

De Tao van de Landbouw

V. De Geesteswetenschap

Inhoud

5. Geesteswetenschappen	4
Proloog Hoofdstuk 5	5
5.1 Inleiding	10
5.2 Kosmologie	16
Astrologie en religie.....	23
De microkosmos.....	31
5.3 Paradigma en Methodologie.....	37
Het Procesdenken.....	38
Het zelfbewustzijnmodel van Whitehead	40
Het holonmodel	48
Samenvatting en vooruitblik.....	56
5.4 Psychologie	58
5.4.1 Inleiding.....	58
5.4.2 Individuatie.....	65
De overdracht.....	70
Fasen van de individuatie	73
Jung versus Teilhard en Whitehead.....	80
Overbrugging Oost-West	83
Het Atman-Project.....	89
5.5 Procestheologie.....	92
Whitehead over de religie.....	99
De rituelen	111
Samenvatting	121

5. Geesteswetenschappen

"De geestelijke mens, die we zijn, heeft behoefte aan een lichaam, want zonder dat zou hij nooit de kennis kunnen verwerven, welke het enige middel is, die dingen te benaderen, die hem, doordat hij ze kent, zalig maken."

St. Bernardus¹

"Door studie verkrijgt men kennis; en door kennis liefde, die toewijding schenkt; toewijding scheidt herhaling en door de herhaling vast te leggen scheidt men in zichzelf ervaring, deugd en macht, waardoor het wonderbaarlijke tot stand wordt gebracht en dit is de aard van het werk in de natuur."

Dorneus, 16de eeuw.²

Noten

¹ A. Huxley. De Eeuwige Wijsheid. p.221.

² Von Franz 1983, 42.

Proloog Hoofdstuk 5

Bij de aanvang van het tweede deel van dit essay wezen we nogmaals op het feit dat het opus als remedie tegen de overheersing afkomstig is uit de invalshoeken die beide het transformatieproces voorstellen. We moeten niet uit het oog verliezen dat we tot déze invalshoeken besloten omdat deze de ongebruikelijke benadering volgde de overheersing van mens en natuur vanuit hun onderlinge samenhang te beschouwen. Het is de interesse in deze samenhang die ons tot de remedie van het transformatieopus voert.

Het opuskenmerk waarin we deze samenhang het beste herkennen is dat van de correspondentie tussen het geestelijk leven en de natuurverschijnselen. Het is dus die oorspronkelijke probleemstelling die onze interesse voor een bepaald kenmerk van het opus groter doet zijn dan voor andere kenmerken. Het verschijnsel der correspondentia krijgt steeds de meeste aandacht omdat daarin de samenhang der overheersingvormen het beste tot uitdrukking komt.

In het vorige hoofdstuk hebben we het opus aannemelijk gemaakt vanuit de nieuwe natuurwetenschap. Dat was nodig omdat het dualistisch cartesiaans denken de samenhang geest - materie, mens - natuur, inwendig leven - omgevingsprocessen, principieel heeft verwaarloosd. De nieuwe inzichten over het elektromagnetisme, het onzekerheidsprincipe en de chaostheorie ondergraven de cartesiaanse natuurbenadering en pleiten, veelal impliciet, voor een organistisch natuurbeeld. Dat betekent een hérbezieling of vergeestelijking van de 'dode materie' waarmee de mechanistische natuurwetenschap al eeuwen werkt.

Met behulp van het begrippenkader en de kosmologie van Whitehead hebben we een nieuwe natuurmetafoor geformuleerd. De elementaire bouwsteen van deze natuur, is de 'occasion of experience' en we hebben vastgesteld dat deze bruikbaar is voor de opzet van het opus. Daarmee is in beginsel de fundamentele tegenstelling tussen geesteswetenschap en natuurwetenschap komen te vervallen. De scheiding tussen dit hoofdstuk en het vorige is dan ook alleszins discutabel.

Vanuit de nieuwe natuurwetenschap kwamen we tot een metafoor waarin de combinatie van zelfbeschikking en omgevingsafhankelijkheid centraal staat. Zowel het subjectkarakter van de zelfbeschikking als de omgevingsafhankelijkheid vragen om een fundamentele herziening van het gangbare wetenschapsparadigma. In het bijzonder de gangbare subject - object scheiding zal veranderen. De relatie mens - natuur verandert van die van een neutrale toeschouwer in die van de partijdige deelnemer. De omgevingsbetrokkenheid betekent dat mens en natuur in alles op elkaar zijn aangewezen, hetgeen grote gevolgen voor het wetenschapsparadigma.

Dit blijkt bijvoorbeeld als we de consequenties van de nieuwe natuurbenadering toepassen op de waarneming. Herbezinning op de waarneming doet recht aan de rol van het lichaam in de relatie mensnatuur, deze rol kreeg grote nadruk in het ecofeminisme en de natuurmystiek.

De nieuwe rol van het lichaam komt voort uit de nieuwe natuurwetenschap en heeft grote consequenties voor de relatie geest – lichaam; de chaostheorie van de neurofysiologie toont de interactie en verwevenheid van deze twee.

In het dualistisch denken bleven geest en materie gescheiden en bijgevolg werkten de geesteswetenschappen met een geheel ander paradigma dan de natuurwetenschappen.

In de nieuwe opzet is de ervaringsgebeurtenis, Whitehead's occasion of experience, de gemeenschappelijke hoeksteen. Omdat we het principe van continuïteit willen toepassen gaan we na in hoeverre de elementaire kenmerken van deze hoeksteen ook van toepassing zijn op het opus van de transformatie.

Dan blijkt dat de correspondentia van het opus in essentie veel overeenkomst vertoont met het principe van de omgevingsbetrokken zelforganisatie in de chaostheorie. Deze overeenkomst brengt ons tot een wederzijdse verduidelijking van chaostheorie en leer der correspondentia. Tegelijk gaan we uit van het gegeven dat het transformatieopus van onze invalshoeken consistent lijkt te zijn met de inzichten van de nieuwe natuurwetenschap. Het is vooral dit gegeven dat ons ertoe aanzet na te gaan in hoeverre de nieuwe natuurwetenschap behulpzaam kan zijn bij het zoeken naar een bijpassende geesteswetenschap. We benaderen de geesteswetenschap hier dus vanuit een nieuw gemeenschappelijk 'opusparadigma'.

Nogmaals memoreren we dat het opus slechts een hypothese is die voortvloeit uit een heuristische oriëntatie in twee stromingen die een samenhang veronderstellen tussen de mensoverheersing en natuuroverheersing. De hypothese van het transformatieopus is vervolgens het uitgangspunt voor onze theoretisch (pseudo)wetenschappelijke 'toetsing' in het tweede deel van dit essay.

We zijn thans zover dat we vanuit de natuurwetenschap kunnen bevestigen dat het opus in principe overeenstemt met enkele organistische natuurinzichten.

De volgende stap is de opushypothese aan de geesteswetenschappen voor te leggen. In feite gaat het niet om een wetenschappelijke toetsing omdat we in het geheel van dit essay niet verder komen dan een oriëntatie die leidt tot een identificatie van het opus als concept..

De geesteswetenschappen krijgen hier vooral aandacht vanuit de terreinen: paradigma/metafoor, psychologie en godsdienstwetenschap. De aandachtspunten volgen grotendeels automatisch uit de aard van de hypothese; dat is dus met nádrúk op de persoonlijkheidstransformatie en de natuurmystiek.

De voorafgaande conclusies over de neurofysiologie en de hersentheorie nemen we mee naar de aandachtspunten van de geesteswetenschap zodat bijvoorbeeld de rol van het lichaam in de waarneming opnieuw veel aandacht krijgt. We proberen in het opus het somatische te verbinden met een psychologie van de persoonlijkheidsontwikkeling (transformatie) zoals de correspondentieleer deze voorstaat. De chaosfysiologie van het menselijk zenuwstelsel biedt deze opening naar de psychosomatiek. De interne onbepaaldheid van de neurologische processen veronderstelt een inbreng van zowel het bewustzijn als de omgevingsnatuur. De nieuwe kennis omtrent de natuur van het menselijk lichaam opent daarmee perspectieven voor een interactieve/participatieve relatie tussen mens en omgevingsnatuur. Deze relatie maakt de correspondentia van het opus meer aannemelijk.

Op die manier heeft de nieuwe natuurkennis nogal verstrekkende gevolgen voor de bestudering van de geesteswetenschap. Zowel de onderwerpselectie als de inhoudelijke analyses moeten in dit licht worden gezien.

Alvorens op het paradigma en de kenleer in te gaan verdiepen we ons in de achtergrond van ons onderwerp: de historische (teloor)gang van het opus.

Dit is vooral nodig om onze plaats te bepalen binnen de verschillende verklaringen over het ontstaan van de huidige natuurbenadering. Aangezien de meeste verklaringen de wortel van het dualisme niet in het opus maar in het heliocentrisme zoeken, maken we eerst duidelijk hoe deze twee zich tot elkaar verhouden. Indien geen enkel Zonder een historisch verband tussen de opkomst van het

dualisme en de neergang van een fenomeen als het opus wordt de laatste als remedie tegen het dualistisch overheersingsparadigma minder waarschijnlijk.

De invalshoeken hebben ons overigens al ideeën aan de hand gedaan over het bestaan van een verband tussen het dualisme en het opusverval. (Merchant, Brown, Schweitzer, en in zekere zin misschien ook Teilhard).

In de inleiding (5.1) van dit hoofdstuk volgen we eerst een diagnose van de overheersingsproblematiek afkomstig van enkele Europese denkers. De studies van Wildiers en Van der Veken tonen eens te meer aan dat we voor de oorzaak van het overheersingsparadigma in de wetenschap terug moeten naar de tijd van Newton en Descartes. Het dualisme van de 17-de eeuw is volgens hen de belangrijkste historische merksteen voor het onderzoek naar de diepere verklaring van de overheersingstendens in onze wetenschap.

In de Kosmologie (5.2) gaan we op zoek naar de ontstaansgronden van het dualisme.

We stellen vast dat de meeste wetenschappers de ingrijpende verandering in het wereldbeeld als hoofdoorzaak aanwijzen. De Copernicaanse revolutie van geocentrisme naar heliocentrisme zou tevens de basis zijn voor het ontstaan van het dualisme.

We volgen dit spoor dat een uitzonderlijk grote betekenis toekent aan de loop der planeten in de kosmos. Vandaag de dag houdt men veelal nog vast aan het historische belang van het heliocentrisme zonder verder nog noemenswaardige aandacht te besteden aan de betekenis van de planeetbanen voor het betrokken wereldbeeld. In onze benadering stellen we daarentegen vast dat de planeetfunctie een belangrijke rol blijft vervullen. De correspondentia van het opus is zonder de historische rol van de astronomie en astrologie niet te begrijpen.

We houden vanwege onze hypothese de interesse voor deze terreinen vast voor zover de planeten van belang zijn. In de natuurmystiek zijn we reeds gestoten op de betekenis van de astrologie en astronomie voor het innerlijk geestelijk leven.

Mede daarom staan we uitvoerig stil bij K.Thomas en J.Needleman, die in hun historische verklaring van de invloed van het heliocentrisme de nadruk leggen op een achterliggende factor; namelijk die van het microkosmisch mensbeeld: de mens waarin zich de uiterlijke kosmos weerspiegelt. De analogie microkosmos (mens) - macrokosmos (natuur) vormt de essentie van de leer der correspondentia en verdient hier bijgevolg extra belangstelling.

Met Thomas en Needleman stellen we vast dat het heliocentrisme beter een aanleiding dan een oorzaak van het dualisme kan worden genoemd. Het heliocentrisme werkte als een katalysator op het omwentelingsproces dat reeds geruime tijd aan de gang was en dat vooral betrekking had op het verval van het opus in het spoor van de scholastieke neergang.

Ten tijde van de scholastieke bloeitijd bestond er voor het opus, theologisch en natuurfilosofisch gezien, binnen het christendom nog ruimte. De astrologie had een vaste plaats in het wereldbeeld van de scholastici. Later ontstond er een scheiding en een scherpe strijd tussen astrologie en theologie. Gedurende deze strijd, aangewakkerd door de (contra-) reformatie, zag men in het heliocentrisme een verzwakking van het primaatschap van de geloofsleer, en dat vormde een bedreiging van het aanzien van de kerkelijke hiërarchie.

In de behandeling van het paradigma stellen we vast dat de opvattingen van Thomas en Needleman niet in strijd zijn met de diagnoses van de procesdenkers; eerder versterken ze elkaar. Tot op zekere hoogte is het een gelegenheid te wijzen op het wetenschappelijk belang van de opushypothese. We

gaan daarom wat dieper in op de inhoudelijke overeenkomst tussen het opus en het model 'zelfbewustzijn' van de procesdenkers. Een analyse van de waarneming en de rol van het lichaam hierin wijst in die richting. Misschien kan de transformatie van het opus bijdragen aan de ontwikkeling van een dynamische versie van het model 'zelfbewustzijn'. De kosmologie van de procesdenkers biedt dus enig perspectief voor een wetenschappelijke benadering van het opus der transformatie.

Aan sleutelbegrippen van Whitehead, zoals het 'Revised Subjectivist Principle' en de 'Counter agency' kan binnen het opus een betekenis en functie toegekend worden. Voorts maken we de visie van de procesfilosofie op de waarneming met behulp van de chaostheorie aannemelijk, en gebruiken we de holistische benadering van Koestler om de nieuwe inzichten aan te sluiten bij een bestaande paradigmadiscussie.

De psychologie van het opus is weliswaar inhoudelijk gericht op de bewustzijnstransformatie maar dit proces is geenszins te scheiden van de methodologie. Wezenlijk voor het opus is namelijk de eenheid van leer en leven, van wet en weg, en dus ook de eenheid van methode en inhoud.

Binnen de geesteswetenschap komt de psychologie van de individuatie het meest in aanmerking voor een vergelijking met het opus der transformatie.

Zowel het ecofeminisme als de natuurmystiek wezen ons reeds in die richting.

De individuatietheorie van Jung verbindt elementen van esoterische stromingen met de mystiek van het Hindoeïsme en Taoïsme. We proberen de Aziatische kosmologie meer recht te doen dan Jung door de somatische component binnen het individuatie- of transformatieproces te halen. Dit was ook al vereist vanuit de genoemde nieuwe natuurinzichten, vooral vanwege de psychoneurologie.

Middels de theorie van Jung is het ook mogelijk recht te doen aan de historische rol van de planeten in het mens- en wereldbeeld. Jung geeft een psychologische betekenis aan de 'innerlijke astrologie' als zijnde een complex van archetypen waarmee de mens zich gedurende de individuatie moet verzoenen/identificeren. Voorts verbindt Jung aan de zodiak zijn welbekend 'collectief onbewustzijn'. Dit begrip laat zich volgens menig wetenschapper vergelijken met Teilhards noösfeer en dat verband biedt ons perspectief voor een aansluiting bij de procesfilosofie.

De theologische paragraaf beperken we voornamelijk tot de ideeën van Teilhard en Whitehead voor zover deze aansluiten bij de inhoudelijke analyse van het opus.

Eerst gaan we in op een procestheologische beschouwing van Wildiers waarin deze het leven van Jezus op bijbelse gronden verstaat in termen van een individuele mystiek. Een leven dus waarin de persoonlijkheidstransformatie centraal staat en geheel in dienst van de godservaring. Jezus' opus toont ons als het ware hoe de mens zich mystiek met God identificeert. Voor een implementatie van het opus in termen van een christelijke theologie is deze bijdrage van de procestheologie van belang.

Tegelijk wordt daarmee duidelijk dat de opushypothese perspectief biedt voor een nieuw verbond tussen theologie en wetenschap. Het opus als richtsnoer en methode van wetenschapsbeoefening krijgt daardoor een religieuze en ethische dimensie. De feit-waarde dichotomie van het dualisme lijkt daarmee doorbróken.

Omdat het opus universeel is voor verschillende wetenschapsterreinen is ook de relatie religie - natuurwetenschap in dit nieuwe verbond gesteld. Vanuit het opus als paradigma kan de wetenschap het dualistisch overheersingparadigma in twijfel trekken.

Met behulp van Teilhards visie en Whitehead's 'Religion in the making' kunnen we enkele kenmerken van het opus in het licht van de procestheologie ophelderen.

Steeds meer begint het erop te lijken dat het opus als metafoor en model een goede aanvulling is op zowel de chaostheorie als de procesfilosofie/theologie van Whitehead.

Chaostheorie en procesdenken komen daarmee dicht bij elkaar en blijken elkaar te verhelderen en te versterken. Het opusmodel vervult een brugfunctie tussen deze twee denkrichtingen. Of zij die brugfunctie ook kan vervullen tussen de Aziatische en Westerse kosmologieën blijft nog de vraag.

5.1 Inleiding

In principe is ons streven erop gericht de tegenstelling tussen natuurwetenschap en geesteswetenschap te verminderen en beogen we een doorbreking van het geest-materie dualisme. Dat betekent: aangrijpingspunten zoeken voor een 'materialisatie' van de geesteswetenschap en een 'vergeestelijking' van de natuurwetenschap. Dit streven brengt ons ertoe de grens tussen de twee over te steken zodra de paradigmatische scheiding een oplossing methodologisch in de weg staat. De markering van de grens heeft namelijk niet alleen te maken met de inhoud van de geest of de materie maar ook met de onderzoeksmethode die voor beide terreinen verschillend is. We kunnen deze verschillen als volgt kort typeren.

In de eerste plaats verdeelt het dualisme de werkelijkheid in twee gescheiden terreinen van geest en materie. Het gevolg is dat de natuurwetenschap werkt met het beeld van de natuur als geestloze ontzielde materie, dat wat Descartes de natuur van de 'dode machine' noemde. De onderzoeksmethode van de mechanistische natuur is gebaseerd op causaliteit, omkeerbaarheid en determinisme. De natuur heeft in deze benadering geen eigen waarde laat staan een eigen wil of bewustzijn. Ze kan niks uit zichzelf en is derhalve voor alle activiteit aangewezen op oorzaken van buitenaf. Alle verschijnselen worden dus verklaard vanuit oorzaakgevolg relaties. Door deze relaties na te bootsen is een experimentele herhaling van de processen mogelijk. Dit soort processen of verschijnselen zijn niet gevoelig voor de tijd waarin ze plaats vinden. Ze zijn ten allen tijde herhaalbaar omdat ze omkeerbaar deterministisch te besturen zijn. Deze natuur wordt geacht geheel te gehoorzamen aan het beeld van Descartes: de mens als stuurman aan het stuur van de natuurmachine om deze een richting te geven die ze uit zichzelf per definitie niet kan kiezen. Vanuit de organistische natuurbenadering is deze machine metafoor volkomen ónjuist maar daar gaan we later op in.

Voor wat betreft de geesteswetenschap zoals de psychologie e.d. hebben we met een andere methode te maken. De onderzoeker verkeert hier in de situatie dat het te onderzoeken verschijnsel over een eigen vrijheid en wil beschikt en niet deterministisch reageert op invloeden van buitenaf. Het gedrag van de mens is nooit geheel te vatten in relaties van causaliteit en determinisme; er is altijd sprake van een wilsvrijheid die slechts ten dele van buitenaf door anderen begrepen en nog minder gestuurd kan worden. Dit laatste impliceert dat we er vanuit moeten gaan dat mensen allemaal onderling verschillen en bijgevolg op dezelfde omstandigheden verschillend kunnen reageren. Dit betekent dat de menswetenschapper de 'kunst' moet verstaan het bestudeerde verschijnsel te begrijpen in zijn éénmalige individualiteit. Dit is de zogenaamde idiografie van de menswetenschap.

Dit kenmerk staat doorgaans diagonaal tegenover het nomothetisch kenmerk van de natuurwetenschap. Dit nomothetisch karakter houdt in dat men de verschijnselen onder algemene onveranderlijke wetten wil brengen en ze aldus te verklaren. Tegenover dit 'verklaren' van de natuurwetenschap stelt de menswetenschap het 'begrijpen' van de bestudeerde verschijnselen. We hebben gezien dat dit principiële onderscheid tussen nomothese en idiografie in de organistische natuuroppvatting van de nieuwe natuurkunde niet is vol te houden omdat de natuurprocessen in deze nieuwe benadering niet langer als dode mechanieken maar als organismen met een eigen wil en zelscheppend vermogen worden benaderd. Het gevolg daarvan is dat we dit scherpe onderscheid in

de methode van natuuronderzoek en geesteswetenschappelijk onderzoek niet meer volledig kunnen doorvoeren.

Omgekeerd geldt dat de geesteswetenschappelijke benadering geheel kan blijven wat zij is zodra we het idee opgeven de geest altijd in samenhang met materiële aspecten te beschouwen. Door de werking van de geest in verband te brengen met de neurofysiologische processen van het lichaam krijgen we te maken met de psychosomatische context van ons denken en handelen. Dit betekent dat we vanuit de natuurwetenschappelijke inzichten in de neurofysiologie van het lichaam meer begrip krijgen van de mogelijkheden en beperkingen van het menselijk denken en handelen. Dit begrip tast het principe van de wilsvrijheid geenszins aan, maar laat wel de omgevingsbetrokkenheid en dus de gevoeligheid voor de externe stimuli duidelijk uitkomen. De kennis van de werking der zintuigen en van het zenuwstelsel geeft ons een indruk van de beperkingen van reactiemogelijkheden die de lichamelijke natuur laat aan de wilsvrijheid van de geest. In dat opzicht is het dus een bijstelling van een idiografie die zich beperkt tot het 'begrijpen' van menselijk gedrag vanuit een wilsvrijheid die altijd en overal alles voor mogelijk houdt.

In zeker opzicht zou men kunnen stellen dat de fractale aantrekker van een beslissingsruimte een nomothetische component is in een idiografische beschouwing over de wilsvrijheid.

In de wetenschap gaan steeds meer kritische stemmen op over de wetenschappelijke methode die sedert de invoering van het Cartesiaans dualisme in de natuurwetenschap wordt toegepast. Lange tijd was deze kritiek minimaal omdat deze methode of dit paradigma voor een snelle groei van natuurwetenschap, technologie en welvaart hebben gezorgd. De Cartesiaanse uitgangspunten hebben de mens tot 'heer en meester' over de natuur gemaakt en de technologie bracht economische groei die hoger was dan in andere werelddelen waar de cartesiaanse benadering nog niet was doorgevoerd.

De stijgende kritiek op het succesparadigma van onze natuurwetenschap houdt verband met de eerder genoemde doodsangst. Dit is opmerkelijk omdat, zoals we zagen, het juist de doodsangst is die de mens ertoe aanzet naar overheersing van de natuur te streven. Inmiddels is de technologie van de natuurbeheersing echter zover voortgeschreden dat ze zichzelf aan de beheersing door die mens dreigt te onttrekken en zelfs een gevaar voor de mens begint te worden. We kunnen dit beseft, dat de technologie zich tegen de eigen doelstelling kan keren, het beste waarnemen bij de uitvinders van de atoombom.

Enkele maanden nadat de vernietigende werking van de atoombom op Japan volgens plan was verlopen werd het team van zo'n vijfhonderd selecte natuurwetenschappers ontbonden.

Het Manhattanproject in Los Alamos liep ten einde. In drie jaar tijd waren overeenkomstig de opdracht: 'de krachten van de natuur getemd'.

In zijn boekje 'Afscheid van Los Alamos' gaat Professor Wildiers in op de nadagen van het project waarin de geleerden de bureaus opruimen en de onderscheidingen en complimenteuze redevoueringen zich mengen met de eerste rapportages over de verschrikkelijke uitwerking van het nieuwe wapen. Wildiers legt uit dat in deze donkere dagen na Hiroshima en Los Alamos het besef doordringt dat het Manhattanproject geen project is geweest van drie jaar maar van drie eeuwen. Niet het maken van de atoombom op zich maar de opbouw van een mechanistische reductionistische natuurkunde en een overheersingstechnologie zijn in feite beslissend geweest voor het ontstaan van de nucleaire vernietigingskracht.

In zijn afscheidsrede onderstreept projectleider Oppenheimer nog eens dat er geen grenzen aan de natuurwetenschap kunnen worden gesteld omdat het tot haar opdracht behoort de macht van de mens over de natuur te vergroten en aldus het geluk en de welvaart van de mensheid te bevorderen. "De atoombom was aldus bekeken een historische noodzaak: 'It was an organic necessity', de logische consequentie van een eeuwenoud cultuurproject De atoombom moet dus gezien worden in het geheel van haar historische context. Zij was sedert de Renaissance in het hart van onze cultuuropvatting aanwezig De dynamiek van ons cultuurconcept dwingt ons in die richting voort te gaan."³

Tegenwoordig vrezende veel mensen in de 'genetic engineering' een analoge ontwikkeling als die van de atoombom. Met behulp van genetische manipulatie overwinnen biotechnologen de natuurlijke belemmeringen van de erfelijkheid om aldus organismen te creëren die 'beter' of productiever zijn dan wat de natuur ons in haar eigen evolutie ter beschikking stelt. Net als met de kennis van de kernsplijting is de kennis over de DNA-manipulatie een 'organic-necessity'. Het is een dwingend gevolg van een eeuwenoud cultuurproject en niet het resultaat van de genetica sedert 1960. De angst bestaat dat de 'genetic engineering' net als de nucleaire technologie haar doel voorbij zal streven. Tien jaar na het Manhattanproject werd Amerika zelf bedreigd door de vernietigingswapens waarmee zij de oorlog tegen Japan had beslist.

