aan het licht kan komen. Dat deze 'zin' (het 'lukken')

slechts kan verschijnen in het avontuur van de zelfconstructie betekent echter ook dat ze niet zèlf geproduceerd is, maar zich enkel áán het produceerde laat kennen; zoals de schoonheid zich aan het kunstwerk laat kennen, maar buiten de `constructie' ervan valt. Voor zover deze zin niet zelf produceerbaar is komt ze dicht bij De Dijns concept van radicale transcendentie. Coolen spreekt van `toegift'. Maar er is een kardinaal verschil met De Dijn. Voor Coolen wordt in de hoogtechnologische cultuur de zingevende interesse als vraag naar radicale transcendentie (toegift, `gave') niet zozeer verwaarloosd, maar, integendeel, pas mogelijk gemaakt. Wat niet wegneemt dat die mogelijkheid gemist kan worden. De Dijn: ze wordt er noodzakelijk gemist. Die laatste mening deel ik niet.

Ik ben geneigd om met Coolen mee te gaan. Niet alleen omdat ik de urgentie van de zelfreflectie in onze cultuur inzie, maar ook omdat ik verbijsterd ben door de massaliteit waarmee die feitelijk voltrokken wordt. Niet zozeer op het niveau van vakfilosofen en -theologen en hun beraad, maar meer nog op het ontraditionele, ondeftige en soms stuitende niveau van de massamedia: in soaps, praatprogramma's en pulpliteratuur worden bij voortduring werkelijke en mogelijke, aansprekende, choquerende en potsierlijke bestaansconstructies (geen voorbeelden, maar beelden) gepresenteerd waaraan mensen zich `vrijblijvend' kunnen spiegelen, maar waarin tegelijkertijd de eigen bestaansconstructie bevraagd kan raken naar een geslaagdheid die noch te construeren noch onmogelijk is.

De hoogtechnologische cultuur zou weleens een geprivilegieerde plek kunnen zijn voor de openheid naar `het andere' aan gene zijde van het construeerbare en programmeerbare zijnde, en wel in die constructies zelf en niet vanuit een vluchtheuvel daarbuiten. Ze zou weleens bij uitstek open kunnen zijn voor een transcendentie die zich niet in positieve inhouden laat vangen; voor de iconiciteit van de constructies voorbij aan de idolatrie. Daarmee zou ze wellicht de enige zijn die de onzinnigheid van de idolate en geestloze pep-talk van het `grensverleggen', het `alles kan tegenwoordig' en de `glasheldere toekomst' aan het licht brengt vanuit hun realisering zelf.

Wat mij betreft mag de klassieke theologie zich geen zorgen te maken over een wegdeemstering van het besef van transcendentie in een hoogtechnologische cultuur. Maar er is nog die andere vraag. Kan ze de sleutel -- de woorden, de beelden, de verhalen en andere constructies -- vinden om binnen de hoogtechnologische cultuur dit besef van transcendentie adequaat en verstaanbaar uit te leggen? Dit is de vraag naar de zin of het `lukken' van de constructie die de klassieke theologie zelf is. Ook die zin is niet programmeerbaar. Het zou een `toegift' zijn. Kan alleen God haar redden? Hij zegene de greep.

## LITERATUUR

Voor het begrip 'klassieke theologie', zie: Adriaanse, H.J., H.A. Krop en L. Leertouwer, Het verschijnsel theologie. Over de wetenschappelijke status van de theologie. Meppel/Amsterdam, Boom, 1987. Daarin wordt 'klassieke theologie' niet opgevat als 'voorbeeldig representant van een traditie' maar als 'theoretisch spreken over God (of goden)' en als zodanig gecontrasteerd met de godsdienstwetenschappen.

Voor de drie behandelde posities, zie:

Coolen, M., De machine voorbij. Over het zelfbegrip van de mens in het tijdperk van de informatietechniek. Meppel/Amsterdam, Boom, 1992.

Coolen, M., 'Jan Hollak over de betekenis van de techniek voor de filosofie'. In: Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte 1, 1997, p. 44-66.

De Dijn, H. en A. Burms, De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie. Assen, Van Gorcum, 1986.

De Dijn, H., Kan kennis troosten? Over de kloof tussen weten en leven. Kampen, Kok Agora, 1994.

De Dijn, H., Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam. Kampen, Kok Agora, 1997.

Haraway, D.J., 'Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s'. In: Socialist Review 80, 1985, p. 85-108.

Haraway, D.J., Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. London/New York, Routledge, 1989.

Haraway, D.J., Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature. London/New York, Free Association Books/Routledge, 1991.