De technologie van het eeuwenoude cultuurproject is niet door ingrepen op onderdelen om te buigen. Het cultuurproject zal zelf aangepakt moeten worden en dat betekent een crisis van het wetenschappelijk paradigma.

Oppenheimer zag in zijn afscheidsrede het gevaar van de atoombom op iedereen afkomen en pleitte voor 'a new spirit in international affairs'. Later is gebleken dat zo'n mondiale mentaliteitsverandering die streeft naar wereldvrede heel wat moeilijker op gang komt dan de wapenwedloop. En bovendien is het niet bij de atoombom gebleven. Ook op andere terreinen levert het cartesiaans paradigma technologieën die een bedreiging voor de natuur en de mensheid gaan vormen. Daarom is het misschien beter te pleiten voor 'a new spirit' in de wetenschapsbeoefening en wel zodanig dat de natuuroverheersende technologieontwikkeling zelf gaat veranderen. Zolang die nieuwe technologie er niet is blijft het nodig middels 'international affairs' de ecologische effecten van die gevaarlijke technologie te compenseren. We mogen deze activiteiten echter niet beschouwen als een oplossing van het probleem van de natuuroverheersing. Daarvoor moet het eeuwenoude cultuurproject zelf fundamenteel veranderen. "Want op dit kritieke moment van de geschiedenis staat de Westerse cultuur voor de vraag wat uiteindelijk haar hoogste waarden zullen zijn: de ethiek van de macht het 'heer en meester' worden volgens Descartes -, of de ethiek van de schoonheid, die aan het streven naar harmonie en evenwicht voorrang geeft."⁴

Verderop gaan we dieper in op de inhoudelijke betekenis van het paradigma van de 'schoonheid'. Hier volstaan we met te wijzen op de noodzaak van een nieuw paradigma.

Meer recentelijk kunnen we daarvoor ook terecht bij de Duitse atoomgeleerde Von Weizsäcker. Hij gaat in zijn oproep tot een nieuwe 'spirit' al veel verder dan Oppenheimer: "Het komt er voor de wetenschapper veeleer op aan te begrijpen dat hij, zoals ieder mens, ook in de kleinste daad mede verantwoordelijk is voor het geheel. In deze medeverantwoordelijkheid voor het geheel ligt de uiteindelijke grondslag voor een ethische levenshouding."⁵

³ Wildiers, 1987, 17-18.

⁴ Ibid. 1987, 29.

⁵ Ibid. 1987, 36.

Zo'n nieuwe 'levenshouding' is vergelijkbaar met onze verandering van 'grondhouding'. Het cartesiaans paradigma is een streven naar macht over de omgeving. Het besef dringt door dat het paradigma van de macht uiteindelijk zelfdestructie is. De technologie waarmee we, in onze strijd tegen de doodsangst, macht verwerven blijkt ten langen leste die doodsangst aan te wakkeren. Wildiers concludeert: "Het mechanistisch wereldbeeld heeft meer en meer zijn tijd gehad en begint plaats te maken voor een meer organische, holistische visie op de werkelijkheid. Wij beginnen in te zien dat de Verlichting haar beloften niet heeft gehouden en ook niet kon houden omdat zij op een eenzijdige visie op de werkelijkheid berustte."⁶

We kunnen niet in een paar woorden duidelijk maken wat hier onder een 'organistische, holistische visie op de werkelijkheid' wordt verstan. Wel is het duidelijk dat in Von Weizsäcker's visie medeverantwoordelijkheid voor het geheel centraal staat en juist daarvoor acht hij de nieuwe 'grondslag' van een andere 'levenshouding' een eerste vereiste. Hoe deze nieuwe grondslag er komt is bij hem nog geen uitgemaakte zaak.

Op grond van de historische ervaringen met paradigmaverandering mogen we aannemen dat er eerst een nieuw paradigma moet zijn alvorens het oude kan worden vervangen (Kuhn). In de voorgaande hoofdstukken over de natuurmystiek en het ecofeminisme hebben we voorbeelden gezien van de lange moeizame zoektocht naar een nieuwe grondhouding. In dit hoofdstuk zullen we constateren dat de wetenschappers dit zoeken niet gemakkelijker afgaat dan de mystici en de feministen. In menig opzicht is er van een overeenkomsten sprake en misschien bieden die hoop op een convergentie van de stromingen in hun gelijkaardige zoektocht naar een nieuwe grondhouding.

Wat bijvoorbeeld te denken over de manier waarop Von Weizsäcker aan de nieuwe grondhouding werkt: "Tot een dergelijk inzicht komen wij echter niet langs de gewone weg van de wetenschap. Alleen door meditatie over de verworven inzichten, door een 'mystiek aanvoelen' van de werkelijkheid kan de mens deze hoge wijsheid deelachtig worden. Von Weizsäcker, zo wordt ons gezegd, heeft zich de gewoonte eigen gemaakt iedere dag te beginnen met een meditatie over het grote mysterie van het Universum."⁷

Ik weet niet of Von Weizsäcker een mysticus is; maar het zou me niet verbazen want van menig grote kerngeleerde weten we dat zij veel belangstelling voor de mystiek hadden. Heisenberg, Planck, De Broglie, Schroedinger en Einstein hebben zelfs mystieke geschriften nagelaten waaruit blijkt dat zij hun fundamentele visie op de natuur in verband brachten met de laatste vragen over de herkomst en bestemming van natuur en leven. Het is dus zeker niet alleen in de nieuwe natuurkunde dat de fysici zich 'beroepshalve' bezig houden met de relatie natuurbeeld - godsbeeld. In wezen komt deze belangstelling voort uit de spanning tussen geloofsovertuiging en beroepsuitoefening. In die zin bestaat er alleen een gradueel verschil met Teilhard de Chardin die de consistentie tussen zijn geloof en zijn 'vak' tot de centrale taak van zijn leven maakte.

De bezinning van Oppenheimer op de beangstigende technologieontwikkeling van de westerse beschaving is een scherp gearticuleerd voorbeeld van wat iedere ingenieur in principe kan overkomen. Allen werken aan hetzelfde cultuurproject en op alle terreinen kunnen bij gelegenheid de vreeswekkende gevolgen van het overheersingparadigma optreden. Vanuit de bestaande

⁶ Wildiers 1987, 75.

⁷ Ibid. 36-37.

scheiding van ethiek en techniek moeten we vrezen dat ook op die andere terreinen, net als bij Oppenheimer, het berouw na de zonde komt. Zodra deze vrees wijd verbreid en sterk genoeg is mogen we hopen dat er tijdig een nieuw paradigma wordt ingevoerd.

We zullen de zoektocht naar het zaad voor een nieuw paradigma hier beginnen met een korte bezinning op het ontstaan van het overheersingsparadigma: het cartesiaans dualisme.

- Het dualisme

Op zichzelf is het niet verbazingwekkend dat veel kernfysici in hun levensbeschouwing vanuit het dualisme op de religie stuiten. Het belangrijkste motief van Descartes voor het geest-materie dualisme was immers het opstellen van een echtscheidingsverdrag dat de strijd tussen kerk en wetenschap zou beslechten. Het ligt dus voor de hand dat beschouwingen over de betrekkelijkheid van het dualisme ook over de relatie religie - wetenschap moeten gaan.

De wis- en natuurkundige Whitehead was in de jaren '20 van deze eeuw een van de eerste die op grond van de relativiteitstheorie een fundamentele kritiek op het cartesiaans dualisme formuleerde. Daarmee was hij ook een der eersten uit de rij van critici, die zich, vanuit wat we tegenwoordig de 'nieuwe natuurkunde' noemen, afzette tegen het dualisme.

De kennis van de natuur is sedert Einstein en Bohr niet meer in overeenstemming met de tot dan heersende opvatting over de scheiding van religie en wetenschap. Whitehead spreekt zich hierover duidelijk uit: "Het resultaat is dat je geen enkele belangrijke reorganisatie van het denken kan beperken tot één gedachtensfeer. Je kan theologie niet afschermen t.o.v. de wetenschap, of wetenschap t.o.v. theologie; en beide kan je niet afschermen t.o.v. de metafysiek, of de metafysiek t.o.v. beide. Er is geen kortere weg naar de waarheid."⁸

Het dualisme ontkoppelt precies datgene wat Whitehead voor onscheidbaar houdt.

Hij leeft in de wereld van de natuurwetenschap die hoegenaamd volledig losstaat van de theologie en zich zo weinig mogelijk bemoeit met kennis die op de metafysica betrekking heeft. Het cartesiaans dualisme heeft niet alleen twee sociale groeperingen doen ontstaan, ze heeft ook binnen de individuele mens twee aandachtsterreinen uit elkaar gehaald.

Het dualisme plaatst bovendien twee sociale groeperingen tegenover elkaar.

Enerzijds de theologen die het terrein van de geest claimen en zich richten op zingeving en waarden. Anderzijds zijn er de wetenschappers, die ten tijde van Descartes vaak dezelfde zijn als de filosofen, die zich tot de feitenkennis van materie en natuur beperken.

Voor de gelovige wetenschapper betekent de dichotomie van subjectief beleven en objectief ervaren vaak een kwelling. De werelden van subject en object vervreemdden in de loop der tijden zo ver van elkaar dat binnen de mens een verwijdering van gevoel en ratio optreedt. Een schizofrenie die vertwijfeling en eenzaamheid teweeg brengt.

De ontgeestelijking of materialisering van de wetenschap had op den duur grote gevolgen voor de toepassing van de natuurwetenschappelijke theorieën in de industriële technologie. We hoeven niet te wachten tot het tijdperk van de nucleaire technologie of biotechnologie om tot die constatering te komen. Whitehead zag het reeds in het begin van deze eeuw gebeuren: "Het gehele denken aangaande sociale organisatie drukte zich dus uit in materiële dingen en kapitaal. Essentiële waarden werden genegeerd. Men maakte er een beleefde buiging voor en overhandigde ze vervolgens aan de geestelijkheid voor zondags gebruik. Men ontwikkelde een zakenmoraal die in sommige opzichten op

⁸ Whitehead, RM 89-91.

merkwaardig hoog peil stond, maar die totaal ontbloot was van alle eerbied voor de waarde van het menselijk leven. De werklieden werden beschouwd als handen zonder meer, betrokken uit het reservoir van arbeidskracht."⁹

Al lang voor het ontwikkelen van de atoombom was dus te voorzien dat de feit-waarde dichotomie een onwerkbaar scheiding van ethiek en techniek met zich meebracht.

De formalisering van de scheiding van de wereld der techniek en de wereld der ethiek is vooral het werk van Kant geweest.

In 1781, zo'n 150 jaar na de publicatie van Descartes' 'Over de Methode' publiceert Kant zijn invloedrijke werk "Kritik der reinen Vernunft". Daarin maakt hij duidelijk dat de metafysica geen wetenschap is in de zin zoals de fysica dat is. De metafysica kan niet bouwen op objectieve feiten en mist daarom volgens Kant de basis voor een echte wetenschap. In feite plaatst hij daarmee de ethiek en metafysica buiten de wereld van de wetenschap. De natuurwetenschap krijgt bijgevolg het alleenvertoningsrecht van het predikaat 'wetenschappelijk'.

De wereld van het theoretisch kennen is vanaf dat ogenblik scherp onderscheiden van de wereld van ethiek en geloof. De kentheoretische grondslag van het 'twee-werelden-model' maakt de subject-object kloof methodologisch vrijwel onoverbrugbaar. In zijn zogenaamde 'waarde-leer' maakt Kant duidelijk dat de dingen in zichzelf geen zin hebben maar pas een zin krijgen doordat de mens deze erin legt. Het dualisme blijkt op die manier de basis te zijn geweest voor de instrumentele mechanistische natuurbenadering zoals wij die tegenwoordig kennen. Denken, wetenschap en natuur staan tegenover geloof, religie en mens.

Van der Veken stelt dienaangaande: "Deze visie van Kant vormt de oorsprong -of althans de bekrachtiging- van een nieuwe opvatting over de relatie tussen geloof en rede: ze was voor velen echt bevrijdend en verleidelijk door haar helderheid. Deze radicale scheiding tussen de wereld van de wetenschap en die van de ethiek heeft vele problemen opgelost en veel conflictstof uit de weg geruimd. Wetenschap en geloof kunnen elkaar niet tegenspreken: zij stellen andere vragen en gaan volgens een andere methode te werk. Om de vooral sinds de negentiende eeuw opgekomen spanning tussen geloof en wetenschap het hoofd te bieden, hebben velen een beroep gedaan op het door Kant gecanoniseerde onderscheid tussen enerzijds ons vermogen om aan wetenschap te doen en anderzijds het rijk van de vrijheid, van de ethiek, van de religie."¹⁰

Het 'twee-werelden-model', zoals hier geformuleerd, is een karakteristiek werkmodel voor de manier waarop tot de dag van vandaag een oplossing wordt gezocht voor de ethische vraagstukken die met de technologieontwikkeling samenhangen. Kants werkmodel brengt met zich mee dat technologen en ethici verschillende opleidingen krijgen en een taal hanteren die in bijna niets op elkaar lijkt. Het gevolg is dat de dialoog doorgaans erg moeilijk is voor zover die al tot stand komt. Meestal worden ethici pas achteraf ingeschakeld als de nieuwe technologie al lang een feit is. Het Manhattanproject is in dat opzicht eerder een goed voorbeeld dan een uitzondering. De vraag naar de aanvaardbaarheid van een nieuwe technologie kan in het bestaande werkmodel moeilijk tot een evaluatie vooraf leiden. Een belangrijke aantrekkingskracht van een nieuwe technologie is juist gelegen in het feit dat de effecten ervan voor buitenstaanders nog onbekend zijn. Dat geldt niet alleen voor een geheim oorlogswapen maar ook voor een nieuwe productietechniek waar de concurrenten geen weet van mogen hebben. Het zijn de technici en hun financiers die beslissen over het wel of niet aanvaarden van een nieuwe technologie. Een maatschappelijke discussie kan later wel

⁹ Ibid. SMW 200-201.

¹⁰ Van der Veken 1990, 22.

tot een verbod leiden maar dan is het kwaad doorgaans al geschied omdat de kennis niet meer ongedaan kan worden gemaakt. Als we willen dat er vooraf ethische ontwikkeling plaatsvindt moeten de ingenieurs zichzelf met de vooraf-evaluatie belasten. Dat betekent echter een doorbreking van de feit-waarde dichotomie. De ingenieurs van het Manhattanproject hebben zich tijdens hun werk bezig gehouden met de 'objectieve feiten' en niet met de ethische vragen rondom de vernietigingskracht van de bom. De ethiek was in handen van politici; de ingenieurs wisten hun handen in onschuld. Althans, het model van Kant verdeelt de verantwoordelijkheden tussen ethici en technici op die manier. Oppenheimer zag later in dat deze twee werelden werkverdeling een gevaar voor de mensheid werd.

Als we van dit 'twee-werelden-model' af willen moeten we ons echter de vraag stellen hoe feit en waarde met elkaar in verband staan. Alleen dát antwoord verschaft de ingenieur inzicht in hoe de ethiek met zijn technische werk verweven is.

Het is een verdienste van Whitehead dat hij juist op dit fundamentele onderdeel een ontologische verweving van feit en waarde in zijn denken tot stand heeft gebracht.

We komen nog uitvoeriger op dit belangrijke aspect terug.

Alvorens in te gaan op de aanknopingspunten voor een nieuwe dialoog tussen religie en wetenschap, (-Prigogine sprak in zijn boek "Orde uit Chaos" in dit verband over La Nouvelle Alliance-), richten we onze aandacht op de oude -17de eeuwse - alliantie van geloof en rede.

5.2 Kosmologie

- Het oude verbond

Het oude verbond van religie en wetenschap werd definitief ten grave gedragen door Kant.

Op zijn grafsteen liet hij het volgende opschrift plaatsen:

"De sterrenhemel boven mij
de zedenwet in mij."¹¹

De sterrenhemel en de zedenwet typeren de twee werelden die hij van elkaar scheidde. In feite hield dit ook een scheiding in tussen innerlijk en uiterlijk. We moeten ons verplaatsen in een andere tijd om een idee te krijgen van de relatie innerlijk - uiterlijk waar Kant zich tegen afzette. Bij deze relatie kunnen we het beste teruggaan naar de eerder genoemde relatie microkosmos - macrokosmos.

Ten tijde van het oude verbond in de middeleeuwen ging men uit van een grote invloed van de uiterlijke natuur op het innerlijk leven. Het is onjuist te denken dat dit innerlijk geestelijk leven een uitvinding van het christendom is geweest. In de Griekse oudheid verlegt Socrates de nadruk al van de uiterlijke kennis naar het innerlijk (zichzelf) kennen. Daarmee legt hij in principe de basis voor de opvatting dat de zelfkennis niet te scheiden is van de kennis over de natuur. In het christendom is de wending naar binnen al bij Augustinus waarneembaar. Voor hem speelt hierbij de dubbele openbaring van God een belangrijke rol.¹² Hij onderscheidt als openbaringsbronnen de twee 'boeken' waarin God zich aan de mens openbaart, 'het boek der natuur' en de bijbel. Omdat God de auteur is van beide boeken behoren ze gelijkwaardig te worden behandeld en gelezen. 'Sterrenhemel' en 'zedenwet' zijn hier dus principieel tot een synthese gebracht. De kennis over de

¹¹ Van der Veken 1990, 22.

¹² Wildiers 1988, 10.

natuur en de hemellichamen mag niet strijdig zijn met de H.Schrift. Cruciaal wordt dan de vraag hoe men die bijbel dan wel moet lezen.

De strijd tussen Galileï en de kerk ging in feite over de kwestie hoe men de H.Schrift moet lezen en niet over de banen van de hemellichamen. Galileï aanvaardt beide boeken nog als openbaringen die elkaar aanvullen. Hij zegt hierover: "Zowel de natuur als de H.Schrift zijn goddelijke werken, maar het was niet de bedoeling van God om in de bijbel de natuur te verklaren. Om de natuur te begrijpen hebben wij onze zintuigen en verstand gekregen."¹³

Bij Galileï is nog geen sprake van Kant's streven geloof en wetenschap te scheiden.

Om er achter te komen hoe wij ons de toenmalige synthese van de twee boeken moeten voorstellen wenden we ons tot de scholastieke wijsbegeerte.. In het bijzonder moeten wij ons verdiepen in de betekenis van de astronomie en astrologie. Deze geven namelijk een indruk van de brugfunctie die de planeten vervulden in de relatie religie - wetenschap. Ik weet niet in hoeverre Kant hiermee rekening hield toen hij zijn grafschrift koos. Zonder inzicht in de brugfunctie van de planeetwerking is echter nauwelijks aannemelijk te maken waarom het wereldbeeld van uitgelezen astronomen als Copernicus, Kepler en Galileï aan de basis lag van de omwenteling in de 17-de eeuw.

Persoonlijk heb ik altijd moeite gehad met wetenschapshistorici die ons willen doen geloven dat de ontdekking van het heliocentrisme een aardverschuiving in het middeleeuwse denken teweeg bracht. Ik kan me niet goed voorstellen dat mijn eigen denken fundamenteel zou veranderen als uit astronomisch onderzoek zou blijken dat de aarde geen planeet is maar slechts een maan van een der grotere planeten in ons zonnestelsel. In de hiërarchie zon - planeet - maan stond de aarde in het geocentrisch wereldbeeld op de eerste plaats en moest een stapje terug doen toen Copernicus het heliocentrisch wereldbeeld aannemelijk had gemaakt. Kepler en Galileï zorgden er vervolgens voor dat het nieuwe wereldbeeld van Copernicus onder brede lagen van de bevolking ingang vond. Hoewel de copernicaanse revolutie samenging met het ontstaan van het cartesians dualisme is het moeilijk zich een logisch verband tussen deze twee veranderingen voor te stellen. Waarom zou het zo'n grote schok zijn geweest te vernemen dat niet de eigen planeet maar de zon het centrum van het stelsel is?

Nog merkwaardiger is misschien wel dat het cartesians dualisme de basis zou hebben gelegd voor zoiets als de antropocentrische utilistische natuuroverheersing. Ligt het niet veel meer voor de hand dat juist in het geocentrisme de mens zich, vanuit zijn centrale plaats in de kosmos, heer en meester over de natuur gaat voelen? Het tegendeel is echter het geval. Niet in het geocentrisme maar juist in het heliocentrisme ging de mens zich gedragen als de centrale stuurman van de natuur. Ik kan me voorstellen dat de natuuroverheersende instelling zich vanuit een geocentrisme laat verklaren, maar niet vanuit een heliocentrisme waarin de mens uit het centrum verdreven is. Deze vragen zijn moeilijk te beantwoorden zonder in te gaan op de eertijdse planeetvisie.

Twee studies kunnen ons hierbij behulpzaam zijn: "Kosmologie in de westerse cultuur" van Max Wildiers en 'De ondergang van de magische wereld' van Keith Thomas.

Voor het juiste begrip van de planeetfunctie sluiten we aan bij wat reeds is gezegd over de synthese van religie en wetenschap en over de rol van de twee boeken der openbaring: de Schrift en de natuur.

¹³ Van der Veken 1990, 16.

Augustinus' metafoor van de twee boeken kreeg in de 13-de eeuw grote verbreiding door onder meer de Franciscaanse kerkvader Bonaventura. Deze geleerde was behalve filosoof ook een tijd lang algemeen overste van de snel groeiende orde der Franciscanen.

Was Augustinus nog van mening dat men zonder veel kennis over de wereld van planten en dieren ook een goed christen kon zijn, Bonaventura moedigde de kennis der natuur aan als een weg die naar God leidde. Net als zijn grote tijdgenoot Thomas van Aquino hield hij zich uitvoerig met de natuurwetenschap bezig en verwerkte deze tot een harmonische eenheid met de theologie en wijsbegeerte van zijn tijd. Wat betreft de natuurwetenschap baseerde hij zich vooral op Aristoteles. Wij vinden bij hem natuuropvattingen van Aristoteles terug zoals: het firmament van de zeven planeten en de elementaire natuur van de vier sferen(lucht, water, vuur en aarde). De planeten moeten er voor zorgen dat de elementen ondanks hun tegenstrijdige kwaliteiten in één lichaam integreerbaar zijn. Ook oefenen zij invloed uit op het ontstaan en vergaan van de aardse organismen. Door deze invloed van de planeten verkrijgt men een interactie tussen hemel en aarde. Zij maken de kosmos tot een harmonisch geheel.

"Alles wat zich dus op fysisch gebied op aarde voordoet is steeds aan de invloed van hemellichamen toe te schrijven. De hemellichamen zijn de werktuigen, de *causae secundae*, waarvan God zich bedient om alle stoffelijke verschijnselen te voorschijn te roepen Om geestelijke verschijnselen te voorschijn te roepen zijn materiële werktuigen geheel ongeschikt. De vrije beslissingen van de mens mogen dus op geen enkele manier aan de invloed van de planeten worden toegeschreven."¹⁴

Als een echte volgeling van Franciscus herkent Bonaventura God in alle schepsels en beschouwt hij de kosmos als een loflied op de schepper. In het contact met de natuur vindt de mens zijn weg naar God.

"De taak van de mens herleidt zich bij Bonaventura tot een taak van zelfvervolmaking: de mens moet trachten in zichzelf die volmaakte, hiërarchische orde te verwezenlijken, waarvan de *mundus archetypus* hem het voorbeeld geeft. Tussen de *microkosmos* en de *macrokosmos* bestaat een allerinnigst verband: zij zijn volkomen op elkaar afgestemd. De kosmos ondergaat het lot van de mens en de mens op zijn beurt moet zich richten naar de kosmos ... Hetzelfde evenwicht, dezelfde orde, dezelfde harmonie moet hij ook in zijn innerlijk leven trachten te verwezenlijken."¹⁵

Deze benadering van de relatie mens - kosmos lijkt veel op wat we later in het Taoïsme zullen aantreffen. Opvallend is ook dat de beschrijving veel overeenkomst vertoont met die welke we in de gnosis bij Boehme hebben gezien. Op zichzelf is het niet verbazingwekkend dat deze volgeling van Franciscus zo'n relatie mens - natuur aanhangt. Wel is het opmerkelijk dat deze zienswijze in de scholastieke wijsbegeerte van de 13-de eeuw uitgroeide tot een algemeen aanvaarde christelijke levensbeschouwing. De natuurmystieke inslag van die tijd is dus geen overblijfsel van een of andere esoterische stroming, maar maakt wezenlijk deel uit van de dan heersende christelijk levensbeschouwing. De astrologie is een onderdeel van deze scholastieke wijsbegeerte. De planeten vormen een onmisbare schakel in de relatie tussen hemel en aarde en tussen God en wereld. De godservaring van de (natuur)mysticus wordt vanuit deze levensbeschouwing onderbouwd. Men ging er vanuit dat de natuurprocessen onder directe invloed stonden van de planeten en dat deze planeten op hun beurt een verlengstuk van Gods hand waren. Er kan dus geen twijfel bestaan over de aanname dat God in de natuurprocessen werkzaam was en dat deze werkzaamheid gekend kon worden.

¹⁴ Wildiers, 1988, 60.

¹⁵ Wildiers, 1988, 61.

We kunnen deze opvatting toelichten aan de hand van het werk van Thomas van Aquino. In zijn standaardwerk de Summa Summa Theologica maakt Thomas duidelijk dat de Schepper met zijn schepping de weg wijst naar een vereniging met Hem. Hij spreekt niet enkel over het nut van de natuurbeschouwing maar ook over de noodzakelijkheid om langs die weg tot godskennis te komen. Deze beschouwing geeft de mens inzicht en eerbied voor Gods wijsheid, macht, goedheid en schoonheid; sterker nog: "zij schenkt ons een zekere gelijkvormigheid met God, zij maakt ons deelachtig aan zijn hoogste volmaaktheid en wijsheid."¹⁶

Wildiers vraagt zich hierbij af of we onder de 'beschouwing' van de natuur de natuurwetenschappen moeten verstaan of misschien alleen een abstracte, metafysische beschouwing. Hij komt tot de conclusie dat Thomas beide vormen van beschouwing op het oog moet hebben gehad. Toch wil daarmee niet gezegd zijn dat de theoloog en wetenschapper, (in deze context is het woord 'wijsgeer' synoniem met 'wetenschapper'), de natuur op dezelfde wijze moeten benaderen. De wijsgeer beschouwt de dingen op zichzelf en maakt gebruik van de waarneming; de theoloog verkrijgt zijn kennis uit de openbaring en beschouwt de dingen in verband met God. De beide terreinen zijn dus zonder de ander onvolledig.

"Wie de ware natuur der dingen niet kent, is ook onbekwaam om de ware orde in de schepping te onderkennen. Dit heeft tot gevolg dat de mens zich gaat inbeelden dat hij onderworpen is aan dingen die eigenlijk geen macht over hem hebben, zoals bv. de hemellichamen voor zover het de vrije beslissingen van de wil betreft."¹⁷

We zien dat Thomas hier reeds waarschuwt tegen een verkeerde interpretatie van de scholastieke astrologie. Kennelijk was het ook in zijn tijd niet ongebruikelijk uit de loop van de planeten het levenslot van de mens af te lezen. Dit strookte uiteraard niet met de opvattingen over de vrije wil en het eigen geweten van de gelovige mens. De zondaar die een gerechtvaardigd beroep kan doen op de ongunstige stand van de planeten ten tijde van zijn gewraakte daad neemt daarmee in feite een nieuwe religie aan.

De invloed van de hemellichamen onder Gods actieve leiding is volgens Wildiers: "een essentieel bestanddeel van Thomas' visie op de wereld."¹⁸

De invloed van de hemellichamen doet zich gelden op alle materiële dingen en hierbij is sprake van een instrumentele causaliteit met een universeel karakter. Aan dit universele karakter worden twee beperkingen opgelegd.

In de eerste plaats is dat de uitsluiting van de geestelijke processen. We hebben al gezien dat de vrijheid van wil en geweten in dat geval niet door de planeetinvloed kan worden aangetast.

De tweede uitzondering betreft gebeurtenissen die 'bij toeval' plaatsvinden en aldus ook aan de planeetinvloed ontsnappen.

"Dergelijke toevallige gebeurtenissen kunnen voorkomen, ofwel door het samentreffen van twee oorzaken die niet aan elkaar ondergeschikt werden, ofwel door een verslapping van de werkende oorzaak tijdens de uitoefening van haar taak, ofwel door een ongunstige gesteltenis van de materie waarop deze invloed wordt uitgeoefend."¹⁹

Net als Bonaventura wijst Thomas op het belang van de "corpora caelestia" voor de veranderingsprocessen in de natuur. Met name de "generatio et corruptio", het ontstaan en vergaan, staat onder sterke invloed van de hemellichamen. Dit laatste is niet opmerkelijk. De astrologie

¹⁶ Ibid, 64.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid, 67.

¹⁹ Ibid, 70.

baseert zich immers op het beginsel dat het effect van de planeetwerking op de aardse verschijnselen verband houdt met de stand van die planeet. Er bestaat geen twijfel over dat Thomas de astrologie openlijk heeft aanvaard.²⁰ Het cyclisch, beter gezegd elliptisch, verloop van de planeten bracht met zich mee dat de invloed ervan ook een cyclisch verloop kende. Dat geldt niet alleen voor de opeenvolging der seizoenen maar ook voor andere cyclische natuurprocessen zoals die welke met het ontstaan en vergaan samenhangen.

In de scholastiek werd de leiding van God over de wereld concreet voorgesteld met behulp van de planeten die functioneren als de instrumenten van Gods universele causaliteit.

"In dat licht bekeken, kregen alle gebeurtenissen die zich in de stoffelijke wereld afspelen, een bijzondere betekenis. In de ogen van de middeleeuwse mens waren zij de onmiddellijke uitdrukking van Gods beslissingen en als zodanig oneindig eerbiedwaardig. Daar al die gebeurtenissen in verband stonden met de stand en beweging der planeten, lag het voor de hand dat hieraan de grootste aandacht werd besteed.... De middeleeuwse theologen, Sint Thomas aan het hoofd, verdedigen dan ook het beginsel van de astrologie."²¹

De scholastieke astrologie roept het beeld op van Gods directe invloed op het aardse gebeuren. De hemellichamen zijn de zichtbare hulpinstrumenten van zijn werkzame hand. Toch is er een belangrijke uitzondering door Thomas gemaakt. Afgezien van het terrein van de wilsvrijheid maakt hij ook een uitzondering voor toevalsgebeurtenissen in de stoffelijke wereld. Niet alles in de natuur is het product van de goddelijke voorzienigheid; er zijn ook uitzonderingen. Thomas noemt hierbij als voorbeeld de gedochten met aangeboren afwijkingen.

Interessant is zijn uitleg van de situatie waarin de afwijking van de planeetinvloed mogelijk wordt. Over wat hij noemt :het 'samentreffen' of 'verslappen' van oorzaken kunnen we weinig zeggen. Mogelijk betreft het hier een onduidelijk mengsel van invloeden die van verschillende planeten tegelijk uitgaat. Men dacht dat iedere planeet een specifieke invloed op de aardse natuurverschijnselen uitoefende. De loop van de planeetbanen bracht met zich mee dat de intensiteit van een invloed een golfbeweging was. Door het mengen van de golfbewegingen is er sprake van onderlinge versterking of verzwakking der specifieke invloeden. Misschien is daarmee het 'samentreffen' of 'verslappen' van de oorzaken der gebeurtenissen te verklaren. Op zichzelf verandert deze restrictie weinig aan het principe zelf. Het doet immers geen afbreuk aan de gedachte dat er een deterministisch causale invloed van de planeetwerking uitgaat. Dat beginsel komt echter wel in het geding als Thomas een voorbehoud maakt voor: 'een ongunstige gesteltnis' van de materie waarop deze invloed wordt uitgeoefend.

Dit laatste houdt in dat er toevalsgebeurtenissen kunnen plaatsvinden die zich onttrekken aan de planeetinvloeden. Dit kan niet anders betekenen als dat de 'wil des hemels' niet volstrekt deterministisch is. De uitwerking wordt immers afhankelijk gesteld van de 'gesteltnis' waarin de planeetinvloed de aardse materie aantreft. Door de planeetwerking afhankelijk te stellen van de ontvangende stof is het deterministische principe doorbroken. Als er sprake is van toevalsgebeurtenissen hebben we kennelijk te maken met een samenwerking van hemelse inwerking en aardse omstandigheden. Men veronderstelt situaties waarin aardse omstandigheden invloed hebben op het resultaat van de hemelse inwerking. In wezen wordt daarmee in de natuur ruimte gelaten voor iets wat bij de mens heet:de ruimte voor 'wilsvrijheid'.

²⁰ Ibid , 83.

²¹ Ibid, 82-83.

Als we voor dit verschijnsel van 'natuurlijke' keuzevrijheid een aanknopingspunt zoeken in de hedendaagse wetenschap, denk ik in de eerste plaats aan het principe van de omgevingsgevoelige zelfregulatie in de chaosfysica.

Hoewel er bij Thomas buiten het menselijk lichaam geen sprake was van een bewustzijn of geest in de stof, in de zin van Teilhard, is het toch opvallend dat hij voor de niet-menselijke organismen een ruimte creëert die met de wilsvrijheid vergelijkbaar is. We zullen verderop zien dat dit gegeven in onze benadering belangrijk is. In de zoektocht naar een nieuwe relatie mens - natuur, die beter is afgestemd op de nieuwe natuurkunde, zullen we in de taoïstische astrologie aanknopingspunten vinden voor een natuurhouding die een evenwicht vormt tussen de mechanistisch-deterministische en de organistisch-voluntaristische natuur.

We moeten echter vaststellen dat in het 'oude verbond' van religie en natuurwetenschap ook in onze cultuur sprake is geweest van een scholastieke astrologie die in zeker opzicht met de taoïstische astrologie vergelijkbaar is. Het feit dat Thomas in zijn kosmologie reeds een uitzonderingspositie heeft gecreëerd voor de 'toevalsgebeurtenissen' vraagt op zich al om aandacht. Het is immers de factor 'toeval' geweest die in de nieuwe natuurkunde het begin vormde van een nieuwe doorbraak in de opvatting over het universeel determinisme in de natuur. Inmiddels zijn de meeste natuurwetenschappers ervan overtuigd dat het causaal determinisme zich beperkt tot de processen die dichtbij het evenwicht verkeren; de *vér*-uit-evenwichtprocessen zijn niet van buitenaf te causaal determineren. De laatste processen beschikken over een beperkte ruimte van zelfbeschikking en zelschepping. Tegelijk zijn zij noodzakelijkerwijs betrokken op de omgevingsituatie en reageren op een eigen specifieke, maar steeds onvoorspelbare, manier op de omgeving.

Ik heb de indruk dat de scholastieke wetenschappers op de een of andere manier ook weet hebben gehad van een belangrijke tweedeling in de natuurprocessen. In ieder geval hebben zij ingezien dat er soms sprake is van een onverklaarbaar 'toeval', het optreden van afwijkingen ondanks een wetmatigheid. Een afwijking die in verband werd gebracht met de inwendige toestand van de materie waarop de wetmatige invloed werkzaam was.

Ik weet niet in hoeverre de aard van de toestand van deze materie met zijn toevalskarakter beschreven is. Aangezien de planeetwerking zich echter het duidelijkst lijkt te hebben gemanifesteerd in de processen van het ontstaan en vergaan is het niet *vér* gezocht te denken aan het 'zelf-scheppend' karakter van de natuurlijke organismen. Dit zelscheppend karakter, ontdekt door Prigogine, blijkt op te treden in dissipatieve structuren, anders gezegd in processen die *ver*-uit-evenwicht verkeren en kenmerken van chaos vertonen. We zien op alle niveaus in de natuur dat zelschepping vooraf gaat aan ontbinding en verstrooiing. Pas als de ontbinding een hoge graad van dissipatie heeft bereikt treedt er een omslag op van entropie naar negatieve entropie. Vanaf deze omslag begint de zelscheppende opbouw van een nieuwe structuur.

Er zijn dus twee kenmerken in de scholastieke astrologie die ons doen denken aan de chaostheorie van de nieuwe natuurkunde. Enerzijds de planeetwerking bij de processen van 'generatio et corruptio' van de 'corpora mixta' en anderzijds de uitzondering voor de gebeurtenissen die 'per accidens' optreden.

Ik wil verdedigen noch uitsluiten, dat de planeten interveniëren in de raadselachtige zelforganisatie van de *vér*-uit-evenwichtprocessen. Het gaat mij hier alleen om de relatie microkosmos - macrokosmos die past bij het inzicht in dit natuurverschijnsel. Wij verkeren immers in een situatie dat we een natuurhouding en wereldbeeld zoeken dat niet enkel past bij de deterministische natuurbenadering maar ook bij een zelscheppende organistische natuur.

De vroegere synthese van religie en natuurwetenschap in het oude verbond, wordt in het algemeen als afgedaan beschouwd. In veel opzichten is dat vanzelfsprekend, maar ik wil voor het aspect van de scholastieke astrologie voorlopig een uitzondering maken omdat deze met een natuurvisie heeft gewerkt, die niet automatisch op gespannen voet staat met de nieuwe natuurkunde.

Om wat meer inzicht te krijgen in de natuurhouding en de rol van de religie hierbij gaan we verder in op de functie van de astrologie en haar relatie met de religie.

Het zou in dit verband interessant zijn wat langer stil te staan bij Kepler (1571-1630). Van hem is namelijk bekend dat hij behalve een groot natuurkundige en astronoom een vooraanstaand astroloog was. Bovendien blijkt uit Kepler's geschriften dat hij een overtuigd natuurmysticus was en niet naliet de bedoelingen van God te achterhalen uit de loop der planeten. "De mens is, aldus de uitdrukking van Kepler, een creatura contemplatrix, een schepsel dat tot taak kreeg het werk van God te beschouwen en door die beschouwing zijn eindbestemming te bereiken."²²

De wetenschapsbeoefening was voor hem dus een religieuze aangelegenheid. Een kort citaat uit het slot van zijn boek 'Harmonices Mundi Libri V' wekt de indruk dat Kepler over de sterrenkunde schreef op een manier die veel lijkt op het Zonnelied van Franciscus en op de 'Hymne aan de Stof' van Teilhard.

"O Gij, die door het licht van de natuur in ons het verlangen ontsteekt naar het licht van de genade, opdat wij door haar tot het licht der glorie verheven mogen worden, ... Zo heb ik dus de taak volbracht die mijn beroep mij oplegde en heb daarbij al de geestkracht benut die Gij mij geschonken hebt. Ik heb aan de mensen, die deze bladzijden zullen lezen, de glorie van uw werken geopenbaard, voor zover mijn beperkt verstand iets heeft kunnen vatten van hun oneindigheid Gun mij tenslotte dat deze bewijsvoeringen mogen strekken tot Uw glorie en tot heil van de zielen en hun nooit in enig opzicht schade berokkenen."²³

De glorie van de werken Gods die Kepler, Ad Majorem Gloria Dei, aan de mensheid heeft geopenbaard plaatst hij zelf in een andere rangorde dan de astronomen van de 20ste eeuw. Thans beschouwen we Kepler als een genie omdat hij als eerste erin slaagde de planeetbanen in wiskundige formules weer te geven die op elk tijdstip de plaats van de planeet nauwkeurig konden berekenen. De religieuze waarde van deze formules werd door Kepler lager aangeslagen dan zijn uitvinding van de ellipsvormigheid der planeetbanen.

Vóór die tijd nam men aan dat de planeten cirkelvormige banen beschreven. Het beeld van de cirkel als grondvorm van de kosmos was in de loop der eeuwen deel gaan uitmaken van het gevoel van harmonie en evenwicht. Kepler had aanvankelijk dan ook grote moeite het beeld van de cirkel op te geven. De ellipsvorm leek hem eerst een stap terug ten opzichte van de harmonieuze cirkelvorm. Hij voelde dit aan als een heiligschennis; het kan nooit Gods bedoeling zijn geweest bewust af te doen aan de volmaaktheid en harmonie van het heelal.

"Heel zijn leven als navorser had Kepler zich met die vragen beziggehouden zonder ze te kunnen oplossen. Tenslotte dacht hij ook op deze moeilijke vraag een antwoord te hebben gevonden: God had de wereld geschapen niet alleen als een goddelijke meetkundige en architect, maar ook als een goddelijk musicus. Elke planeet, zo dacht hij, brengt een bepaalde toon voort, verschillend volgens de plaats die zij inneemt. Tussen de planeten zijn gelijkaardige afstanden aanwezig als tussen de tonen van een snaarinstrument."²⁴

²²Wildiers 1988, 123.

²³Ibid, 122-123.

²⁴Wildiers 1988, 122.

In geval van een circulaire baan zou steeds dezelfde toon hoorbaar zijn maar door de ellipsvormige baan worden afwisselende tonen mogelijk. De gezamenlijke planeten vormen aldus een groot orkest met ieder een eigen muziekinstrument.

In plaats van een stap terug wordt de ellips aldus een stap vooruit in de samenhang en harmonie van de kosmos. "Kepler beschouwde deze ontdekking als de bekroning van zijn wetenschappelijk werk en als de grootste vreugde van zijn leven, een ontdekking, die hem met trots en eindeloze dankbaarheid vervulde. Naar zijn mening was hij erin geslaagd de muzikale wereldinterpretatie, reeds bekend van in de verre oudheid, tot haar hoogste volmaaktheid te brengen."²⁵

We moeten hieruit opmaken dat ruim drie eeuwen na Thomas van Aquino de betekenis van de scholastieke astrologie nog weinig aan betekenis had ingeboet. Toch zijn we nu in de tijd van Descartes en Galileï aangeland en is het dus de vraag waarom het oude verbond van religie en wetenschap middels het dualisme moest worden opgebroken. Bij Kepler is er geen sprake van enige behoefte geloof en wetenschap te scheiden. Integendeel voor hem is de wetenschap een religieuze aangelegenheid. Het heliocentrisme was voor hem dus geen enkele aanleiding te breken met het oude verbond dat in het werk van Bonaventura en Thomas tot zo'n hoog wetenschappelijk niveau was gestegen.

Astrologie en religie

Om te kunnen verklaren waarom het oude verbond uit elkaar is gevallen moeten we dieper ingaan op de beoefening van de astrologie in zijn geheel en op de spanning en rivaliteit die er in de loop der tijd tussen de clericus en de astrologen ontstond. We maken daarvoor vooral gebruik van K.Thomas' werk 'De ondergang van de magische wereld'.

Deze studie handelt voornamelijk over Engeland in de 16-de en 17-de eeuw, maar afgezien van de rol van de Anglikaanse kerk is er volgens de schrijver weinig verschil met het continentale Europa van die dagen.

In beginsel was er grote overeenkomst tussen de astrologie en de scholastieke visie op de invloed der planeten. Het was geen aparte discipline maar een onderdeel van een algemeen aanvaard wereldbeeld. "In de renaissance kleurde de astrologie, nog meer dan in de middeleeuwen, alle aspecten van het wetenschappelijk denken. Zij was geen leer van een selecte groep maar een wezenlijk onderdeel van het intellectuele kader waarin de mens werd opgevoed."²⁶ Men beperkte zich niet meer tot de algemene invloeden van de planeten op de fysiologie van plant, mens en dier maar er ontstonden nieuwe vormen zoals de horoscopen, de keuze-astrologie en de uurhoekvragen. De algemene astrologie richtte zich als vanouds op het verband tussen de planeetstand en de toestand van de gezondheid, de oogst, de sterfte, etcetera. De horoscoop is een hemelkaart van de stand der planeten op het moment van iemands geboorte. Deze kaart wordt later vergeleken met de actuele stand van de hemellichamen om iets te weten te komen over de momentane invloeden op die specifieke persoon.

De keuzeastrologie richtte zich op het bepalen van het juiste moment voor een of andere belangrijke handeling. Voor het kiezen van een datum voor huwelijk, verhuizing of examen raadpleegde men de uurhoekastrologie. Als het ging om een persoonlijke activiteit wordt daarbij gebruik gemaakt van de horoscoop.

²⁵ Ibid. 1983, 63.

²⁶ Thomas 1989, 249.

De uurhoekastrologie is controversiëler dan de voorafgaande vormen. De astroloog beantwoordt een vraag aan de hand van de planeetstand voor het moment dat de vraag bij de vraagsteller opkwam ('geboren' werd); elke vraagstelling staat onder een bepaald gesternte en ontleent daaraan een eigen geboortehoroscoop.

Het moge duidelijk zijn dat met de laatste vorm de astrologie meer in de hoek van het subjectief interpreteren terecht kwam en zich verwijderde van haar natuurwetenschappelijke beginselen. Door zich aan te bieden als wichelaars die altijd op elke vraag een antwoord konden geven trokken de astrologen veel mensen aan zich. De belangstelling bleef dan ook niet tot de adel en het hof beperkt maar verbreidde zich wijd en zijd onder het gewone volk.

Een belangrijke bijdrage aan de verspreiding werd geleverd door de uitvinding van de boekdrukkunst. Het duurde niet lang of er werden duizenden almanakken gedrukt.

De almanakken richtten zich op de meest algemene, onpersoonlijke, vorm van de astrologie: die van de voorspellingen van weer, gezondheid, plantengroei, e.d. In 1600 verschenen er in Engeland al meer dan 600 verschillende almanakken per jaar, in 1700 waren het er al meer dan 2000. Van de meest gevraagde almanak was de jaarlijkse oplage zelfs meer dan 30.000 per jaar.²⁷ Zelfs de Bijbel kon tegen de verkoopcijfers van deze bestsellers niet meer op en dat vervulde de kerk met toenemende zorg.

Alvorens in te gaan op de toenemende tegenstelling tussen kerk en astrologie kijken we eerst naar de feitelijke pretenties en aard van de astrologiebeoefening. We zien dan dat de strijd met de kerk eerder het gevolg is geweest van de overéénkomst met de religie dan van vermeende dwáálleringen. Vervolgens blijkt dat de achteruitgang van de astrologie minder het gevolg is van de invoering van het heliocentrisme, maar eerder van de verstarring en het verval van de kerkelijke instituties.

Voor een goed begrip van de positie van de astrologie in de 16-de eeuw moeten we ons de wetenschappelijke context uit die tijd voorstellen. K.Thomas omschrijft de situatie aldus: "Het was het allesomvattende karakter van deze kunst waardoor de astrologie zo fascinerend werd. Bij gebrek aan een alternatief wetenschappelijk systeem, vooral op het gebied van de sociale wetenschappen, bestond er, behalve de religie, geen andere denkwereld die ook maar bij benadering zo'n allesomvattende verklaring van de menselijke natuur kon geven. Disciplines als medicijnen, biologie en meteorologie waren evenmin zover ontwikkeld dat ze een overtuigend totaalbeeld van de natuurlijke wereld konden bieden. Dit nu was het intellectuele vacuüm dat de astrologie probeerde te vullen, en daarmee werd ze een van de eerste pogingen om tot een universele natuurwet te komen."²⁸

De intellectuele aantrekkingskracht van de astrologie ging dus met name uit naar haar generalistisch karakter. Het leverde samenhangen op die niet binnen het bereik van de afzonderlijke disciplines lagen. Net als de religie wilde ook de astrologie geen genoegen nemen met het 'toeval' van de gebeurtenissen. De religie zocht de verklaring bij God, de astroloog in de stand van de planeten. De scholastieke synthese van de planeten als werktuigen van God werd niet overal bewust aangehouden zodat het werk van de geestelijke en de astroloog niet altijd uit dezelfde wetenschappelijke achtergrond voortkwam.

Naast de intellectuele was er ook een praktische reden voor de aantrekkingskracht van de astrologie en die bestond uit de toepassing van de horoscoop. Door de geboortehoroscoop dacht de mens

²⁷ Thomas 1989, 256.

²⁸ Ibid, 280.

inzicht in de aanleg en mogelijkheden van zichzelf te krijgen en deze zelfkennis zou de vrijheid van handelen vergroten. Inzicht in eigen mogelijkheden en beperkingen is immers een nuttige voorkennis bij het nemen van beslissingen.

"Uiteraard benadrukten de astrologen dat de horoscoop die werd opgesteld bij iemands geboorte nooit meer dan een leidraad kon geven van de mogelijkheden die voor die persoon openstonden; het betekende niet dat hij in de greep van een onafwendbaar noodlot was."²⁹

De horoscoop werd o.a. geraadpleegd bij de advisering omtrent een moeilijke beroepskeuze of huwelijkspartner. Vooral ook werd er gebruik van gemaakt om de juiste tijdstippen te kiezen voor handelingen waarbij veel op het spel stond.

De vraag die zich onmiddellijk opdringt is hoe men er toe gekomen is aan deze astrologische raadgevingen waarde toe te kennen. Daarvoor moeten we in de eerste plaats bedenken dat de echte astrologen hun vak zo beoefenden dat hun raadgevingen de keuzevrijheid en verantwoordelijkheid van de cliënt intact lieten. Vanaf Ptolemaeus was het al een soort lijfspreuk van de astroloog dat 'de planeten neigen maar nooit dwingen'. De eigen wilskracht van de cliënt zou altijd sterker zijn dan de tendens die de horoscoop aangaf. Het voordeel van de raadpleging was dat een gewaarschuwd man voor twee telt.

Als belangrijkste overweging voor de aanvaarding van de astrologie noemt K.Thomas het feit dat de astrologie geheel en al paste in het toenmalige wereldbeeld waarin de relatie microkosmos - macrokosmos centraal stond. (instemmend citeert hij Culpepper):

"Als men het gehele universum slechts beschouwt als een samenhangend lichaam en de mens als een afbeelding in het klein van dit lichaam, kan het slechts gekken en dwazen bevreedden dat de sterren invloed hebben op het lichaam van de mens, aangezien hij, zijnde een belichaming van de Schepping, noodzakelijkerwijs een hemelse wereld in zich heeft Iedere lagere wereld wordt geregeerd door een hogere en ondervindt daarvan de invloed."³⁰

Uiteraard is deze voorstelling alleen aannemelijk voor hen die zich met de wetenschap van de kosmos bezighouden. De populariteit van de astrologie onder het gewone volk, zoals die onder meer bleek uit de enorme oplage van de almanakken, is daaruit niet te verklaren.

Het grote succes vond zijn oorsprong in het wijd verbreide geloof dat de stand van de maan invloed had op het weer, de plantengroei en de lichaamsfysiologie. Dit geloof kan onmogelijk van buitenaf aangepreft zijn. Het moet voor een belangrijk deel gebaseerd zijn geweest op de eeuwenoude ervaringskennis van de plattelandsbevolking zelf. Antropologische studies van culturen elders in de wereld hebben intussen aangetoond dat er veel overeenkomsten bestaan tussen de oude Europese astrologie en die van de Chinezen en de Maya's. Men gaat er vanuit dat er geen verwantschap tussen de systemen van deze culturen kan bestaan zodat hun gelijkenis zeker wijst op een ontstaan vanuit overeenkomstige ervaringskennis. Over de aard van de natuurervaringen en waarnemingen die tot deze kennis en vooral meetnauwkeurigheid hebben geleid is tot op heden weinig bekend.

Indien we aannemen dat de astrologie een belangrijke functie vervulde hoe moeten we dan verklaren dat haar betekenis in de 17-de eeuw snel afnam?

Het was zeker niet zo dat de mensen geen onoplosbare kwesties meer hadden. Evenmin kunnen we aannemen dat er voor die soort vragen toen een nieuwe betere informatiebron beschikbaar was gekomen.

²⁹ Thomas 1989, 285.

³⁰ Ibid, 287.

Het ligt meer voor de hand de verklaring te zoeken in de revolutionaire veranderingen op het terrein van de astronomie. De copernicaanse revolutie had immers de posities van de planeten door elkaar geschud en Kepler had nieuwe vormen aan hun banen gegeven. Deze ingrijpende veranderingen brachten met zich mee dat de berekeningen voor sommige planeetstanden moesten worden herzien maar dit alles tastte het principe van de astrologie nog niet aan. Dat principe stelt immers alleen dat er een verband bestaat tussen de positie van de planeet en een aardse gebeurtenis.

"Het heliocentrische wereldbeeld zelf strookte met de astrologie Wat de mogelijkheid van een wetenschappelijke astrologie werkelijk onmogelijk maakte was het verdwijnen van het aristotelische onderscheid tussen aardse en hemelse lichamen, wat Bacon 'de denkbeeldige scheiding tussen boven- en ondermaanse zaken' noemde."³¹

Het is de vraag in hoeverre het verdwijnen van dit onderscheid wel zo belangrijk is geweest. Men koppelde vanouds het verschil in positie tussen aarde en andere planeten aan een verschil in hoedanigheid. Ook veronderstelde men dat de hemellichamen een andere samenstelling hadden dan de aarde en dat dit verschil samenhang met het bijzondere vermogen invloed op de aardse gebeurtenissen uit te oefenen. Toen bleek dat de aarde een zusterplaneet was, die net als de anderen om de zon draaide, verdween deze verklaring van het verschil in samenstelling. Thomas wijst erop dat de aarde toen een zekere promotie maakte naar het hogere niveau van hemellichaam. Daarvóór onderging zij vanuit haar 'ondergeschikte' positie de astrologische invloed van de hiërarchisch hogere planeten.

Deze zienswijze staat uiteraard haaks op de verklaring dat het heliocentrisme de aarde juist degradeerde door haar uit de bevoorrechte centrumpositie weg te halen. Het besef dat men niet langer het unieke centrum is maar slechts een van de vele planeten die om de zon draaien zou de mens een gevoel van nietigheid hebben gegeven.

Wat voor gevoelens de copernicaanse revolutie ook mag hebben opgeroepen, kennelijk is het zo dat men twee kanten op kan voor wat betreft de gevolgen van deze omwenteling. Bovendien staan deze twee uitleggingen diametraal tegenover elkaar. In het ene geval denkt de mens promotie te maken en in het andere geval voelt hij zich gedegradeerd.

Mij lijkt het meest aannemelijk dat men gaandeweg ging twifelen aan de invloed van de planeten als zodanig. Niet omdat hun onderlinge posities of baanvormen waren veranderd maar eenvoudigweg omdat de verheven religieuze betekenis achter deze planeetwerking werd ondergraven.

In de scholastieke traditie opereerden de planeten nog als werktuigen Gods aan het firmament. Dit religieuze beeld was uiteraard verbonden met de heersende kerkelijke en theologische invloed op de meningsvorming van het volk. Het geloof in de planeetwerking was afhankelijk van hoe de kerk zich tegenover de nieuwe astronomische inzichten opstelde. De opvattingen van Copernicus en Kepler gingen ongetwijfeld aan het gewone volk voorbij. Lange tijd was de astrologie door de scholastieke geleerden en kerkvaders benaderd als een onderdeel van de religie. Dit beeld begon na het hoogtepunt van de 13-de eeuw te veranderen. Geloof en wetenschap bleven niet langer geïntegreerd. De kerk genoot steeds minder het aanzien van de intellectuelen, o.a. omdat zij zich schuldig maakte aan machtspolitiek en de wetenschap aan dit streven ondergeschikt maakte. De reformatie was een duidelijk protest tegen het verval van de kerk. De wijze waarop de kerk reageerde op de ontdekkingen van de grote astronomen Copernicus, Kepler en Galileï was van een laag moreel en wetenschappelijk niveau.

³¹ Thomas 1989, 301.

Het proces tegen Galileï had meer de hegemonie van het kerkelijk gezag tot inzet dan de loop van de planeten. De kerk wilde ten koste van alles haar machtspositie handhaven en bond met iedere concurrent de strijd aan. Wetenschappers en astrologen werden als concurrenten beschouwd zodra zij de lijn van de kerk niet meer wilden volgen en te veel aanhang kregen. Op alle terreinen dacht men het duivelse spook van de reformatie te zien.

De strijd tussen kerk en astrologen stond in het teken van de rivaliteit om gezag en macht.

Uiteindelijk moeten we constateren dat de strijd zodanige vormen aannam dat het voor wetenschappers alleen nog maar aantrekkelijk was principes en wetten aan te hangen die een betrekkelijke vrijheid van denken en werken garandeerden. Het dualisme van Descartes was in dat opzicht bijzonder aantrekkelijk. De scheiding van geest en materie opende de mogelijkheid het terrein van de geest (de ziel) los te koppelen van het terrein van de materie. Door zich exclusief op de natuur te richten en deze te benaderen als volledig ontgeestelijkte natuur verwierf de natuurwetenschap de vereiste ruimte aan de risico's van de inquisitie te ontkomen. De ontheiliging van natuur, lichaam en kosmos vloeyde, voor wat betreft dit terrein, voort uit de angst van de wetenschappers voor de kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders en haar gewelddadige inquisitie. De mechanisering van het wereldbeeld kon in deze eeuw niet uitblijven want Descartes en zijn aanhangers werden op de vingers gekeken door het kerkelijk leergezag. Het is deze ongelukkige dwang waardoor de ontheiliging en mechanisering van de natuur tot in het absurde werd doorgezet. De ideeën van Descartes over planeten, dieren en planten gingen volledig in tegen de natuurhouding van het gewone volk. Het volk had nog als vanouds een organistische natuurvisie, waarin ook de niet menselijke organismen 'beziel'd waren, maar deze werd gaandeweg aangetast toen de mechanisering van de natuurwetenschap om zich heen greep en de volksofinie onder druk zette. Het is vooral deze mechanisering van de natuur geweest waardoor de copernicaanse astronomie eens moest uitmonden in een omwenteling van het wereldbeeld. De ontheiliging van de natuur was dus geen direct gevolg van de nieuwe opvattingen over het verschil tussen het ondermaanse en het bovenmaanse maar zij kwam voort uit de behoefte het terrein van de kerk, dat van de geest en de ziel, los te koppelen van het terrein van de wetenschap. De grote synthese van religie en wetenschap uit de scholastieke bloeitijd kwam hierdoor tot een einde. De scholastieke astrologie waarin de planeten het grote werk Gods aan het firmament voor de mens zichtbaar maakten was na de mechanisering ten dode opgeschreven.

We zullen enkele saillante punten van deze doodsstrijd belichten in het Engeland van de 16^{de} en 17^{de} eeuw. De inhoudelijkheid van de strijdpunten wordt steeds overschaduwd door de machtsstrijd die op de achtergrond woedt.

Eerst en vooral richt de kritiek van de kerk zich op het feit dat de astrologen andere verklaringen geven voor de verschijnselen die reeds door de theologen worden uitgelegd. De astrologen brachten de voorspellingen van weersverandering, hongersnood, aardbeving of epidemie in verband met de stand der planeten terwijl de theologen dit terrein reserveerden voor de 'Goddelijke Voorzienigheid'. Scherper werd de tegenstelling zodra het ging om de 'duidingastrologie' waarin de voorspelling van het menselijke gedrag aan bod kwam. De fraaie 'oplossing' die Thomas van Aquino drie eeuwen eerder hiervoor leverde zag men in deze confrontatie over het hoofd. De astrologen werden ervan beschuldigd door middel van een astraal determinisme de vrije wil en het geweten van de mens uit te hollen. De ondermijning van de vrije wilsbeslissing zou leiden tot een devaluatie van het zondebesef en zonder dat besef verliest de kerk een deel van haar claim op de kerkganger. Iemand

die zich niet schuldig voelt is niet meer bereid de weg te gaan van penitentie en aflat, die hem van dit schuldgevoel verlossen, en op zo iemand verliest de kerk haar greep van gehoorzaamheid.

Het verweer tegen de beschuldiging van 'astrale slavernij' was op zichzelf heel eenvoudig als we het los denken van de machtsstrijd die erachter zat.

"Toch waren de geschilpunten vaak meer schijn dan werkelijkheid. Want de astrologen waren, zoals we al zagen, de eersten om toe te geven dat hun voorspellingen over menselijk gedrag slechts aan voorwaarden gebonden gissingen waren. Een horoscoop gaf een tendens aan en geen vaststaand feit. De sterren neigden maar dwongen niet. Waar het bij de astrologische diagnose om ging was juist het vergroten van de menselijke keuzevrijheid door de cliënt ervan bewust te maken welke mogelijkheden voor hem openstonden."³²

De klantenkring, het gewone volk, zag deze vergroting van de keuzevrijheid niet altijd duidelijk in zodat het kon gebeuren dat de astroloog werd gebruikt als adviseur in gewetensvraagstukken. Het gevolg was dat de rivaliteit tussen de twee stelsels astrologie en kerk uitgroeide tot een openlijke strijd. De 'morele superioriteit' en hun monopolie op het oplossen van geschillen en het geven van raad werden openlijk aangetast.

"Op dit punt was er geen compromis mogelijk. De astrologische leer kon theoretisch nog wel op de een of andere manier in een theologisch kader worden ingepast. Maar toen de astrologen een raadgevende instantie gingen ontwikkelen die in omvang en bereik de herderlijke rol van de geestelijkheid dreigde te overschaduwen, was het moment gekomen om drastische maatregelen te treffen."³³

Deze maatregelen waren hard en meedogenloos. De kerkelijke rechtbanken lieten horoscooptrekkers terechtstaan en zelfs een geneeskundige had een bisschoppelijke licentie nodig om een blik in de sterren te mogen werpen. In 1652 werd het parlement ingeschakeld in een poging de duidingastrologie geheel te verbieden.

Men ging zóver de astrologen te verdenken van samenspanning met de duivel in geval hun voorspellingen juist waren gebleken. Als de voorspellingen niet uitkwamen werden ze eenvoudig van bedrog beschuldigd.

K.Thomas is ondubbelzinnig in zijn conclusies over de strijd tegen de astrologen:

"De puriteinse geestelijken kwamen in feite vaak dicht bij een bevestiging van het oude katholieke gezichtspunt dat onwetendheid de moeder der devotie was ... De astrologen moesten bitter constateren dat juist de schrijvers die zelf het meest geloofden in het idee van het onontkoombare noodlot, het eerst aanstoot namen aan het fatalisme van de astrologie. Juist omdat de leerstukken van de astrologie qua vorm zo dicht bij hun eigen leerstellingen stonden en qua inhoud toch zo tegengesteld waren, kwamen de puriteinen in verzet."³⁴

De strijd tussen kerk en astrologie werd enigszins onoverzichtelijk door de opkomst van sektarische bewegingen en ook door het feit dat veel kloosterlingen zich actief met de astrologie bezig hielden. Van de sekten is vooral de aanhang van Jacob Boehme invloedrijk geworden. Volgens Boehme is er zowel een astrologie ín de mens als buiten hem; een opvatting die we verderop bij Jung ook

³² Thomas 1989, 310.

³³ Ibid 313.

³⁴ Ibid.315, 316, 317.

aantreffen. "Het mystieke streven van de böhmenisten was het theologiseren van deze interne astrologie en dit in spirituele kracht om te zetten."³⁵

Boehme heeft grote invloed gehad op de theosofie en op de quakers.

De kloosters hadden vaak een omvangrijke astrologische bibliotheek en bleven in de strijd tussen calvinisten en astrologen wat aan de zijlijn.

Ook de plattelandsgeestelijken bleven lang in de oude traditie voort werken en verzetten zich nauwelijks tegen het volksgeloof in de invloed van maan en planeten op de landbouw.

Opmerkelijk is dat religie en astrologie inhoudelijk zó dicht bij elkaar bleven dat er geen beschuldigingen als tegen ketterse bewegingen werden ingebracht.

"Voor zowel astrologen als cliënten was het meestal mogelijk een modus vivendi te vinden waarbij zij hun religie zonder een al te groot gewetensonderzoek met hun praktijken konden verzoenen geen van de leidende astrologen schijnt atheïst of sterrenvereerder te zijn geweest. Vrijwel elke religieuze schakering, van rooms katholiek tot quaker, was onder hen vertegenwoordigd, maar allemaal beweerden zij dat hun kunst met hun geloof te verenigen viel en dat de hemellichamen slechts werktuigen van de goddelijke wil waren."³⁶

We moeten dus tot de conclusie komen dat de langdurige machtsstrijd tussen de twee stelsels bij gebrek aan belangrijke inhoudelijke verschillen niet leidde tot een duidelijke winnaar en verliezer. Toch is het zo dat het proces van Galileï en de kerk een mijlpaal is geweest in de relatie tussen religie en wetenschap. Er kan geen twijfel over bestaan dat deze confrontatie tussen kerk en wetenschap zich in de eerste plaats richtte op de grote astronomen.

We moeten in de ordinaire machtsstrijd tussen kerk en astrologie bedenken dat de processen officiëel gevoerd werden over principiële kwesties zoals de causaliteit tussen de planeetwerking en de aardse verschijnselen. Hierbij speelde op de achtergrond de scholastieke opvatting dat kennis over de natuur samengaat met kennis over God. Dwalingen over de natuurkennis zou dus ook leiden tot theologische dwalingen. Men miste ten tijde van de opkomst van het heliocentrisme de geniale veelzijdige systeembouwers zoals Bonaventura en Thomas en door dat gemis was men niet onmiddellijk in staat de nieuwe natuurkennis in het geheel van kosmologie en theologie te incorporeren. Als gevolg van de machtsstrijd op veel fronten, vooral op het front van de contrareformatie, bestond er ook geen enkele goodwill tegenover fundamentele vernieuwingen in het systeem. De kerk stelde zich negatief en star tegen de nieuwe natuuronderzoekers op en dreigde hun ideeën met geweld aan de heersende opvattingen te onderwerpen. Het gevolg was dat de natuurwetenschap voorzichtig een veiliger onderdak ging zoeken, en vond dit zodra bleek dat het cartesians dualisme een aantrekkelijk verdrag was om de pijnlijke echtscheiding te regelen. Pijnlijk was de scheiding zeker want Galileï, Descartes, Newton e.a. waren alle vrome gelovigen die zich uitvoerig met een nieuwe modus vivendi tussen religie en wetenschap bezig hielden. Door de starre defensieve houding van de kerk konden zij echter vanuit de theologie alleen maar op onbegrip en tegenstand rekenen.

De gevolgen bleken op den duur zowel voor de theologie als voor de wetenschap rampzalig.

De theologie verloor gaandeweg de 17^{de} eeuw, en ook daarna, het contact met de natuurwetenschap. Zij bleef nog lange tijd gebaseerd op het oude verbond dat Thomas tussen Christus en Aristoteles had gesmeed. Door de moderne natuurwetenschap te verwerpen zag men zich van lieverlee echter genoodzaakt alle natuurkennis uit de scholastieke traditie te laten

³⁵ Ibid. 321.

³⁶ Thomas 1989, 326-327.

doodbloeden. De kosmologie van Aristoteles was niet langer aan de wereld te verkopen en de hardnekkige afkeer voor de nieuwe inzichten bracht met zich mee dat kerk en theologie zich moesten gaan beperken tot het terrein van de ziel.. Het gevolg was dat de taal van het geloof steeds verder verwijderde van de taal van de rede. Er was een basis gelegd voor wat later het 'twee-werelden-model' ging heten. De twee werelden van geloof en wetenschap die zich tot op heden steeds verder van elkaar vervreemden.

We kunnen ons afvragen of deze scheiding had kunnen worden voorkomen.

Tevens rijst dan de vraag in hoeverre de nieuwe kosmologie uiteindelijk tot nieuwe theologische opvattingen heeft aangezet.

Wat betreft het 'voorkómen' stellen we vast dat zonder een diepe verankering in de natuurfilosofie van Aristoteles de nieuwe kosmologie minder bedreigend zou zijn geweest. Zonder de scholastieke synthese van geloof en rede, en van theologie en wetenschap zou het heliocentrisme voor de kerk van minder belang zijn geweest. Door de traditie werd er echter weinig onderscheid meer gemaakt tussen de léér van het geloof en de interpretatie van dat geloof. De leer van Aristoteles was geheel verweven met die van de theologie. Men zag daarom bij de opkomst van het heliocentrisme niet in dat deze inzichten alléén strijdig waren met de opvattingen van Aristoteles en niet met het evangelie van Jezus.

"Maar het invoeren van het heliocentrisme bracht niet alleen de geloofwaardigheid van de schriftuur en het gezag van Aristoteles in het nauw; het betekende ook een aanslag op de rangorde der wetenschappen Alle wetenschappen waren aan de supreme rechtsmacht van de theologie onderworpen Juist de hiërarchische structuur van de wetenschappen werd door het heliocentrisme en haar verdedigers in het gedrang gebracht. Immers het beroep op de waarneming en het experiment als hoogste instantie betekende een aanslag op de rechtsmacht van de theologie."³⁷

Dit beroep op de waarneming en het experiment werd vooral door Galilei verdedigd. Descartes deed alleen een beroep op het verstand en waarschuwde zelfs tegen de waarneming omdat naar zijn opvatting de zintuigen minder betrouwbaar zijn dan het verstand. Mogelijk liet Descartes zich hierbij ook leiden door de wetenschap dat Galilei juist door zijn waarnemingen in grote problemen was geraakt. Het beroep op de waarneming werd door de kerk als een aanslag op haar macht gevoeld omdat deze bovenal gebaseerd was op haar monopolie van de Bijbelinterpretatie.

De grote astronomen leefden en werkten geheel in de scholastieke traditie en beoogden via hun onderzoek meer over God te weten te komen. Door de wijze van waarnemen en dus van natuuronderzoek te veroordelen werd er rigoureuus met de scholastiek gebroken; zij raakte dan ook spoedig in verval. De kerk ging zich steeds meer van de wetenschap vervreemden en bleef de theologie als hoogste beroepsinstantie verdedigen.

Het gevolg was dat zij steeds minder acceptabel werd. In de loop der eeuwen werd de kloof groter en gaandeweg ook moeilijker te overbruggen. Dit bleek onder meer bij nieuwe revoluties in de natuurwetenschap zoals ten tijde van Darwin en Einstein. De kerk kon toen haast alleen nog maar reageren op een manier die haar aanzien verder zou schaden.

Het gevolg was dat zowel theologen als natuurwetenschappers met een innerlijk conflict kwamen te zitten. Hun geloof was in strijd met hun kennis over de natuur. Een volledige scheiding van geloof en

³⁷Wildiers 1988, 180.

verstand werd zowel binnen een persoon als tussen groepen van personen een steeds groter probleem.

Mens en wereld lijken behoefte te hebben aan een consistentie tussen deze twee terreinen. Deze consistentie kan niet gebaseerd worden op een dualisme dat niet meer is dan een wapenstilstandsverdrag van de 17^{de} eeuw.

Het zijn de 'theologische' natuurwetenschappers geweest die dit verdrag in hun eigen denken en leven hebben opengebroken en op zoek gingen naar een nieuwe synthese van religie en wetenschap. Bekende voorbeelden in deze eeuw zijn de hiervoor genoemde Albert Schweitzer en Teilhard de Chardin. Beide zijn zowel theoloog als natuurwetenschapper en hebben geen genoeg willen nemen met een voortbestaan van het twee-werelden-model. Zij gingen vanuit een persoonlijke natuurmystiek op zoek naar een nieuw verbond tussen geest en materie, tussen mens en kosmos. Zij zijn er echter niet in geslaagd, zoals de scholastieke kerkvaders, een geheel nieuw systeem van religie en natuurwetenschap op te trekken, waarin beide terreinen in een allesomvattende synthese werden hersteld.

Gelet op de omvang van de huidige natuurwetenschap en de eeuwenoude diepte van de kloof is het misschien ook niet meer mogelijk dat deze door het werk van een enkele ziener te overbruggen is. Thans wordt er echter in beide kampen aan deze overbrugging gewerkt. De ecotheologie of scheppingstheologie is bijvoorbeeld op zoek naar een nieuwe relatie tussen schriftuur en natuur. De twee boeken der openbaring van Augustinus en Bonaventura zijn weer terug op de agenda van het onderzoek.

Behalve de natuurgerichtheid van de theologen is er de theologiegerichtheid van de nieuwe natuurkunde. Theologen schrijven over natuur en natuurkundigen over God. Het blijft echter de vraag hoe er een overspanning tussen deze twee bruggenhoofden kan komen.

De microkosmos

Onze beschouwingen over de verandering van het wereldbeeld hebben zich tot hier vooral gericht op de macrokosmische kennis die door de grote astronomen op gang werd gebracht. We schonken nog weinig aandacht aan de veranderingen in het zelfbeeld van de mens, ook wel genoemd de microkosmos.

De mens werd ten tijde van het oude verbond veelal afgeschilderd als een microkosmos.

In de scholastieke tijd bestond er een wederzijdse versterking van theologie en wetenschap. De twee boeken over God, Schrift en natuur, ondersteunden elkaar. Binnen een enkele persoon betekende dit een wederzijdse ondersteuning van geloof en verstand.

De 'gelovige lezing van het boek der natuur' betekende: er meer in zien dan ingeval van de ongelovige lezing. De natuurkennis was mét behulp van de religie completer dan zonder omdat de religie iets te zeggen had over de fundamentele vragen aangaande herkomst en bestemming van het leven. Omgekeerd vulde het 'boek der natuur' de bijbelse theologie aan met de godservaring in de natuur.

Na de invoering van het dualisme verdween dit voordeel van de wederzijdse aanvulling. Door het wegwerken van de natuurwetenschap uit de theologie wordt de laatste immaterieel en abstract. Voor de gewone mensen is het abstracte al gauw zweverig en ongrijpbaar zodat de theologie in het dagelijks leven leek uit te sterven. De religie werd onwerelds en beperkte zich steeds meer tot een soort zondagsviering. De alledaagse werkelijkheid had zij niet veel meer te bieden. Dit isolement van

de religie bracht een zondagsgeloof met zich mee dat niet meer bruikbaar was voor het doordeweekse 'profane' leven.

We moeten ons afvragen hoe de verandering van het wereldbeeld op de mens heeft ingewerkt. Pas als we begrijpen wat de uitwerking van de mechanisering op het denken en voelen van de mens is, krijgen we een idee van de aangrijpingspunten voor een hereniging van religie en wetenschap. Maatschappelijke stromingen van natuurmystici en ecofeministen gaven ons een eerste indruk van het streven naar een nieuw verbond.

We willen nu ingaan op de vraag hoe dit streven in verband staat met de ontwikkelingen in de 17^{de} eeuw. Door onze keuze voor deze invalshoeken kunnen we ons beperken tot de zienswijze van deze stromingen. We streven dus geenszins naar een terreindekkende weergave van de consequenties van het dualisme op de wetenschap en het leven. Door aan te sluiten bij bestaande stromingen beogen we die krachten die naar hereniging streven zodanig te begrijpen dat ook dit essay een bijdrage in die richting levert.

In eerdere hoofdstukken zagen we dat het zoeken naar een nieuwe grondhouding nauw aansluit bij de problematische relatie tussen religie en wetenschap. De wetenschapsbeoefening levert weliswaar inzichten voor de verandering van grondhouding maar een verandering van het wetenschapsparadigma vereist zelf een verandering van grondhouding. Binnen deze wederzijdse afhankelijkheid zitten we min of meer gevangen.

We hebben deze eeuw te maken met een nieuwe copernicaanse revolutie in de wetenschap. De 'kosmologie' van Einstein tot en met Prigogine biedt nieuwe perspectieven voor herstel van de synthese tussen religie en wetenschap en wel in de vorm van een 'nieuw verbond'. Dit nieuwe verbond zoekt men op veel fronten. Voorlopig zijn we nog onzeker over de uitkomst.

In dit essay probeer ik na te gaan welke aspecten van het oude verbond perspectief bieden voor een synthese van de nieuwe natuurkunde met de religie.

We schonken al aandacht aan de vroegere overbruggingsfunctie van de astrologie. De astrologie vormde in de scholastieke bloeitijd immers de basis voor de relatie tussen microkosmos en macrokosmos. Aangezien de bestaande astrologie vrijwel niets meer met die functie te maken heeft moeten we bij andere culturen te rade gaan om nog iets te vinden dat op de scholastieke astrologie lijkt. Het is ons hier niet om de inhoud van die astrologie te doen want die is afgestemd op een kosmologie die niet meer aansluit bij de bestaande kennis van het heelal. Het is ons te doen om de aard van de overbrugging tussen religie en wetenschap, en we willen achterhalen in welk opzicht het oude verbond ons nog kan helpen die te ontwerpen. Om die reden zullen we in de latere hoofdstukken nog op enkele typerende functies en effecten van de astrologie terugkomen. Thans richt onze aandacht zich op de gevolgen van het heliocentrisme voor de 'interne astrologie' van de microkosmos.

We wezen reeds op de komst van de aanhangers van Boehme in Engeland. Het was hen vooral te doen om wat men noemde: 'het theologiseren van de interne astrologie en de omzetting ervan in spirituele kracht'. In feite is deze reactie op het dualisme een teruggrijpen op de scholastieke synthese van geloof en wetenschap. Bij Thomas en Bonaventura ging het immers om: 'een studie van het heelal in het kader van een theologische reflectie'.

"Wat hij vooral beoogde was een christelijke interpretatie van de kosmos als schepping en openbaring van God, als een weg tot Godskennis en als deelgenoot in het heilsgebeuren."³⁸ Vanuit deze relatie mens - natuur, of zoals het toen heette microkosmos - macrokosmos, dringt zich de vraag op naar de doorwerking van het heliocentrisme. Wat voor effect hadden de copernicaanse inzichten op de persoonlijke beleving van het heilsgebeuren en de weg naar God? We moeten deze vraag ook stellen buiten de context van de hierboven genoemde machtsstrijd tussen kerk en astrologie.

De cartesianen hadden de thomistische brugfunctie van de planeten simpelweg buiten werking gesteld. De latere wijsbegeerte plaatst God aan het begin, maar voor een geregelde interactie met het wereldgebeuren is geen plaats meer. Er komt dus een nieuw metafysisch systeem: "dat gekenmerkt wordt door de bevestiging van een exclusieve en alles beheersende goddelijke causaliteit, met uitsluiting van iedere ondergeschikte oorzakelijkheid (de *causae secundae* van de scholastiek)."³⁹

De '*causae secundae*' als instrumenten van God bestaan in het nieuwe stelsel niet meer. De 'ladder' tussen hemel en aarde is neergehaald, de verbinding tussen de twee-werelden is verbroken. Voorlopig is er geen nieuwe metafoor die de metafoor van de ladder kan vervangen. Hemel en aarde zijn gedoemd steeds verder van elkaar te vervreemden en trekken de scheiding van microkosmos en macrokosmos in hun kielzog mee.

De historische analyses van Wildiers en K.Thomas maken ons duidelijk dat het onjuist is te denken dat de ontdekking van de nieuwe planeetbanen op zichzelf een afdoende verklaring is voor de aardverschuiving van het wereldbeeld in de 17^{de} eeuw. Een belangrijke factor blijkt te zijn geweest het machts-evenwicht tussen kerk en staat en de hegemoniestrijd tussen theologie en wetenschap. De astrologen werden in die strijd het mikpunt van de dogmatische theologie en de astronomie raakte ongewild in deze strijd verwickeld.

Het gevolg hiervan was dat de geschiedenis, achteraf gezien, een overtrokken betekenis toekent aan de invoering van het heliocentrisch wereldbeeld.

- Needleman

Waarschijnlijk zijn er nog veel argumenten aan te voeren die inzicht verschaffen in de rol van het heliocentrisme. We willen in onze beschouwing nog aandacht besteden aan een argumentatie van Needleman. We doen dat om twee redenen. In de eerste plaats omdat hij een visie op het heliocentrisme geeft die aansluit bij de hiervoor besproken zintuiglijke waarneming van Maturana. Voorts omdat hij een uitleg geeft aan de invoering van het heliocentrisch wereldbeeld die aansluit bij de theorie van Brown en bij de invalshoeken die wij kozen voor de overheersingsproblematiek. Net als Maturana is Needleman ervan overtuigd, overigens geheel los van elkaar en om verschillende redenen, dat de kennis van de uiterlijke natuur in verband moet worden gebracht met de wijze waarop de mens tot zelfkennis komt. Needleman beroept zich daarbij niet op de nieuwe inzichten over de werking van het menselijk zenuwstelsel maar verwijst naar het oude wetenschapsparadigma dat bestond ten tijde van de copernicaanse omwenteling.

"Hoe dan ook, het is voor ons noodzakelijk ons in te laten met de oude zienswijze van levende wezens als natuurlijke symbolen: dat wat zou kunnen worden aangeduid als de wetten van de

³⁸Wildiers 1988, 24.

³⁹Ibid. 199.

'objectieve analogie', door middel waarvan ik bij het bestuderen van de natuur de verborgen structuur van mijn eigen bewustzijn bestudeer."⁴⁰

Needleman bedoelt hier met de 'oude zienswijze' de analogie van microkosmos en macrokosmos. Volgens hem wordt het heliocentrisme door de hedendaagse wetenschapshistorici uitsluitend benaderd als een verandering in de visie op de macrokosmos terwijl een juist inzicht ook de analoge verandering in de visie op de microkosmos vereist. Het laatste betekent dat we ons een voorstelling moeten proberen te vormen van het 'innerlijk wereldbeeld', en dus het mensbeeld, dat gemoeid was met de overgang van het geocentrisch naar het heliocentrisch denken.

Volgens Needleman is een begrip van het innerlijk geocentrisme de eerste en belangrijkste voorwaarde voor het verstaan van de uitwerking van de copernicaanse omwenteling.

"Het geocentrische wereldbeeld dat door de moderne wetenschap werd verstoord was steeds de droesem van een uiterst machtige, universele gedachte, die geen enkele overeenkomst vertoont met de bijgelovige astronomische theorie die wij hebben verondersteld dat het was."⁴¹

Needleman heeft een sterk argument voor zijn opvatting omdat hij kan wijzen op de oude culturen van India, Egypte en China waarin het heliocentrisme al veel eerder bekend was dan in Europa en geen omwenteling met zich mee bracht. Dit kwam volgens hem door het feit dat men het geocentrisme als mensvisie voor het volk liet voortbestaan. Het heliocentrisme werd als het ware geheim gehouden voor de grote massa, alleen degenen die er geestelijk rijp voor waren werden over het 'geheim' ingelicht.

"We hebben deze kosmologische schema's uit het verleden verkeerd begrepen. Wat wij 'geocentriciteit' noemen was nooit bedoeld om de aarde uitsluitend te bombarderen tot ruimtelijk middelpunt van het grote heelal, maar voornamelijk om haar plaats aan te duiden als het kruispunt van primaire en secundaire doeleinden en krachten."⁴²

Needleman legt de nadruk op de geocentriciteit zoals de microkosmische mens die ervaart. De microkosmische mens is immers niet anders dan de idee van een heelal in het klein. Dezelfde wetten en substanties die de hemellichamen besturen zijn ook in het menselijk organisme werkzaam. Ingrijpende astronomische veranderingen hebben in deze gedachtegang dus onvermijdelijk consequenties voor het beeld dat de mens van zichzelf heeft.

"Gekoppeld aan de gedachte van de microkosmos herinnert de geocentrische zienswijze de mens er echter aan dat de objectieve werkelijkheid velerlei invloeden kent die op ons kunnen inwerken en dat er een leefniveau bestaat dat voor de mens is bestemd, als hij er slechts met evenveel ijver naar zou zoeken als waarmee hij genoegens van het uiterlijke leven najaagt."⁴³

We kunnen het geocentrisme niet goed naar waarde schatten als we het concept van de microkosmische mens buiten beschouwing laten. De maatschappelijke consequenties van het heliocentrisme kunnen niet begrepen worden zonder rekening te houden met de eisen die het stelt aan de verandering van het menselijk zelfbeeld.

"We vatten het heelal letterlijk op, als ons denken erover ons volledig buiten onszelf plaatst, ons vervreemdt van onze eigen diepten. Als daarom de sacrale idee van de heliocentrische visie geconfronteerd wordt met een denken dat is afgesneden van alle echte emotie, drijft het de mens tot waanzin: tot wanhoop vanwege de zinloosheid van alles, tot groteske denkbeelden omtrent het unieke van de onvolmaakte mens, tot de pretentie van een kosmisch mandaat dat hem bij uitstek

⁴⁰ Needleman, 98.

⁴¹ Ibid. 94.

⁴² Ibid. 33.

⁴³ Ibid. 43.

toevalt.... We hebben een sacrale idee omgezet in een gedachte die het ego bevestigt, daarbij totaal voorbijziend aan dat wat het meest essentieel is in de niet geocentrische visie van het boeddhisme, het hindoeïsme en de kosmologische systemen van het oude Egypte en de Pythagoreeërs, nl. de idee van niveaus van macht en intelligentie in de kosmos, het objectieve symbolisme van de zon, die niet alleen als een bron van waarneembaar licht en kracht, maar van een lichtgeving en bezieling die overeenkomt met een centraal vuur in de mens zelf, een vuur dat hem, als hij er mee in aanraking zou komen, geleidelijk aan zou transformeren."⁴⁴

Needleman plaatst het 'letterlijk' lezen van de moderne wetenschap tegenover het 'gelovig' lezen van de middeleeuwse wetenschap.

Wildiers maakt op soortgelijke manier duidelijk dat we de oude wetenschap alleen kunnen begrijpen door met 'geestelijke ogen te lezen'.

"Zo moeten wij dus de geestelijke betekenis van de schepselen trachten te ontdekken, want ieder schepsel is als een letterteken waarmee God iets heeft willen uitdrukken. Maar onze ogen zijn vaak verblind en niet in staat om deze geestelijke betekenis van de natuur te ontdekken. Daarom hebben wij het tweede boek nodig dat onze zieke ogen geneest en ons de waarheid laat zien.

Zo zal de middeleeuwse christen er zich op toeleggen de natuur met 'geestelijke ogen' te lezen en wanneer hij dit doet ontdekt hij zonder moeite het bestaan van God, maar ook diens goddelijke eigenschappen: zijn macht, zijn wijsheid en zijn goedheid. Bij alle belangrijke schrijvers uit deze periode vindt men die gedachte terug..."⁴⁵

Voor de middeleeuwse mens was 'kosmos' synoniem met orde. Het schouwspel van de natuur was voor de mens een les van zedelijk handelen. Toch mogen we waarschijnlijk niet zonder meer stellen dat het voorbeeld van de natuur een Lex Naturalis, een objectieve natuurwet, was. Het gebruik van de astrologie vereist namelijk een inbreng van de individuele persoonsdata om het effect van de hemellichamen te kunnen vaststellen.

Deze factor is belangrijker dan op het eerste gezicht lijkt.

Zonder de astrologie laat de kosmische orde zich hanteren als een starre statische zedenwet die gemakkelijk misbruikt kan worden voor de rechtvaardiging van feodale stelsels en andere dictatoriale machtssystemen. Zoals wij tegenwoordig het sociaaldarwinisme kennen ter rechtvaardiging van 'het recht van de sterkste', zo kende de middeleeuwen het 'Kata Kosmón' om van bovenaf een natuurlijke, als een door God gewilde, orde op te leggen. Het 'ákosmia' was toen synoniem voor wanorde. De astrologie uit die tijd leert ons echter dat de natuurlijke orde geen objectief dictaat voor de mens is maar dat er een onbepaaldheid in de natuur zit. Die ruimte van onbepaaldheid is de keuzevrijheid die de natuur aan het individu laat. De astrologie heeft dit veelal aangepakt door de toepassing van de horoscopen. Dat wil zeggen men ontleent de persoonsdata aan de horoscoop en stelt met behulp daarvan de kosmische constellatie vast voor het specifieke geval.

In het laatste deel, over het Taoïsme, zien we hoe de astrologie als onderdeel van de relatie mens - natuur beter is uitgewerkt dan in onze cultuur. Juist nu we op zoek zijn naar een relatie die aansluit bij de onbepaaldheid, wordt het oude paradigma en de rol van de astrologie een interessant terrein onderzoek. Niet dat het onze bedoeling is de astrologie opnieuw in te voeren maar een juist inzicht in de toenmalige functie kan ons behulpzaam zijn bij de formulering van een nieuwe integratie van subject en object in de relatie mens - natuur.

⁴⁴ Needleman, 51.

⁴⁵ Wildiers 1988, 79

Needleman probeert ons te winnen voor de opvatting dat niet de nieuwe natuurkennis van beslissende invloed was voor de verandering van het wereldbeeld, maar dat de herziening van het menselijk zelfbeeld als microkosmos deze verschuiving veroorzaakte. Zelf twijfelt Needleman er niet aan: "Het is daarom een grote misvatting aan te nemen, zoals alle moderne schrijvers doen, dat het oude geocentrische denken de belangrijkheid van de mens in het gehele samenstel van de dingen overschatte Als de mensen zich al niet bewust waren van de invloeden die het leven op hun planeet beheersten, maakte dit wereldbeeld hen duidelijk dat zij zich nog veel minder bewust waren van de invloeden die hun dagelijkse leven bepaalden. En het is juist dit aspect van het oude geocentrische denken dat door de moderne wetenschap óf niet gewaardeerd óf totaal over het hoofd gezien is."⁴⁶

Ook Wildiers is van mening dat de strijd om het heliocentrisme zich in feite voor een groot deel afspeelde rondom de vraag naar de pastorale implicaties van het wereldbeeld. Zowel Galileï als de kerkelijke leiders hebben zich gerealiseerd dat het geocentrisme was meer een mensbeeld dan een astronomische visie. Copernicus noch zijn ideeën waren indertijd veroordeeld. Ook het eerste boek van Galileï over het heliocentrisme leverde hem weinig problemen op. Hij voorzag echter dat de volksmassa in het geocentrisme zou blijven voortleven terwijl de wetenschap een nieuwe visie ging aanhangen. Hij vreesde voor een vervreemding van kerk en wetenschap. Aangezien hij behalve natuurwetenschapper een diep gelovig christen was wilde hij de kerk ervoor behoeden met achterhaalde natuuropvattingen voort te leven. De geschiedenis van de moderne tijd leert ons dat een kerk die niet in staat is de nieuwe inzichten van de natuurwetenschap in haar leer op te nemen, zich eerst van de wetenschap en vervolgens van het hele volk vervreemdt. Galileï wilde de kerk daarvoor behoeden en schreef een tweede boek over het heliocentrisme maar nu in de volkstaal. Het is dit tweede boek dat de aanleiding vormde tot het beruchte proces. Dit proces ging niet zozeer over het heliocentrisme als wel over de (on)verenigbaarheid met de Schrift. Ten tijde van de contrareformatie eiste de kerk strikte gehoorzaamheid van iedereen die zich in de volkstaal tot de massa richtte. Volgens Wildiers speelde de pastorale bezorgdheid hierin een grote rol.

"De geloofsleer en het oude wereldbeeld waren sedert eeuwen zo nauw met elkaar verbonden, dat een kritiek op het ene ook het andere scheen aan te tasten."⁴⁷

Zowel de bezorgdheid van Galileï als die van zijn rechters wijzen op het belang van het geocentrisme als mensbeeld. Zonder de heersende opvatting aangaande de microkosmische mens was deze bezorgdheid niet te verklaren geweest.

Galileï moest zijn opvattingen in het openbaar herroepen zodat het volk gehoorzaam kon voortleven in de eeuwenoude traditie van de geocentrische microkosmische mens.

⁴⁶ Needleman, 42, 43.

⁴⁷ Wildiers 1988, 181.

5.3 Paradigma en Methodologie

De bijdrage van Needleman is in de eerste plaats interessant vanwege zijn historische analyse van de mens op het terrein van de epistemologie. Hij maakt ons duidelijk dat een verandering van het menselijk zelfbeeld grote consequenties heeft voor de ontwikkeling van een natuurvisie. Hij stelt dat in de oude leer van de analogie tussen microkosmos en macrokosmos een verandering van het mensbeeld tevens een verandering van het natuurbeeld impliceert; het omgekeerde geldt eveneens. Ook maakt Needleman duidelijk dat de visie op de rol van de microkosmos doorgaans veel te weinig aandacht krijgt.

Hoewel hij vol zelfovertuiging aantoont dat het mensbeeld van wezenlijk belang is voor een beter inzicht in de verandering van het wereldbeeld slaagt hij er niet in met een alternatief te komen. Hij stelt in zijn zoektocht meerdere malen vast dat zo'n alternatieve kenleer het lichaam moet inschakelen. Ook kritiseert hij hedendaagse zoektochten, zoals die van Jung, waarin de somatische aspecten geen plaats krijgen. Opmerkelijk is echter dat Needleman zelf ook niet goed raad weet met de invulling van de rol van het lichaam in de epistemologie. Zodra hij spreekt over transformatie of leerprocessen blijkt hij enkel bewustzijnsverandering in gedachten te hebben. De somatische component komt daarbij nauwelijks aan bod.

Vanuit het gangbare dualistische denken is dit vanzelfsprekend maar het is niet bevredigend vanuit zijn streven naar eerherstel van het lichaam.

In zeker opzicht gaan de conclusies van Needleman in dezelfde richting als die van Brown. Beide denkers besluiten tot de noodzaak van eerherstel voor het lichaam. Ofschoon hun analyses van geheel andere aard zijn komen ze beide tot de bevinding dat er een nieuw verbond van religie en wetenschap moet komen om de immense problematiek van overheersing en vervreemding het hoofd te bieden.

Needleman verwijst nergens naar de studie van Brown maar sluit toch bij hem aan wat betreft de factor doodsangst ter verklaring van de overheersing. Net als Brown maakt Needleman gebruik van de natuurmystieke invalshoek en benadrukt de rol van het lichaam in het transformatieproces. Voorts is het bijzonder opvallend dat Brown en Needleman zich zonder nader onderzoek op het standpunt stellen dat de psychologie van Jung geen perspectief biedt. Evenzeer is het opmerkelijk dat zij in hoofdlijn de principes van de alchemie en het Taoïsme onderschrijven maar deze stromingen vervolgens laten voor wat zij zijn en (daardoor?) hun onderzoek min of meer zonder goede oplossingsrichting (moeten) afsluiten.

Aanvankelijk heb ik me erover verbaasd dat zij zonder nadere toelichting zo weinig aandacht schonken aan terreinen als de psychologie van Jung, de alchemie en het Taoïsme. Later heb ik mij echter gerealiseerd dat mijn affiniteit met deze terreinen voor een belangrijk deel steunt op het procesdenken en de nieuwe chaoswetenschap. Zonder de basisideeën van Whitehead en de chaostheorie is het waarschijnlijk moeilijk de hier geponeerde interactie mens - natuur wetenschappelijk acceptabel te maken.

Whitehead's filosofie was weliswaar aan Brown en Needleman 'bekend' maar zonder de recente chaostheorie is deze filosofie erg abstract en moeilijk rechtstreeks in verband te brengen met de individuatiepsychologie van Jung en met het mystiek empirisme van het Taoïsme en de alchemie. De meest voor de hand liggende verklaring voor het negeren van deze stromingen door de geesteswetenschappers Brown en Needleman lijkt mij derhalve het ontbreken van een organistisch natuurbeeld dat de natuurfilosofie van Whitehead toegankelijk en aannemelijk had kunnen maken. Inmiddels beschikken we wel over zo'n natuurbeeld en zoals in het vorige hoofdstuk is behandeld kan de chaostheorie met behulp van het procesdenken de basis leggen voor een nieuwe benadering

van de relatie mens - natuur. Tevens biedt zij het perspectief, zoals wij in de hiernavolgende hoofdstukken proberen duidelijk te maken, voor een héroverweging van de individuatiepsychologie, de alchemie en het Taoïsme.

Het Procesdenken

Het procesdenken van Whitehead heeft vooral aanhang in Noord-Amerika.

In Europa zijn het vooral Wildiers en Van der Veken die zich als eersten hebben ingezet voor de verspreiding van dit gedachtegoed in Europa. Net als Prigogine zijn zij werkzaam aan Belgische universiteiten te Brussel en Leuven.

In zijn boek 'Een kosmos om in te leven' gaat Van der Veken kort in op de samenhang tussen het procesdenken en de chaostheorie.

Een aantal aspecten van deze samenhang zijn in het voorbijgaande reeds ter sprake geweest. Aangezien Van der Veken een autoriteit is in de wereld van het procesdenken zullen we zijn opvatting over de relatie met de chaostheorie middels enkele treffende citaten weergeven.

In de eerste plaats betreft dat de functie van het procesdenken in de hedendaagse technologie en cultuur. Van der Veken legt een rechtstreeks verband tussen het dualistisch paradigma en de toekomstbedreigende natuuroverheersing. Hij zoekt het alternatief in een 'nieuwe gevoeligheid voor de natuur' die afstand doet van het mechanistisch denken en de natuur organistisch gaat benaderen. De 'nieuwe wetenschap' biedt volgens hem goede perspectieven voor een nieuwe verbondenheid met de natuur.

"Het gevaar is niet denkbeeldig dat de mensheid in een wanhoopsdaad de zelfgeschapen problemen gesteld door de eis om te overleven zal proberen op te lossen door verdere rooibouw op het al zo bedreigde ecosysteem.

De kijk op de natuur als een mechanisme of als een ding dat met de mens niets te maken heeft, volgt direct uit het dualisme dat de grondslag is van de klassieke wetenschap. Hier toont ze in haar feitelijke resultaten het duidelijkst haar ónmenselijke karakter. Een nieuwe gevoeligheid voor de natuur, die niet tegenover de mens staat, maar waaruit de mens voortkomt, en waarmee hij blijvend verbonden is, kan ertoe bijdragen om een van de allerdringendste problemen in verband met het voortbestaan van de mensheid op te lossen. Op deze verbondenheid van de mens met de natuur legt de 'nieuwe wetenschap' de nadruk. Zij werkt meer met het model van een organisme dan met dat van een mechanisme."⁴⁸

Volgens Van der Veken biedt het procesdenken van Whitehead een goed filosofisch kader dat aangepast is aan de eisen van de nieuwe natuurinzichten van de kwantumfysica en de chaostheorie. De filosofie en theologie van het existentialisme die thans nog zo domineren hebben hun langste tijd gehad. Net als in de tijd van Copernicus lijkt een nieuw inzicht in de natuur te worden gevolgd door een omwenteling in het denken over mens, God en wereld.

"Een strikt deterministisch wereldbeeld heeft afgedaan. De overgang van 'chaos' naar 'kosmos' vraagt om soepele begrippen: die dynamische gerichtheid is overal aan het werk, zowel in het universum als geheel, als in het individuele psychisme, en, laten we hopen, ook in de geschiedenis. Het procesdenken dat teruggaat op A.N.Whitehead en C.H.Hartshorne is zo'n denkkader dat me aangepast lijkt aan de eisen van het ogenblik. Het overdreven antropocentrisme van de

⁴⁸ Van der Veken 1990, 60.

existentiefilosofie en van de daardoor geïnspireerde theologie heeft zijn tijd gehad. De mens moet zijn wortels in de natuur op een nieuwe wijze leren denken. Het heelal heeft hém voortgebracht en niet omgekeerd. Een nieuwe copernicaanse revolutie is nodig."⁴⁹

De copernicaanse omwenteling was het werk van de astronomie. Hoewel de beschouwingen over het ontstaan en vergaan van het heelal in de hedendaagse omwenteling veelvuldig opduiken ligt de nadruk toch vooral op de chaostheorie waarin de natuur een verrassend nieuw gezicht heeft getoond: het bifaciale gezicht van omgevingsbetrokkenheid en zelforganisatie. Vanuit dit nieuwe organistische natuurbeeld worden veel opvattingen van organistische denkers zoals Teilhard en Whitehead opnieuw actueel. Met name de verbinding tussen religie en natuurwetenschap, die bij hen zo'n grote aandacht kreeg, krijgt hierdoor een nieuwe impuls.

"Ilya Prigogine en Isabelle Stengers hebben hun boek over de metamorfose van de wetenschappen niet toevallig 'La Nouvelle Alliance' genoemd. ... De oorspronkelijke titel betekent: ja, er is een letterlijk verbond tussen de mens en de natuur! Deze zienswijze betekent een duidelijke breuk met de posities van Newton, Laplace en Monod, kortom: een breuk met hun mechanistische opvatting van het universum

Voor degene die een verbond tussen het universum, het bewustzijn en de mens aannemen, -Teilhard de Chardin, de dialectische materialisten, de auteurs van 'La Nouvelle Alliance' en natuurlijk ook Whitehead en alle procesdenkers-, is het gemakkelijker te begrijpen hoe leven en bewustzijn uit eenvoudiger vormen van organisatie kunnen voortkomen.

Een natuurwetenschappelijk perspectief dat uitgaat van de continuïteit tussen de zogenaamde anorganische natuur en het leven, tussen de georganiseerde materie en het bewustzijn, en tussen andere vormen van leven en de mens, is zeer geloofwaardig geworden. En wanneer de mens het beste evenbeeld Gods is dat de gelovige in deze wereld kan vinden dan volgt hieruit dat men God niet meer als een totale vreemde tegenover het kosmische gebeuren moet stellen. Indien de kosmische Logos begrepen wordt als de Tegenkracht die instaat voor de gerichtheid op meer ingewikkelde structuren, tegen de algemene ontwikkeling in de richting van de entropie in, indien God niet minder is dan de kosmische Logos, dan kan ook de gelovige aan de 'inwezigheid Gods' een nieuwe betekenis geven."⁵⁰

Prigogine heeft vastgesteld dat de natuurprocessen van ontbinding en verstrooiing kunnen omslaan in zelfordening. Dit is een belangrijk natuurfilosofisch gegeven. Reeds Bergson liep vast op de onoplosbare tegenstelling tussen enerzijds de energetische opbouw van de levende wezens (met een bevrijdend bewustzijn) en anderzijds het streven naar een zo laag mogelijk energieniveau. Teilhard bouwde zijn uitgangspunten vanuit dit probleem op. Whitehead voerde zelfs een 'tegenkracht' in om de omslag van thermodynamische neergang naar organische opbouw weer te geven.

"Wij opteren dus voor een gerichtheid die aan het werk is in het universum zelf, een gerichtheid op hogere structuren en op de hoogst mogelijke vormen van orde die, gegeven de omstandigheden, mogelijk zijn. In die zin kunnen wij spreken van een 'counter agency' (uitdrukking van Whitehead), die in zekere zin een 'tegenkracht' vormt tegen de 'entropie'. Vandaar dat men tegenwoordig ook veel spreekt over 'negentropie'."⁵¹

⁴⁹ Ibid. 104.

⁵⁰ Ibid. 113-114.

⁵¹ Ibid. 94.

Het is niet toevallig dat na Bergson, Teilhard, Whitehead en vervolgens de procesdenkers en de chaoswetenschappers zich steeds weer buigen over een fascinerend scheppingsmoment. Voor Bergson was dat de tegenstelling tussen materie en leven, voor Teilhard de overgang van materie naar bewustzijn, voor de chaoswetenschappers de overgang van entropische afkoeling naar energetische aaneengroeiing. Uiteindelijk stelt zich op dit punt de vraag naar het aangrijpingspunt van het voortgaande scheppingsproces in de natuur.

Chaostheorie en theorie van complexiteit zijn ongeveer synoniem. Ten tijde van Teilhard bestond de chaosfysica nog niet maar hij hanteert wel veelvuldig de term complexiteit.

Kunnen we in Teilhard's drempeloverschrijdingen onder invloed van wat hij noemt 'toenemende complexiteit' de stapsgewijze faseverandering van de chaosfysica herkennen? Is de omslag naar zelfschepping tevens de grondslag van het ontstaan van bewustzijn en zelfbewustzijn?

"Vanuit het standpunt van het resultaat van de evolutie die in feite plaats gehad heeft, d.i. post factum, kan niet geloofd worden dat alles in feite samengespeeld heeft om de zeer onwaarschijnlijke soort 'mens' tot stand te brengen. Een feitelijke oriëntatie naar hogere organismen met een meer complex zenuwstelsel is onmiskenbaar."⁵²

Als de fractalcurves van de chaosprocessen het identiteitswaarmerk van het bewustzijn in de materie zijn, kunnen we deze aantrekkers, zoals gesuggereerd in het vorige hoofdstuk, koppelen aan het zenuwstelsel maar zover is het (de chaosneurologie) nog niet.

"De mens staat geheel in het verlengde van een evolutieproces dat tot in het verste verleden teruggaat. ... Hieruit volgt niet alleen dat wij de mens en de wereld als een eenheid moeten opvatten, maar bovendien dat er tussen beide een zekere continuïteit en homogeniteit aanwezig dient te zijn, en dat de diepere eigenschappen van de kosmos juist in de mens tot hun hoogste ontwikkeling komen. Het is aldus Whitehead een valse dichotomie te gewagen van de natuur én van de mens. De mensheid is die factor in de natuur die de plasticiteit van de natuur in haar meest intensieve vorm tot uitdrukking brengt (AI 99)."⁵³

Het zelfbewustzijnmodel van Whitehead

We kunnen moeilijk de nieuwe natuurwetenschap ernstig nemen en tegelijk het cartesiaans dualisme volledig overleiden. Het oude mechanistisch denken over de natuur zal moeten plaats maken voor een nieuwe benadering. De oude metafoer van de machine of het uurwerk is in het licht van de nieuwe wetenschap niet meer juist.

Wildiers stelt zich de vraag welke metafoer of model thans als opvolger van de machinetafoer in aanmerking komt. We zullen zijn analyse, die veel overeenkomt met die van Van der Veken, hier volgen.

Eerst legt hij de problematiek van de hedendaagse dualistische wetenschap aan ons voor en vervolgens formuleert hij in het spoor van Whitehead een alternatief voor de machinetafoer. Is zo'n metafoer eigenlijk wel nodig?

"Metaforen worden gebruikt om ingewikkelde dingen te verduidelijken met behulp van wat ons meer vertrouwd is. Wat de wiskunde betekent voor de wetenschap is de metafoer voor de cultuur.

⁵² Van der Veken 1990, 94.

⁵³ Wildiers 1988, 240-241.

Zij doet een beroep op beelden en voorstellingen die een idee symboliseren en een levenshouding suggereren. Metaforen zijn de taal van de cultuur."⁵⁴

Wetenschap en cultuur hebben behoefte aan een eenvoudig werkmodel dat de complexiteit van de werkelijkheid, doelgericht of functioneel en vaak met behulp van symbolen, weergeeft.

De vroegere metafoor van Descartes en Newton voldoet niet meer. ".. terwijl een gedachtenstroming aan haar eenzijdigheid ten onder ging, kwam een tegenstroming op die bewust aansluiting zocht bij de kosmologie, bij het denken over 'de Wereld in haar geheel', met inbegrip van de mens."⁵⁵

Wildiers signaleert een hernieuwde interesse in de kosmologie. Men probeert de fragmenten uit de verschillende specialistische disciplines samen te voegen tot een samenhangend wereldbeeld. Voor de gangbare reductionistische wetenschap betekent dit een grote ommekeer. Een ommekeer die ook bij veel individuele wetenschappers optreedt. Wildiers wijst onder meer op zo'n omslag in het denken van Toulmin, die zich keert tegen twee kenmerken van de wetenschapsbeoefening. ".... wetenschappelijke denken werd tot in het begin van onze eeuw door een dubbele verzaking gekenmerkt. Enerzijds deed de onderzoeker afstand van iedere beschouwing omtrent het geheel van de kosmos om zich geheel en uitsluitend op het detail toe te leggen. Vervolgens deed hij afstand van iedere persoonlijke betrokkenheid bij het waarnemen van de verschijnselen."⁵⁶

We moeten ons goed realiseren dat er een samenhang bestaat tussen de twee vormen van verzaking waar Toulmin hier over spreekt.

Door zich te gaan specialiseren op een detail verbreekt de mens zijn band met de natuur als geheel en neemt het risico, zoals inmiddels is gebleken, zijn totaalvisie op die natuur te ondermijnen. Niet zonder reden sprak men in de oude kosmologie over de analogie van microkosmos en macrokosmos. Evenzeer hadden de biologen goede redenen om in de ontogenese van de mens een analogie te zien met de fylogeneze van de mensheid. De mens lijkt zich te constitueren in de natuur als geheel en niet in een vérgaande reductie van een klein detail. Het opgeven van de holistische natuurbenadering moest derhalve eens leiden tot een vervreemding van de natuur. De mens kan zich het beste identificeren met de gehele natuur zoals hij die dagelijks zintuiglijk waarneemt en waaruit hij zich weet voortgekomen.

Waarschijnlijk is dat ook de reden waarom we thans bij de stromingen met een holistische natuurbeschouwing tegelijk een streven aantreffen naar identificatie en participatie met de natuur. Het omgekeerde geldt ook: natuuridentificatie leidt gemakkelijk tot een holistische natuurbenadering. Het model van de waarneming en het natuurbeeld hangen nauw met elkaar samen en dit heeft ook zijn consequenties voor de relatie tussen ethiek en techniek.

"Vandaag zijn wij een bestanddeel van het probleem geworden en dit impliceert dat vragen van ethische en metafysische aard niet langer ontweken kunnen worden. Mens en natuur vormen een geheel."⁵⁷

De mens als medespeler in plaats van toeschouwer in de natuur is onverenigbaar met de gangbare zienswijze van Descartes' rationalisme en Kant's idealisme. In navolging van Kant gaat de moderne wetenschap er vanuit dat het wetenschappelijk kennen een constructie van de menselijke geest is. De wetten van het kennen, de epistemologie, worden geacht op zichzelf objectief te zijn en daaraan ontleent de wetenschap zijn objectiviteit (intersubjectiviteit).

Het werkelijke, ontologische zijn en de door de mens gekende vorm zouden sterk verschillen.

⁵⁴ Ibid. 225.

⁵⁵ Ibid. 212.

⁵⁶ Ibid. 218.

⁵⁷ Ibid. 219.

De 'realisten' van de nieuwe wetenschap zijn het hiermee echter niet eens.

"Tegenover deze radicale beklemtoning van het subjectieve element in de wetenschap blijven de 'realisten' (zoals Planck, Einstein en Whitehead) de voorrang van het objectieve element verdedigen. Al is het maar dat de beschrijving van de werkelijkheid die in de wetenschap wordt aangeboden ten dele een schepping is van de mens, toch is het evenzeer een feit dat de wereld als zodanig zich niet tot iedere willekeurige beschrijving leent. Er is een werkelijkheid die aan de menselijke waarneming voorafgaat. Het convergerende karakter der wetenschappelijke theorieën kan alleen maar verklaard worden indien men de invloed van de objectieve realiteit op onze waarneming en op ons denken erkent. Daarom komt het ons redelijk voor te zeggen dat er in de wetenschap een wezenlijke ontmoeting plaats vindt tussen de mens en de natuur, een ontmoeting waarin beide een positieve rol spelen en een wezenlijke bijdrage leveren, hoe het wederzijdse aandeel dan ook verder moge worden afgewogen."⁵⁸

- Whitehead

Voor een beter begrip van de benadering der realisten gaan we dieper in op het procesdenken. Whitehead biedt ons namelijk een framework van begrippen die de basis kan vormen voor een kosmologie die strookt met de nieuwe natuurinzichten. Hij stelt dat de bron van alle kennis gelegen is in de ervaringsgebeurtenis van ongeacht welke aard.

We zullen zien dat deze benadering goed aansluit bij de theorie van Maturana over de rol van de neurofysiologie in het kenproces. In de eerste plaats vanwege de relatie van het lichaam en de (interpretatie)taak van de geest: "Our datum is the actual world, including ourselves; and this actual world spreads itself for observation in the guise of the topic of our immediate experience. The elucidation of immediate experience is the sole justification for any thought; and the starting point for thought is the analytic observation of components of this experience."⁵⁹

De filosofie behoort zich volgens Whitehead bezig te houden met de verwerking van de ervaringsdata tot een coherent geheel. Een andere bron dan deze data bestaat niet.

"Thus the task of philosophy is the understanding of the interfusion of models of existence. There is also one final consideration, namely that philosophy is limited in its sources to the world as disclosed in human experience."⁶⁰

Geen enkele waarneming of ervaring staat los van de intentie en zoekrichting van de onderzoeker. Wat is die drijfkracht?

"Alle wetenschap gaat van de veronderstelling uit dat er in de wereld een immanente orde aanwezig is Ook het wijsgerig denken wordt door dit geloof in een rationele wereldorde gevoed en heel haar streven is erop gericht deze orde te ontdekken en voor onze geest zichtbaar te maken."⁶¹

Wildiers spreekt hier in zeer algemene zin over de menselijke drang naar kennis zoals die zich in de loop van de wetenschapshistorie manifesteert. Veel natuurwetenschappers staan echter in dienst van technologie en industrie en daar gelden andere motieven dan het zoeken naar een immanente orde. In het vorige hoofdstuk hebben we niettemin al vastgesteld dat steeds meer natuurwetenschappers een verband leggen met de vragen naar de toekomst en bestemming van de mens in de natuur.

⁵⁸ Ibid. 229.

⁵⁹ Whitehead, PR 4.

⁶⁰ Whitehead, MT 71.

⁶¹ Wildiers, 1988, 235.

Het lijkt erop dat het oude streven van de alchemisten weer voedsel krijgt vanuit de nieuwe wetenschap. De alchemisten zijn namelijk altijd op zoek geweest naar de immanente orde in de kosmos. Deze orde verbonden zij met het streven naar wijsheid en stond bijgevolg dicht bij de godsdienst.

In deze eeuw werd dit alchemistisch streven naar eenheid van religie en wetenschap bijkans geheel opgeheven. Alleen de natuurmystici zoals Teilhard en Schweitzer durfden het aan, op straffe van uitstoting, naar de immanente orde te blijven zoeken. Het is juist daarom dat hun werk een goede bron van ideeën en inspiratie kan zijn in het zoeken naar een nieuwe metafoor voor de natuur. Er bestaat grote behoefte aan dit soort inspiratiebronnen omdat we zo spoedig mogelijk moeten zien te komen tot een alternatief voor de 'machine-metafoor' (het 'dingmodel').

Wildiers, Ogden, Van der Veken en andere procesdenkers doen voor zo'n alternatief een beroep op Whitehead's 'revised subjectivist principle'. We proberen de betekenis van dit 'Ik-model' of 'zelfbewustzijnmodel' hieronder duidelijk te maken.

Dit model is, zoals ook al het meeste andere werk van Whitehead, theoretisch en vooral abstract. We gebruiken het daarom alleen als begrippenkader en erkennen onmiddellijk de noodzaak van verdere uitwerking en operationalisering van dit theoretisch alternatief.

Eerst echter het theoretisch model van Whitehead: "Laten wij, zo stelde hij voor, niet de ons omringende objecten, maar veeleer ons eigen bewustzijn tot model nemen De ervaring van het bewustzijn is voor de mens de primaire ervaring en de wereld buiten ons komt slechts op de tweede plaats ... Ons zelfbewustzijn is betrokken in een ononderbroken proces van groei en ontwikkeling. Deze groei en ontwikkeling zijn het gevolg van de beslissingen die wij nemen."⁶²

Whitehead wijst de wereld buiten ons als kennisbasis niet af maar plaatst er een vóór die meer primair is. De binnenwereldervaring plaatst de buitenwereld dus op de tweede plaats.

Deze zeer fundamentele en revolutionaire herziening van het paradigma volgt uit de basisbegrippen die Whitehead afleidde uit de nieuwe natuurkunde. Voor de belangrijkste aspecten van die basisbegrippen kiezen we de formulering van Van der Veken:

"Een actuele entiteit is geen ding (of substantie) maar een gebeurtenis: 'occasion of experience' of ervaringsgebeuren In zo'n gebeurtenis wordt een vorm opgelegd aan de veelheid. Het resultaat is een daad van intens leven, die later op haar beurt geïntegreerd kan worden in een nieuwe ervaring. De basis-metafoor is een subjectenervaring.

'Zijn' is voor Whitehead het resultaat-zijn van het vorige in een oorspronkelijk subjectief proces van samengroeiing (conrescence) op zijn beurt, eenmaal voltooid, d.i. als subject, bijdragen 'tot elke nieuwe wording.'⁶³

"Samengroeiing is de naam voor een proces waarin het universum bestaande uit vele gegevens opnieuw tot eenheid komt in een ervaring die elk element van het 'vele' opneemt en zijn plaats aanwijst in het tot stand komen van de nieuwe eenheid' (PR, 321)"⁶⁴

Vanuit deze basisbegrippen kunnen we de kern van het procesdenken inzichtelijk maken.

We zullen met behulp van Whitehead's eigen omschrijvingen uit zijn laatste boek "Modes of thought" duidelijk proberen te maken dat zijn 'zelfbewustzijnmodel' aansluit bij de nieuwe inzichten van de chaoswetenschap. Het zelfbewustzijnmodel blijkt ook op te gaan als we de rol van het lichaam in Whitehead's perceptie van de waarneming vergelijken met Maturana's theorie over de fysiologie van

⁶² Wildiers 1988, 239.

⁶³ Van der Veken, 1989, 127.

⁶⁴ Ibid. 130.

het kennen. Aangezien we via deze theorie ook een verbinding hebben gelegd met de kosmologie van de alchemie, het hindoeïsme en het Taoïsme vergelijken we het zelfbewustzijnmodel ook met de modellen van deze grote leerstelsels.

We doen dit omdat, zoals gezegd, het model van Whitehead anders zo theoretisch en abstract blijft. Met behulp van de praktische ervaringen uit de alchemie, de yoga en het Taoïsme concretiseren we in Deel III het theoretisch model van Whitehead .

We wijzen hier in de eerste plaats op een aantal kenmerken die overeenkomen met de analogiebenadering in de relatie van microkosmos - macrokosmos en met de correspondentia tussen innerlijk en uiterlijk van het opus.

Een van de procesdenkers die een bijdrage leverde aan de formulering van het zelfbewustzijnmodel is Ogden. Hij gaat uit van het 'revised subjectivist principle', Whitehead's herziening van Kant's eenzijdig subjectivisme.

"Het uitgangspunt voor een oorspronkelijke, nieuwe theoretische opvatting is wat Whitehead het 'revised subjectivist principle' noemt. Het beginsel vraagt dat wij als ervaringsbasis van al onze meest fundamentele begrippen het oorspronkelijke fenomeen van ons eigen bestaan als ervarend subject en als een zelf zouden nemen. ...

Het zijn van het 'zelf' is relationeel en sociaal: het 'is' helemaal niet tenzij als een veranderend gebeuren dat de onderscheiden toestanden van heden, verleden en toekomst insluit."⁶⁵

Het principe van de zelfervaring als primaat van alle leven is in wezen haast 'een definitie' van het concept leven. Whitehead: "The notion of life implies a certain absoluteness of self-enjoyment. This must mean a certain immediate individuality, which is a complex process of appropriating into a unity of existence the many data presented as relevant by the physical processes of nature. Life implies the absolute, individual self-enjoyment arising out of this process of appropriation."⁶⁶

Met deze omschrijving van het leven als ervaring van de zelfgenieting, stelt Whitehead de vraag naar de bemiddelende rol van het lichaam en tevens herziet hij daarmee de gangbare omschrijving van de zintuiglijke waarneming.

"Bestaan als een zelf, zoals ieder van ons, is altijd in relatie staan, in de eerste plaats tot de intieme wereld die geconstitueerd wordt, door ons eigen lichaam. Wat ik denk en voel heeft op de meest onmiddellijke wijze invloed op mijn eigen hersencellen en op mijn centraal zenuwstelsel en van daaruit op het organisme waarin ik als zelf geïncarneerd ben.... Door middel van mijn lichaam word ik ook geraakt en raak ik op mijn beurt het groter geheel van dingen buiten mijzelf..... Ik ben mijzelf op de meest onmiddellijke wijze enkel als een altijd wisselende opeenvolging van ervaringsgebeurtenissen, ...

Terwijl ik kies uit de erfenis van wat reeds actueel is en uit de overvloed van mogelijkheden die op verwezenlijking wachten, geef ik mijzelf vrij gestalte in scheppende wisselwerking met een universum van anderen die ook niet dood zijn, maar levend."⁶⁷

Het lichaam, en in het bijzonder de zintuigen en het zenuwstelsel, vervullen een essentiële brugfunctie tussen geest/bewustzijn en de omgevingsnatuur. De zelfervaring rijst als het ware op uit de fusie van enerzijds de zenuwstelselreactie op de omgeving en anderzijds de interpreterende beslissingen van de menselijke geest.

⁶⁵ Ogden, 104.

⁶⁶ Whitehead, MT 150.

⁶⁷ Ogden, 105.

In deze fusie verenigen zich het innerlijk leven en de natuur tot een eenheid.

"In any doctrine as to the information derived from sense perception this dual reference, external reference and bodily reference should be kept in mind."⁶⁸

In deze fusie van interne en externe invloeden ontstaat een nieuwe eenheid die noch solipsistisch noch representationistisch is. Net als in de theorie van Maturana is er sprake van een middenweg tussen deze twee.

"All sense perception is merely one outcome of the dependence of our experience upon bodily functionings. Thus if we wish to understand the relation of our personal experience to the activities of nature, the proper procedure is to examine the dependence of our personal experiences upon our personal bodies."⁶⁹

Whitehead beschikte niet over de huidige neurofysiologische inzichten maar kwam niettemin tot de constatering dat de waarneming alleen inzichtelijk wordt als we ons verdiepen in de rol van het lichaam. Sedert Maturana e.a. kunnen we hieraan toevoegen dat het zenuwstelsel zich sterk op de omgevingsinvloeden afstemt zodat we het ook anders kunnen formuleren; namelijk dat het zenuwstelsel een microkosmische 'afbeelding' is van de macrokosmische omgevingsnatuur. Net als Maturana leidt Whitehead uit de bemiddelingsrol van het lichaam een nieuwe eenheid af van mens en natuur.

"The body is mine, and the antecedent experience is mine. Still more, there is only one ego, to claim the body and to claim the stream of experience. I submit that we have there the fundamental basic persuasion on which we found the whole practice of our existence. While we exist, body and soul are inescapable elements in our being, each with the full reality of our own immediate self.... Thus there is a unity of the body with the environment, as well as unity of body and soul into one person."⁷⁰

Via het lichaam, dat de omgevingsnatuur in de structuur van haar zenuwstelsel heeft geïncorporeerd, komen we tot een nieuwe relatie ziel - lichaam - natuur.

"These functionings of the soul are diverse, variable, and discontinuous. The claim to the unity of the soul is analogous to the claim to the unity of the body and is analogous to the claim to the unity of body and soul and is analogous to the claim to the community of the body with an external nature."⁷¹

Whitehead spreekt zich in zijn werk nergens uit over de klassieke alchemie of het Taoïsme maar in deze omschrijving is het duidelijk dat bij hem de oude analogie tussen microkosmos en macrokosmos weer opduikt: 'The world is in the soul'.

Met behulp van Maturana's fysiologie kunnen we ons een betere voorstelling vormen van zowel de ideeën van de alchemist als van Whitehead. "Let us ask what is the function of the external world for the stream of experience which constitutes the soul. This world, thus experienced, is the basic fact within those experiences. All the emotions, and purposes, and enjoyments, proper to the individual existence of the soul are nothing other than the soul's reaction to this experienced world which lies at the base of the soul's existence. Thus in a sense, the experienced world is one complex factor in the composition of many factors constituting the essence of the soul. We can phrase this shortly by

⁶⁸ Whitehead, MT 153.

⁶⁹ Ibid. 159.

⁷⁰ Ibid.161.

⁷¹ Ibid.162.

saying that in one sense the world is in the soul. ... The soul is nothing else than the succession of my occasion of experience extending from birth to the present moment."⁷²

Omdat Whitehead de zélfbeschouwing als de hoeksteen van de héle werkelijkheid beschouwt moeten we de richting van beïnvloeding ook omgekeerd bekijken. De mens maakt deel uit van de omgeving van andere organismen en deze organismen reageren op de mens, er is dus sprake van een zekere wederkerigheid in de nieuwe relatie mens - natuur. In dit aspect komt het kenmerkende van de chaostheorie goed tot uitdrukking. De zelschepping is niet enkel inwendig maar ook omgevingsbetrokken. Aangezien deze omgevingsbetrokken zelfrealisatie aan beide zijden van de relatie natuur - mens plaatsvindt is er sprake van wederkerigheid. Sluit deze wederkerigheid eenzijdig determinisme en overheersing van de een door de ander uit?

"Again the world for me is nothing else than how the functioning of my body present it for my experience... And yet on the other hand, the body is merely one society of functionings within the universal society of the world. We have to construe the world in terms of the bodily society, and the bodily society in terms of the general functionings of the world.

Thus, as disclosed in the fundamental essence of our experience, the togetherness of things involves some doctrine of mutual immanence."⁷³

Whitehead benadrukt andermaal dat hij via de 'bodily society' tot het organistische wereldbeeld komt en dat daarin de doctrine van de wederkerigheid besloten ligt.

"We are in the world and the world is in us. Our immediate occasion is in the society of occasions forming the soul, and our soul is in our present occasion. The body is ours, and we are an activity within our body. This fact of observation, vague but imperative, is the foundation of the connexity of the world, and the transmission of its types of orders."⁷⁴

Vanuit het organistische wereldbeeld en de wederkerigheid komt Whitehead nog eens terug op Descartes' uitgangspunt van het dualisme. Het 'Ik denk dus ik ben' blijkt in het procesdenken niet langer geldig.

"Descartes 'Cogito ergo sum' is wrongly translated, I think therefore I am. It is never bare thought or - bare existence that we are aware of. I find myself as essentially a unit of emotions, enjoyments, hopes, fears, regrets, valuations of alternatives, decisions- all of them subjective reactions to the environment as active in my nature. My unity -which is Descartes' I am- is my process of shaping this welter of material into a consistent pattern of feelings."⁷⁵

"Thus each occasion, although engaged in its own immediate self-realization, is concerned with the universe."⁷⁶

Whitehead's alternatief voor het 'zijn' sluit een denken uit dat vooraf gaat aan dat zijn. Daarmee geeft hij nogmaals aan hoe zijn organistische benadering een fundamentele correctie is op het wereldbeeld van Descartes.

Ogden, Wildiers en Van der Veken hebben ons duidelijk gemaakt dat we met behulp van het procesdenken kunnen geraken tot een zelfbewustzijnmodel dat zowel consistent is met het procesdenken als met de chaostheorie.

⁷² Ibid.163.

⁷³ Ibid.164.

⁷⁴ Ibid.165.

⁷⁵ Ibid. 166.

⁷⁶ Ibid. 167.

De opvattingen van Whitehead zijn een halve eeuw ouder dan de eerste publicaties over de chaostheorie. Deze theorie is nog jong en stelt de wetenschap voor verrassend fundamentele vragen. Met behulp van Whitehead's filosofie van het organisme kunnen we, ondanks het uitblijven van de antwoorden op deze vragen, reeds beginnen met het ontwerpen van een alternatief voor het mechanistisch wereldbeeld. De universele kenmerken van de chaosverschijnselen bieden daarvoor reeds gelegenheid.

"Het zelfbewustzijn vertoont dus twee fundamentele kenmerken: zelschepping en betrokkenheid. De vraag die hier vanzelf oprijst is deze: kan dit model, ontleend aan het zelfbewustzijn, in aanmerking komen wanneer het erom gaat de wereld in haar totaliteit en in haar fundamentele eigenschappen te beschrijven?"⁷⁷

De vraag van Wildiers aan de procesfilosofie krijgt, gaandeweg de ontwikkeling van de nieuwe natuurwetenschap, meer perspectief. Van der Veken wees op de fundamentele overeenkomst tussen het universele chaoskenmerk van de omgevingsbetrokken zelforganisatie en de werkelijkheidsbenadering in Whitehead's 'revised subjectivist principle'. Het zelfbewustzijnmodel lijkt mij te winnen aan aannemelijkheid als we gebruik maken van de theorie van Maturana en datzelfde geldt waarschijnlijk ook voor de hersentheorie van Sperry. Tegelijk blijf ik me er van bewust dat grote culturen die aan het cartesiaans dualisme vooraf gingen, dan wel door hun geografische ligging niet aan deze invloed hebben blootgestaan, behulpzaam kunnen zijn bij het ontwerpen van een alternatief wereldbeeld.

De belangrijkste bijdrage van onze cultuur is ongetwijfeld die van de natuurwetenschap en van de filosofie, voor zover die zich, zoals bij Whitehead, op die natuurwetenschap baseert.

"In de huidige fysica echter zijn de relaties primair geworden en wordt de werkelijkheid juist door deze relaties geconstitueerd. Uit dit alles volgt dat het Ik-model, beter dan het vroegere objectmodel, geschikt lijkt om als vertrekpunt dienst te doen bij de opbouw van een metafysica ... zelschepping en betrokkenheid komen ons voor als de meest algemene kenmerken van de wereld waarin wij leven

In de mens openbaart zich aldus op exemplarische wijze wat zich overal in de kosmos op een meer verborgen wijze voordoet. Daarom mag de studie van de mens niet gescheiden worden van de studie van de kosmos en kan de kosmos in haar diepere structuur het best belicht worden vanuit de mens."⁷⁸

Met deze conclusie wijst Wildiers erop dat de revolutie in het wereldbeeld niet beperkt kan blijven tot de natuurwetenschap maar dat ook de menswetenschappen een fundamentele verandering ondergaan. We komen daar op terug bij de behandeling van de psychologie.

De psychologie van het leren en de persoonlijkheidsontwikkeling sluiten direct aan bij de laatste constatering.

We moeten ons goed realiseren dat veel uitgangspunten door Whitehead op z'n kop zijn gezet en dat de psychologie nog niet vanuit die nieuwe vertrekpunten is doordacht.

In de eerste plaats gaan we er vanuit dat het cartesiaanse 'cogito ergo sum' niet meer als uitgangspunt kan dienen. Bij Whitehead staat de ervaring voorop en uit de ervaringen vormt zich het bewustzijn. Descartes, en later ook Kant, stellen in feite dat het denkend bewustzijn een kaderstellende voorwaarde is voor het opdoen van ervaringen.

⁷⁷Wildiers 1988, 242.

⁷⁸Ibid.

Procesdenkers die het 'zelfbewustzijn' als model/metafoor voor de werkelijkheid voorstaan geven daarmee een hanteerbare 'vertaling' voor Whitehead's 'self-enjoyment of life'. Maar met de jungiaanse individuatiepsychologie in het vooruitzicht is het misschien beter over 'zelfbewustwórding' te spreken om het statisch karakter van het zelfbewustzijn te ondervangen.

Alvorens op die psychologie in te gaan wil ik deze paragraaf besluiten met een korte verhandeling over Koestlers holistische paradigma. Koestler's metafoor van de 'holon' sluit namelijk in menig opzicht goed aan bij Whitehead's zelfbewustzijn.

Het holonmodel

Volgens Wildiers hebben twee metaforen in wetenschappelijke kringen bijzondere aandacht getrokken: de spel-metafoor van Manfred Eigen en de kunstwerk-metafoor van Prigogine. Hoewel het in de aard van de metafoor niet direct is terug te vinden hebben de twee ontwerpers met elkaar gemeen dat ze beide de Nobelprijs voor de scheikunde ontvingen. We zullen hier niet uitvoerig bij deze metaforen stilstaan maar maken er melding van omdat ze een interessante verbinding vormen tussen de twee modellen waar we wél uitvoerig bij stilstaan; te weten dat van Whitehead en dat van Koestler. Met deze tussenstap proberen we duidelijk te maken dat het model van Koestler, dat reeds aanhang onder de methodologen verwierf, in de kern overeenkomst vertoont met het model van Whitehead en dit laatste bijgevolg aannemelijker maakt.

Zoals gezegd blijkt de overeenkomst tussen de modellen van Whitehead en Koestler onder meer in hun gelijkenis met de metaforen van Eigen en Prigogine. Aangezien de benadering van Prigogine reeds ter sprake kwam beperken we ons tot de spelmetafoor van Eigen.

Eigen gebruikt het 'spel' als metafoor omdat het zo goed illustreert hoe twee hoofdkenmerken van de natuur onderling verweven zijn.

Die twee kenmerken zijn: het toeval en de wetten.

Daarmee is al duidelijk dat het hier, net als in de chaostheorie niet meer gaat om een óf-óf keuze tussen onbepaaldheid en determinisme maar om een complementaire combinatie van de twee in één model. De ondertitel van Eigens boek 'Het spel' zegt het al: 'Natuurwetten bepalen het toeval'. "We beschouwen het spel als het natuurverschijnsel dat in zijn dichotomie van toeval en noodzaak de basis vormt van alles wat er gebeurt.

Alles wat in onze wereld gebeurt lijkt op een groot spel waarbij van tevoren alleen de regels vastliggen. Alleen de regels zijn voor de objectieve kennis toegankelijk. Het spel zelf is noch met de spelregels noch met de reeks van toevalligheden die het verloop ervan bepalen identiek. Het is het een noch het ander, omdat beide tegelijkertijd is."⁷⁹

Net als Prigogine is Eigen van mening dat het spel als 'natuurverschijnsel' zich niet tot de natuurwetenschap beperkt maar slaat op: 'alles wat in onze wereld gebeurt'.

"Het ontstaan van de genetische code, de ontwikkeling van de talen waarin we onze gedachten formuleren, het spelen met ideeën in de fantasie van de kunstenaars, berusten stuk voor stuk op dezelfde fundamentele principes van de evolutie, ook al zijn de spelresultaten in ieder afzonderlijk geval afhankelijk ... van het toeval."⁸⁰

⁷⁹ Eigen, 10.

⁸⁰ Ibid, 11.

Eigen besteedt in zijn studie veel aandacht aan de evolutiebiologie omdat de herziening van het begrip 'toeval' in de natuurwetenschap een verheldering van Darwins evolutietheorie oplevert. Met name de verklaring van de herkomst der mutaties als de bron van vernieuwing is altijd vaag geweest. Volgens Eigen kan de combinatie van toeval en natuurwet aan deze vaagheid tegemoet komen. "Het blijft een kwestie van toeval wélke mutaties optreden en in wélke volgorde, maar dát mutaties zullen optreden is een door wetten bepaalde noodzaak, evenals het feit dat onder die mutaties selectie zal plaatsvinden.

De hypothese die Darwin aan de hand van scherpzinnige waarneming opstelde en in een eenvoudige formule tot uitdrukking bracht is uiteindelijk bevestigd door haar terug te voeren op de natuurwetten die de statische natuurkunde heeft gelegd."⁸¹

Hoewel Eigen nergens naar Whitehead verwijst is het opvallend dat zijn analyse van de nieuwe natuurkunde leidt tot een evolutieconcept dat veel overeenkomst vertoont met dat van de procesdenkers. Ook bij Whitehead stelden we immers vast dat de keuzebeslissingen van de 'spelers' in het 'spel' van het leven uiteindelijk bepalend zijn voor het feitelijke verloop van de evolutie. In principe was het mogelijk dat ook heel andere werelden tot bestaan zouden zijn gekomen dan de wereld welke wij thans kennen. Er bestaat niet één bepaalde blauwdruk van een gefixeerd einddoel waaraan elk evolutieverloop zou moeten voldoen.

Wel bestaan er een aantal wetten en basisconcepten die als bouwvoorschriften voor de evolutie dienst doen. Volgens de nieuwe natuurwetenschap is het echter essentieel dat er ook ruimte is voor de keuzevrijheid van de deelnemers aan het evolutiespel. Binnen bepaalde grenzen bepalen de spelers de uitkomst van dit spel.

"Als voorwaarde voor een evolutie tot en met de vorming van sociale stelsels is zelforganisatie noodzakelijk, maar het is allesbehalve toereikend om er de onontkoombaarheid van een specifieke historische ontwikkeling uit af te leiden. Het dogma van de dialectiek der materie blijkt dus het teruginterpreteren van eigenschappen die pas op hogere organisatieniveaus hun intrede doen, als resultaat van superpositie en integratie onder zeer bijzondere omstandigheden".⁸²

Dit idee van het optreden van nieuwe eigenschappen als gevolg van een hogere graad van aggregatie/complexiteit zijn we ook bij Teilhard tegengekomen en we zullen het hierna ook aantreffen bij Koestler als uitdrukkelijk kenmerk van het organistische denken. Dit kenmerk is een direct gevolg van de opvatting in de nieuwe natuurkunde dat het verschijnsel van de onbepaaldheid op het atomair niveau niet tot uitdrukking hoeft te komen op het macroniveau der natuurverschijnselen. Op het macroniveau worden we alleen geconfronteerd met het statistisch gemiddelde van de veelheid aan verschijnselen op het microniveau waar toeval en onbepaaldheid regeren.

Deze 'dialectiek van de materie' doordringt de hele natuur, het leven en het zijn als zodanig. Daarom geldt volgens Eigen voor de metafoor van het spel dat het noch identiek is met het spelreglement noch met het spelverloop (de beslissingen der spelers), en dat is zo omdat het spelreglement en spelersbeslissingen tegelijkertijd is. Evenzo stelt Eigen daarom met betrekking tot de evolutie:

"De natuurkunde is al niet voor deze dichotomie gespaard gebleven, en uit de biologie is ze zeker niet meer weg te denken. Het leven is schepping noch openbaring; het is geen van beide, omdat het beide tegelijkertijd is."⁸³

⁸¹ Ibid, 65, 67.

⁸² Ibid, 168.

⁸³ Ibid, 169.

Eigen maakt geen melding van het werk van Koestler maar komt met de consequenties van zijn spelmetafoor zeer dicht bij de holonmetafoor van Koestler.

Wat voor Eigen een uitkomst is voor een maatschappelijke toepassing van zijn, uit de nieuwe natuurkunde afgeleide metafoor, is voor Koestler min of meer een vertrekpunt geweest. Eigen noemt als voorbeeld van een sociaal politieke toepassing van de spelmetafoor het beginsel der democratie.

"Democratisering is niet gebaseerd op de overtuiging dat haar beslissingen de best mogelijke zijn, maar op de discipline die het gevolg is van het inzicht dat het sùbjectieve beoordelingsvermogen van de mens óbjectieve grenzen heeft. Bij het streven naar macht is het precies omgekeerd

De wetten horen de vrijheid en de speelruimte van de enkeling te waarborgen, maar mogen aan geen enkele vorm van georganiseerde machtsuitbreiding ruimte bieden."⁸⁴

Koestler volgt vanwege zijn persoonlijke levensgeschiedenis een omgekeerde gedachtegang. Hij gaat uit van de sociaal-politieke overheersing en zoekt naar de diepere bronnen hiervan. Deze denkt hij te hebben gevonden in het paradigma van de mechanistisch reductionistische wetenschap, en omwille van de maatschappelijke verandering richt hij zijn onderzoek op een alternatief voor dat paradigma.

- Koestler

Koestler is afkomstig uit Hongarije en kwam in West Europa terecht omdat hij vluchtte voor Hitler en Stalin. Dit betekende overigens niet dat hij de westerse doctrine kritiekloos tot de zijne zou maken. Eerder het tegendeel. Hij vermoedde achter het gebruik van de atoomwapens tegen Japan een verderfelijk streven en hij bleef zich tot het einde van zijn leven bezighouden met een speurtocht naar de diepere oorzaken van zowel het sociaal-politieke machtsstreven als van de overheersingstechnologie.

Het totalitaire streven van de politieke dictators was voor hem verwerpelijk maar in het gebruik van de atoomwapens herkende hij de diepere wortels van een soortgelijk kwaad.

Zijn speurtocht naar de diepere oorzaak van dit kwaad leidt hem naar het paradigma van de moderne natuurwetenschap. Hij is van mening dat de grote problemen van de mensheid voortkomen uit de wijze waarop wij gewoon zijn de wetenschap te beoefenen. Met name wijst hij naar het reductionistisch karakter van ons wetenschapsparadigma.

Het reductionisme is een eenzijdige verklaringsrichting die loopt vanuit de microprocessen naar het macroniveau. De omgekeerde verklaringsrichting wordt veelal als holistisch bestempeld. De ecologie en milieuwetenschap maken soms schoorvoetend gebruik van een holistische benadering. Het reductionisme domineert echter vrijwel de gehele natuurwetenschap en heeft zelfs grote invloed op de methodologie van de menswetenschappen.

" 'Reductionisme' is de filosofische overtuiging dat elke menselijke activiteit 'gereduceerd' kan worden tot, d.w.z. verklaard kan worden door, de gedragsresponsen van lagere dieren en dat deze responsen op hun beurt weer herleid kunnen worden tot de fysische wetten die de levenloze materie beheersen."⁸⁵

Op deze manier protesteert Koestler tegen een wetenschap waarin de psychologie menselijk gedrag meent te kunnen bestuderen met behulp van dierenexperimenten. Pavlov, een autoriteit op zijn gebied, kreeg, als enige psycholoog ooit, zelfs een Nobelprijs voor de fysiologie. In zijn experimenten

⁸⁴ Ibid, 239.

⁸⁵ Koestler 22.

met honden had hij in feite de geconditioneerde reflex van de mens op het oog. Vergelijkbaar is het werk van Lorenz met betrekking tot agressie; hij werkte met ganzen. Een invloedrijke psycholoog als Skinner experimenteerde met ratten en duiven en trok daaruit conclusies aangaande menselijk gedrag.

Koestler is daarentegen van mening dat het specifieke menselijke dat onze aandacht verdient juist gebaseerd is op het verschil met dieren en niet op de overeenkomsten. Door de eenzijdige nadruk op de overeenkomst met de dierenwereld komt de wetenschap uiteindelijk met een scheefgegroeid mensbeeld te zitten. Die eenzijdigheid leidt tot een mensbeeld dat grondig vervreemd is van de werkelijke mens.

Koestler ontkent daarmee niet de overeenkomst tussen mens en dier maar hamert op het feit dat we óók inzicht in de verschillen moeten zien te krijgen. Hij keert zich tegen het mensbeeld dat 'niets anders dan' het dier is.

"De reductionistische drogreden schuilt niet in het vergelijken van de mens met een 'mechanisme, in beweging gehouden door een verbrandingssysteem', maar in de bewering dat hij 'niets anders dan' een aaneenschakeling van geconditioneerde reflexen is, die we ook bij ratten vinden. Door de hardnekkige weigering om in het spel van 'blinde krachten' een plaats toe te kennen aan waarden, betekenissen en doeleinden heeft het reductionisme zijn schaduw geworpen tot ver voorbij de grenzen van de wetenschap, en ons hele culturele, ja zelfs ons politieke klimaat beïnvloed."⁸⁶

Met het spel van de 'blinde krachten' bedoelt Koestler de causaliteitsrelaties in de mechanistische weergave van de werkelijkheid. De machine wordt geacht te worden aangedreven door de atomaire krachten zodat elke harde wetenschappelijke theorie zijn verklaring pas eindigt op het microniveau van de elementaire deeltjes. De consequentie van deze verklaringsstructuur is dat het ingrijpen in de natuurlijke processen bij voorkeur plaats vindt op het niveau der atomen.

De elementaire deeltjes vormen de fundamentele basis van het systeem en bijgevolg kan men van buitenaf het mechanisme beïnvloeden door op dit fundamentele niveau in te grijpen.

In deze mechanistische gedachtegang is geen ruimte voor onbepaaldheid óf zelfregulatie; laat staan voor vrije beslissingen of zelfbewustzijn.

Koestler is van huis uit bioloog en in zijn kritiek op het reductionistisch mechanistisch denken maakt hij veelvuldig gebruik van voorbeelden uit de biologie. Hij laat aan de hand van de evolutietheorie zien dat verschillende onderdelen van deze theorie alleen houdbaar zijn indien we ook een tendens accepteren die tegengesteld is aan het reductionisme.

Mutaties verklaren de veranderingen in het evolutieproces, maar, zo vraagt Koestler zich af, hoe komt de evolutie aan zijn vernieuwingen en vooruitgang. Het centrale dogma in de biologie stelt dat alle verandering en van erfelijke eigenschappen vanuit de moleculaire DNA-basis te verklaren moeten zijn en niet omgekeerd. Dit dogma is dus zuiver reductionistisch.

Grassé en McClintock hebben echter in hun genetisch onderzoek aangetoond dat de aard van de genetische verandering een reactie kan zijn op de omstandigheden waarin het organisme verkeert. Grassé kon met virussen een genetische reactie bij bacteriën uitlokken. Hij concludeerde: "Deze resultaten tonen aan dat er een moleculair mechanisme bestaat dat onder bepaalde omstandigheden het organisme informatie van buitenaf verschaft en deze invoegt in de genetische code van het organisme."⁸⁷

⁸⁶ Ibid. 27.

⁸⁷ Koestler, 170. Vgl. M.Gell-Mann. 1994. p.65-67 i.v.m. antibioticaresistentie.

Volgens Koestler kan er dus geen sprake zijn van evolutie die uitsluitend is gebaseerd op volstrekte willekeur der mutaties. Er is óók sprake van een of andere (doel)gerichte reactie op de omgevingskenmerken. Deze reactie is weliswaar onvoorspelbaar maartoch, binnen een ruim kader, doelgericht. Koestler stelt het zich althans zó voor dat zo'n reactie rekening houdt met een onbekende inwendige doelstelling.

Vanuit de chaostheorie zouden we in deze situatie aan een 'doelstelling' kunnen denken die inhoudt dat alle reacties van het organisme op de omgeving moeten gehoorzamen aan de oplossings- (toestands)verzameling van de fractalcurves. Koestler beschikte nog niet over dit soort informatie en hij houdt het daarom op een zelfregulerend gedrag van de genen met een beperkte vrije speelruimte binnen een gegeven kader. Dit kader, dat grenzen stelt aan de inwendige vrijheid van het organisme, wordt ontleend aan de hiërarchische opbouw van de natuur. Atomen gehoorzamen de moleculaire ruimte, moleculen moeten rekening houden met de cellen, de cellen met de organen, de organen met het organisme en zo verder naar hogere niveaus van integratie.

Koestler noemt dit kenmerk van rekening houden met een hiërarchische structuur de 'integratieve tendens' van een organisme of natuurverschijnsel. Het gaat daarbij dus om een 'van boven naar beneden' invloed in de natuurlijke hiërarchie. Dit is een omkering van de 'van onder naar boven' invloed, d.i. van de atomaire structuren naar de hogere niveaus van het systeem. Deze laatste invloed is, wat we hebben bestempeld als 'reductionistisch'.

"Het idee dat levende organismen in tegenstelling tot machines áctief zijn en niet alleen réactief, dat zij,, in plaats van zich passief aan hun omgeving aan te passen, scheppend zijn in zoverre zij onophoudelijk nieuwe structuren en gedragspatronen produceren -zulke ideeën waren voor darwinisten, behavioristen en trouwens alle reductionisten, volstrekt onverteerbaar."⁸⁸

Tegenover zijn integratieve tendens stelt Koestler de reductionistische richting waaraan hij de naam 'assertieve tendens' heeft toegekend. Hij streeft naar een model waarin beide tendensen tegelijk herkenbaar zijn. Net als Eigen, die niet koos tussen toeval en wet maar de complementariteit van deze twee basiskenmerken zocht, benadrukt ook Koestler de complementariteit van de integratieve en de assertieve tendens.

Koestler beschikte ten tijde van zijn onderzoek nog niet over de nieuwe chaostheorie, maar was wel reeds geïnformeerd over het werk van Prigogine. Hij zag in dat dit werk een grote bijdrage kon gaan leveren aan de nieuwe interpretatie van de evolutietheorie.

Koestler wijst op de negentropie in de organische natuur en ziet hierin, net als Teilhard, 'de innerlijke drang van de levende materie om zichzelf te vervolmaken' of: 'als de drang om haar evolutionaire potentieel optimaal te verwezenlijken'.

"Volgens de hier gepresenteerde theorie wortelt deze innerlijke drang in de integratieve tendens en dit begrip ... hangt rechtstreeks samen met het concept van de hiërarchische ordening en manifesteert zich op elk niveau van de hiërarchie, van de symbiose van organellen in de cel tot aan ecologische systemen en menselijke samenlevingen toe. Ook zijn tegenpool, de zelf-assertieve tendens, is op elk niveau werkzaam. Deze tendens geeft ons een sleutel voor de raadselachtige behoudzucht van de evolutie ... is op het heden en op zelfbehoud gericht, terwijl de integratieve tendens, bij wijze van spreken, zowel aan het heden als aan de toekomst werkt."⁸⁹

Koestler heeft als model of metafoor gekozen voor het zogenaamde 'holon'. Dit woord is een samentrekking van holos (geheel) en proton (deel) en betekent derhalve 'deelgeheel'. Hij doelt

⁸⁸ Ibid. 189.

⁸⁹ Ibid. 191-192.

hiermee op de complementariteit van het 'deel-gedrag' van de integratieve tendens en het 'geheel-(individu)gedrag' van de assertieve tendens. De twee tendensen van het holon zijn volgens Koestler kenmerkend voor een organistische beschouwing van de werkelijkheid. De hele natuur kan gedacht worden als bestaande uit holons. Ze zijn vergelijkbaar met 'organismen' of met de actuele 'entiteiten' in het procesdenken. De holons zijn bij Koestler laagsgewijs geordend in een piramidale structuur, holarchie genoemd. Het 'holarchisch' karakter van de natuur wijst op de combinatie van holisme en hiërarchie. De natuur moet als een groot organisme worden opgevat maar tegelijk is er sprake van een gelaagde hiërarchische structuur.

"Om te beginnen wil ik erop wijzen dat elk lid van deze hiërarchie, op welk niveau het zich ook bevindt, een sub-gehéél of holon is met zijn eigen rechten van bestaan -een stabiele en geïntegreerde structuur, voorzien van zelfregulatie-mechanismen en in het bezit van een aanzienlijke mate van autonomie en zelfbeschikking.....

Als delen zijn ze ondergeschikt aan de hogere centra in de hiërarchie, maar tegelijkertijd functioneren ze als quasi-autonome gehelen. Zij vertonen een Janusgezicht."⁹⁰

De hiërarchie legt 'vaste regels' op die de structuur of functie van het holon beheersen. Deze regels noemt Koestler de 'Code' of Canon. Binnen deze regels behoudt het holon de vrijheid zelfregulerend op te treden en de zelfassertieve tendens tot uitdrukking te brengen. Deze vrijheidsruimte heet bij Koestler 'de strategie'.

Er lijkt me weinig verschil te bestaan tussen wat Eigen 'Spelreglement' noemt en de Code van Koestler. Eigens 'spelverloop' is nauwelijks te onderscheiden van Koestler's strategie. In termen van de chaostheorie spreken we respectievelijk over omgevingsgevoeligheid en zelforganisatie. De fractalkromme typeert iets van een 'strategie' in een wiskundige vorm.

Koestler maakt de vergelijking met Eigen zelfs erg voor de hand liggend door te stellen:

".., de code bepaalt de spelregels en de strategie is beslissend voor het spelverloop".⁹¹

Eigen maakt nergens melding van Koestler's holontendensen. Zoals in het begin gezegd is Koestler's uitgangspunt van sociaal-politieke aard. Dit uitgangspunt keert later terug als hij zich gaat afvragen hoe de twee tendensen zich het beste tot elkaar kunnen verhouden.

Eenzijdige assertiviteit doet hem denken aan grenzeloos liberalisme waarin het individu geen regels door de maatschappij krijgt opgelegd. Eenzijdige integrativiteit ziet hij in het orthodoxe communisme waarin de overvloedige reglementering van het systeem de individuele zelfbeschikking dood drukt. Koestler verwerpt beide uitersten en zoekt naar een gulden middenweg. Volgens hem is het evenwicht tussen zijn twee complementaire tendensen de essentie waar alles om draait, zowel in de natuur als in de maatschappij.

In de natuur is het de middenweg tussen deel-zijn en geheel-zijn, tussen centripetaal en centrifugaal, tussen afhankelijkheid en zelfstandigheid.

Dat laatste geldt ook reeds voor de mens maar voor hem geldt ook nog het evenwicht tussen coöperatie en competitie, tussen altruïsme en egoïsme.⁹²

Koestler spreekt in dit verband over twee fundamentele driften in de werkelijkheid; de samengroeiingskracht van de eros versus het entropiestreven van de doodsdrijf.

⁹⁰ Ibid. 29.

⁹¹ Ibid. 43.

⁹² Ibid. 57.

Door de tendensen op deze manier voor te stellen doet Koestler ons denken aan het Taoïsme waarin de universele yin-yang bipolariteit eveneens kenmerkend is voor zowel de natuur als de maatschappij. Het streven naar evenwicht is in het Taoïsme de basis voor elke oplossing want problemen komen op de een of andere manier voort uit een verstoring van het evenwicht tussen yin en yang. Hoewel Koestler deze vergelijking met het Taoïsme niet maakt, hij is niet uit op een vergelijking van religieuze stelsels, heb ik de indruk dat zijn streven in wezen deze kant opgaat.

Wanneer we wat dieper op sommige aspecten van zijn systeem ingaan moeten we vaststellen dat er sprake is van een impliciete metafysica. In het werk van Koestler is vaak een zekere huiver voor de religie te bespeuren. Hij keert zich niet alleen tegen de historische uitwassen van religieus fanatisme maar is ook bang voor de terugkeer ervan in een of ander politiek idealisme. Nergens is volgens hem zoveel bloed vergoten als in de naam van de vlag of God en daarom vreest hij een religie of ideologie waarin 'het egoïsme van de groep zich voedt met het altruïsme van haar leden'.

Koestler hanteert het holon als bouwsteen van de werkelijkheid. Zowel gedachten als levende organismen zijn holons. Voor gedachten e.d. gebruikt hij ook wel het begrip mentale holons. Net als bij Whitehead, die de term 'occasion of experience' gebruikt, wijst Koestler op het karakter van de keuzebeslissing; voortbouwend op het bestaande en een beroep doende op zoiets als de ideeënwereld van Plato of de archetypen van Jung.⁹³ Eerder zagen we dat Whitehead op dit punt de primordiale orde van eeuwigheidsobjecten invoert en de metafysica in zijn systeem verankert.

Koestler stelt vast dat de organische stof 'slechts een bepaald aantal grondvormen' kan aannemen: "De regels zijn ingebouwd in de grondstructuur van de levende materie, de variaties berusten op de flexibele strategieën die de ruimte benutten welke door de regels worden opengelaten."⁹⁴

Daarmee stelt hij nog eens dat er geen sprake is van een gedetermineerde evolutie. De keuzevrijheid van de deelnemers aan het proces is op dezelfde structurele manier verankerd als bij Eigen en Whitehead.

Waar Whitehead voor de herkomst van de eeuwigheidsobjecten een beroep doet op de metafysica probeert Koestler dit anders op te lossen. Hij beweert dat men langs de weg van de deelnemersdoelstelling God in het systeem binnenvoert en dat is wat hem betreft niet noodzakelijk. "Het is niet langer onbetamelijk om van doel of doelgerichtheid in de óntogenese, ... te spreken; maar wie deze begrippen met de fylogenese, ... in verband brengt wordt nog altijd van ketterij beschuldigd. Ontogenese is doelgericht, fylogenese is blind

We kunnen echter de aloude kwestie van de Doelsteller achter het doel als afgedaan beschouwen. De Doelsteller was vanaf het begin van het leven elk organisme zelf, dat zich tot het uiterste inspande om van zijn (beperkte) mogelijkheden het beste te maken. En de totaalsom van deze ontogenesen weerspiegelt het actieve streven van de levende materie om het evolutionaire potentieel van de planeet te verwezenlijken."⁹⁵

Wat betreft de relatie microkosmos - macrokosmos heeft Koestler dezelfde opvatting als Whitehead en Teilhard. Het evolutieproces is de uitkomst van het totaal der individuele bijdragen.

Wat betreft de Doelsteller zet hij zich af tegen een visie waarmee het procesdenken al heeft afgerekend. Koestler laat zich niet verder uit over de herkomst van wat hij de Code of Canon noemt

⁹³ Koestler, 179.

⁹⁴ Ibid. 180.

⁹⁵ Ibid, 181, 182.

of zo men wil over de holarchische structuur van de werkelijkheid. De verwondering over het feit dat al het bestaande zodanig in elkaar grijpt dat het als één enkel groot organisme leeft en ontwikkelt voert hem wel naar de opvatting dat er een voorafgaand reservoir van potentiële vormen en ideeën moet bestaan. Voor zover ik heb kunnen nagaan voert deze primordiale ideeënwereld bij hem niet naar een plaatsing van de metafysica in het systeem.

Koestlers bemerkingen over de interne doelstelling, als zijnde een afgeleide van de functionele evolutiebijdrage aan het grotere hiërarchisch geheel, zijn misschien van toepassing op de vraag naar de betekenis van de fractale aantrekkers.

Eerder stelden we reeds vast dat de fractal een verzameling is van evenwichtstoestanden waarin het systeem, al naar gelang de heersende omgevingscondities, kan verkeren. De vorm en esthetische uitstraling van deze kromme deed vermoeden dat het een wiskundig kenmerk was van een dieper natuurlijk fenomeen met misschien een universele betekenis.

Het lijkt me het overwegen waard de fractal te vergelijken met wat Koestler benadert als de inwendige evolutiedoelstelling. Het individu zou de doelstelling hebben bij te dragen aan de evolutie van het grotere geheel, de natuurlijke hiërarchie, en wel conform zijn plaats op het hiërarchisch niveau. Deze instelling van dienen en bijdragen is uitgesproken integratief en altruïstisch. Ze staat lijnrecht tegenover het egocentrisch assertieve.

Vooruitlopend op de psychologie van het individuatie-opus zou ik me het integratieve kunnen voorstellen als een zélf-geïdentificeerd streven. Het ego van het assertieve is verdrongen ten gunste van het archetypische Zélf, het collectief onbewuste, dat in dienst van het universele en het geheel wil staan.

Samenvatting en vooruitblik

Na voorgaande beschouwingen over de methodologie van Needleman, Whitehead en Koestler komen we terug op de uitgangsvraag of de nieuwe metaforen en modellen in de methodologie een organistisch alternatief bieden voor het mechanistisch paradigma.

Koestler levert met zijn holonmetafoor een theoretisch geconstrueerd organistisch model dat met zijn twee complementaire tendensen aansluit bij de nieuwe chaoswetenschap. Voorts is zijn complementariteitdenken een verzoening tussen de oude en nieuwe wetenschap. Hij sluit het oude niet uit maar plaatst er een nieuwe verklaringsrichting naast; de chaostheorie kan zijn complementariteitvisie bijtreden. De chaostheorie onderscheidt in de natuur immers zowel de deterministische dichtbijevenwichtprocessen als de ondeterministische ver-uit-evenwichtverschijnselen. Koestler onderstreept het universele karakter van de holons maar hoe dit moet worden uitgewerkt op het terrein van de waarneming en de zelfervaring maakt hij niet duidelijk.

Whitehead heeft wat dat betreft meer te bieden. Hoewel zijn model van het zelfbewustzijn kenmerken bezit die vergelijkbaar zijn met de holontendensen van Koestler geeft Whitehead's model ook een nieuwe definitie van de waarneming. De combinatie van een organistisch natuurbeeld met een identificerende natuurwaarneming is belangrijk voor de ontwikkeling van een nieuwe relatie mens - natuur en sluit aan bij de verklaring van de bestaande ecosociale overheersingsproblematiek. Die verklaring zochten Toulmin en de methodologen onder meer in de 'dubbele verzaking'; die hield in dat enerzijds afstand doen van de natuurbenadering als 'gehéél' en anderzijds het opgeven van de persoonlijke betrokkenheid in de waarneming samengaan.

Voor wat betreft de complementaire chaoskenmerken van zelfregulatie en omgevingsbetrokkenheid herkennen we veel van Whitehead in Koestler's benadering, die in de 'holistische' wetenschap reeds aanhang verwierf. Ten aanzien van de persoonlijke betrokkenheid in de waarneming kunnen we niet bij Koestler maar des te beter bij Needleman terecht. De integratie van de persoonlijke betrokkenheid is bijzonder waardevol omdat Needleman ons weliswaar goede argumenten aanreikt om zulks te doen maar er niet in slaagt die vraagstelling bevredigend te beantwoorden.

Tot op zekere hoogte zou je kunnen zeggen dat Whitehead de specifieke aandachtspunten van de paradigma's van Needleman en Koestler reeds in zijn systeem wist te integreren. De hedendaagse opvattingen in de neurofysiologie versterken het model van de procesdenkers.

Tegelijk blijft de inbreng van Needleman in ons betoog interessant als overbrugging tussen de 'oude' en de nieuwe wetenschap. Het paradigma van de klassieke wetenschap overleefde rudimentair in het premodernistische paradigma van de alchemie.

De persoonlijke betrokkenheid in het alchemistisch paradigma is in de loop der eeuwen uitgewerkt en beproefd maar desondanks blijft het een goed terrein van onderzoek.

Hoewel er nog veel onbeantwoorde vragen overblijven, heeft de chaostheorie het eenheidsparadigma van mens en natuur meer aannemelijk gemaakt, met name resteert de vraag hoe we de participatie of interactie in de nieuwe natuurrelatie concreet kunnen maken.

In Deel III zullen we ons onderzoek in die richting voortzetten. Vragen als die van Needleman over: uitwendige natuurkennis via zelfkennis; het gelovig lezen van het boek der natuur; innerlijke wetten corresponderend met die van de uiterlijke kosmos en de eenheid van wet en weg of leer en leven,

komen dan opnieuw aan de orde. Daarbij gaan we uit van de uitgangspunten en het begrippenkader dat Deel II en met name Whitehead hebben geleverd.

Alvorens echter aan het volgende deel te denken moeten we ons grondig bezig houden met de áárd van de persoonlijke betrokkenheid. Met Needleman geloven we dat daarin de transformatie van grondhouding centraal staat. Het begrippenkader van Whitehead lijkt een invulling van de natuurrelatie als zijnde een transformatie niet in de weg te staan. Eerder het tegendeel; elke vorm van zijn is bij Whitehead 'relatedness' én 'transformative process'.

Met behulp van Jung's individuatiepsychologie gaan we proberen ons een indruk te vormen van zo'n interactieve zelftransformatie. Vervolgens keren we aan het slot van dit hoofdstuk terug naar het procesdenken en wel omwille van een incarnatorische theologie. De theologie wordt door de individuatiepsychologie van Jung reeds aan de orde gesteld middels een vergelijking van het individuatieproces met de mystieke zelftransformatie.

5.4 Psychologie

5.4.1 Inleiding

In dit subhoofdstuk richten we ons op de individuatiepsychologie van Jung.

Deze psychologie sluit aan bij onze zienswijze op de overheersingproblematiek zoals deze in de eerste hoofdstukken naar voren kwam. Dit betekent dat transformatie van grondhouding centraal staat. Het belang van deze transformatie bleek zowel in de nieuwe natuurwetenschap als in de kosmologie en methodologie die uit de nieuwe natuurinzichten voortvloeit.

Het beeld van de nieuwe natuur is dat het één geheel vormt met de mens. Tegelijk is er sprake van een dynamiek; mens en natuur zijn betrokken in een interactief ontwikkelingsproces.

In voorgaande paragrafen hebben we gezien dat het nieuwe natuurbeeld consequenties heeft voor de natuurfilosofie en het wetenschapsparadigma. Natuur en mens moeten volgens de nieuwe modellen en metaforen als één geheel benaderd worden.

Thans stellen we ons de vraag wat dit betekent voor het mensbeeld in de psychologie en de theologie. Kan de menswetenschap het nieuwe natuurbeeld incorporeren? Dat zou betekenen dat beschouwingen over bewustzijn, geest en ziel niet langer gescheiden kunnen blijven van de beschouwingen over lichaam en natuur.

De vraag stelt zich nu hoe lichaam en natuur met de geest verbonden worden gedacht.

Verschillende onderdelen van deze vraag zijn reeds in voorgaande hoofdstukken aan de orde gesteld, onder meer:

Wat heeft de menswetenschap te bieden aangaande de transformatie van grondhouding in interactie met de natuur?

Hoe kan de geesteswetenschap aansluiten bij de nieuwe inzichten over de rol van de zintuigen en het zenuwstelsel in de waarneming?

Wat betekent de eenheidsbenadering van persoonlijkheidsontwikkeling en natuurlijke evolutie voor het arbeidsethos? En wat betekent de eenheid van roeping en beroep en van ethiek en techniek uiteindelijk voor de relatie tussen religie en wetenschap?

Meer in concreto gaan onze vragen ook uit naar de wijze waarop de betrokkene zijn transformatie ervaart. Hoe is ze herkenbaar en wat kan er gedaan worden om ze tot een succes te maken?

- Brown

Eerder hebben we via de theorie van Brown reeds met de psychologie kennis gemaakt. Daarbij ging het in eerste instantie om de acceptatie van de dood als voorwaarde voor het bezweren van het overheersinggedrag. Zo'n acceptatie vereist echter een transformatie van onze persoonlijkheid.

Brown: "De transformatie van leven tot dood-in-het-leven, de prestatie van de hogere beschaving, bereidt de mensheid erop voor de dood te aanvaarden."⁹⁶

Brown ziet een taak weggelegd voor de psychologie om de transformatie tot een operationeel proces te maken. Tegelijk echter verlangt hij daarvoor een uitbreiding van de psychologie met een lichamelijke component. "Psychologische therapie houdt een oplossing voor het probleem van de verdringing in; waar behoefte aan is, is ... dat het menselijk lichaam een verandering ondergaat zodat het voor de eerste keer een organisme kan worden -de wederopstanding van het lichaam."⁹⁷

⁹⁶ Brown, 362.

⁹⁷ Ibid. 385-386.

Brown spreekt hier vanuit de Freudiaanse psychologie over therapie. Vooraleer we hieronder de overstap maken naar de psychologie van Jung sluiten we aan bij wat Brown reeds zei over de 'overdracht'. Het is namelijk de overdracht die in de benadering van Jung centraal komt te staan. Brown wijst erop dat reeds bij Freud de transformatie in verband zou moeten staan met de overdracht. De transformatie houdt immers in dat delen van het onbewuste tot het bewustzijn moeten doordringen om dit bewustzijn om te vormen.

Aangaande Freud: "Hij sluit de mogelijkheid uit dat onbewuste ideeën van binnenuit direct in het bewustzijn komen en biedt de oplossing, dat alles, van binnenuit ontstaand, dat bewust poogt te worden moet proberen te transformeren tot iets dat van buitenaf waarneembaar is."⁹⁸

Dit is ook de reden waarom Freud stelt dat: 'alle kennis haar oorsprong vindt in de waarneming van buitenaf'.

Brown merkt op dat deze stelling voor het overdrachtsverschijnsel inhoudt: "...dat de verdrongen impulsen eerst werkelijke objecten moeten binden in de buitenwereld en zich aan die werkelijke objecten moeten hechten vóórdat hun aard duidelijk kan worden aan het subject."⁹⁹

Het is denkbaar dat de therapeut in zoiets als een (gespreks)therapie 'verbale beelden' aanbiedt om de patiënt de correspondentie tussen zijn onbewuste en de tot omgevingswaarneming verheven beelden te doen realiseren. Op die manier wordt de therapie als een hulpinstrument bij de transformatie denkbaar.

Deze psychologische uitleg van enige correspondentie tussen innerlijk leven en

omgevingswaarneming kwamen we ook, in wat andere bewoordingen, in de mystiek tegen.

Schweitzer benadert de correspondentie, zonder gebruik van 'de' psychologie, aldus: "Alle ware kennis gaat in ervaring over. Het wezen der verschijningen ken ik niet, maar ik begrijp het in analogie met den wil tot leven, die in mij is. Zoo wordt mijn kennis van de wereld tot een ervaring van de wereld. Die tot ervaring wordende kennis laat mij tegenover de wereld niet enkel een kennend subject blijven, maar dringt mij tot een innerlijke verhouding ertoe. Zij vervult mij met eerbied voor den geheimzinnigen wil tot leven, die in alles is. Terwijl ze mij tot denken en verwondering brengt, voert ze mij tot steeds hooger en tot de hoogten van den eerbied voor het leven."¹⁰⁰

Schweitzer maakt in deze passage duidelijk hoe hij de correspondentie innerlijk - uiterlijk toepast op de natuurhouding. De innerlijke transformatie van de mens vereist in deze zienswijze een interactie met de omgevingsnatuur. Door de rol van de natuur in dit psychologisch ontwikkelingsproces nader te bezien komen we later tot de conclusie dat de natuuroverheersende relatie een belemmering vormt voor de geestelijke ontwikkeling van de mens. Het is dus niet alleen zo dat de zelfvervreemding tot natuuroverheersing leidt, ook is het zo dat de natuurbevrijding een voorwaarde is voor de zelfbevrijding.

Met deze bevinding van de natuurmystici kunnen we Jung bevragen naar de betekenis van de individuatietheorie voor het terugdringen van de overheersing.

Jung gaat nergens uit van de natuurproblematiek en men kan ook zelden iets daarover van hem optekenen. Toch zou hij het door mij geponeerde verband tussen de natuuroverheersing en de individuatie waarschijnlijk niet hebben afgewezen. Hij stelt namelijk: "De westerse mens heeft de

⁹⁸ Brown, 185.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Schweitzer, 1931, 275.

superioriteit over de natuur buiten en binnen niet nodig. Hij heeft beide al, in een bijna duivelse perfectie. Wat hij echter niet heeft, is de bewuste erkenning van zijn onderworpenheid aan de natuur rondom hem en binnen hem. Wat hij zou moeten leren is dat hij níet kan doen wat hij wil Hij heeft een terugkeer nodig, niet op de manier van Rousseau's 'terug naar de natuur', maar terug naar zijn natuur. Het is de taak, de natuurlijke mens weer te ontdekken¹⁰¹

Jung legt dus wel degelijk een verband tussen de onderdrukking van de menselijke natuur en de omgevingsnatuur.

Om duidelijk te maken dat een non-dualistisch alternatief perspectief biedt wijst hij op het hindoeïsme.

"De Indiër kent niet alleen zijn natuur, maar hij weet ook tot op welke hoogte hij dat zelf is. De Europeaan heeft daarentegen een wétenschap van de natuur en weet van zijn eigen natuur, van de natuur in hem verbazend weinig. Het is voor de Indiër weldadig een methode te kennen die hem de almacht binnen en buiten helpt te beheersen. Voor de Europeaan is het een vergif om zijn reeds verminkte natuur ook nog eens volledig te onderdrukken en er een voor hem geschikte robot van te maken."¹⁰²

Jung schrijft dit in een verhandeling over 'Yoga en het Westen' in 1936. Hij is dan reeds jaren lang bezig met een studie over mystieke stromingen in India en China. Met behulp van die oosterse inzichten komt hij tot de bevinding dat er zoiets zou kunnen bestaan als een universele ontwikkelingspsychologie waarin de oosterse en de westerse mystiek elkaar treffen. Hij gaat, naar het voorbeeld van de oosterse mysticus, echter niet zover de dualistische uitgangspunten van de westerse psychologie in twijfel te trekken. Dat had hij kunnen doen omdat de oosterse wetenschap in beginsel geen menswetenschap los van het lichaam en de natuur erkent. Jung blijft daarentegen aan het dualistisch onderscheid tussen geest en lichaam vasthouden en waarschijnlijk heeft hij daarmee zijn onmiskenbare betrokkenheid bij de natuurproblematiek in wetenschappelijk theoretisch opzicht sterk versmald.

Overigens valt het buiten het bereik van dit essay na te gaan op welke wijze Jung zo'n belangrijk verband tussen de oosterse en westerse mystiek heeft kunnen leggen zonder daarbij door het dualisme te worden gehinderd. Het gaat ons nu in de eerste plaats om een beschrijving en analyse van de mystieke ervaring vanuit een aanvaarde westerse psychologie.

Een diepgaande kritiek op Jung vanuit de godsdienstpsychologie is te vinden in het werk van Fortmann: "Als ziende de onzienlijke'. Opvallend is dat ook daarin de kritiek zich met name richt op de projectietheorie. Met deze theorie verschaft Jung zich een kader om met behoud van het geestmaterie dualisme het opus en de correspondentia voor de westerse wetenschap toch bestudeerbaar te maken. We zullen verderop vaststellen dat het respect dat Jungs psychologie van de mystiek oogst vanuit de godsdienstwetenschappen (Eliade, Campbell, e.a.) en van de kenners der alchemie (Needham, Burckhart, e.a.) vergezeld gaat van een kritiek op de projectietheorie. Vooraf kunnen we echter stellen dat deze kritiek weinig afbreuk heeft kunnen doen aan de wetenschappelijke acceptatie van Jung's inzichten aangaande de psychologische uitleg der mystieke ervaring. Was dat wél het geval geweest, dan zouden we een deel van onze conclusies uit het eerste deel in twijfel trekken.

¹⁰¹ Jung, 1982, 16;15.

¹⁰² Jung, 1982, 14-15.

We stellen in de volgende beschouwing centraal: de samenhang tussen de transformatiepsychologie en de incarnatietheologie.

In dit hoofdstuk zullen we duidelijk maken dat de verandering van grondhouding in de gangbare benadering te eenzijdig geestelijk wordt benaderd. Met behulp van de nieuwe natuurwetenschap laten we zien dat de verandering van grondhouding niet enkel een psychisch maar ook een somatisch proces is. Het belang van de lichamelijke krijgt dan de plaats die we hiervoor bepleit hebben gezien door o.a. Dinnerstein, Schweitzer, Boehme en Maturana. Vanuit een streng dualistische zienswijze is met hun pleidooi in de gangbare wetenschap weinig aan te vangen maar in de nieuwe wetenschap ligt dat gemakkelijker.

Ook in dit hoofdstuk moeten we vooraf wijzen op de beperkingen en hiaten in ons pleidooi. Dit komt vooral door de huidige stand van de wetenschap. Het is mij niet goed mogelijk een sluitend betoog op te zetten over de transformatie van grondhouding zonder dat er tussen bepaalde stappen openingen vallen.

Alvorens in te gaan op de ontwikkelingen in de geesteswetenschap besteden we in deze inleiding nog enige aandacht aan de consequenties van de nieuwe natuurwetenschap voor de geesteswetenschap. We hebben de twee hoofdterreinen van de wetenschap onderscheiden met behulp van het gangbare onderscheid tussen het nomothetische karakter van de natuurwetenschap en het idiografisch karakter van de geesteswetenschap. De kenmerken van de nieuwe natuurwetenschap ondergraven dit principiële verschil. Dit is een gevolg van het gebeurteniskarakter als elementaire bouwsteen van alle werkelijkheid. De gebeurtenis is eenmalig en onomkeerbaar in de tijd. De kenmerken van de gebeurtenis houden in feite in dat ook de natuurwetenschap zich richt op de uitleg van de verschijnselen als eenmalige gebeurtenissen en daarmee krijgen zij tot op zekere hoogte ook een idiografisch karakter. Dat geldt stellig voor de non lineaire ver-uit-evenwichtprocessen met hun zelscheppend karakter. Voor de lineaire deterministische relaties kunnen we het nomothetische aspect, net zo goed als het causale, nog wel handhaven.

In een organistische natuurbenadering met de aanwezigheid van processen die we een eigen vrijheidsruimte voor zelschepping en zelftransformatie toekennen is een idiografische beschouwing meer op zijn plaats dan een nomothetische.

Nu we ons op het terrein begeven dat traditioneel toebehoort aan het immateriële gebied van de ziel en het bewustzijn, moeten we ons realiseren dat we in het voorafgaande verschillende 'natuureigenschappen' hebben vastgesteld die in de gangbare wetenschap zijn voorbehouden aan het terrein van de geest.

We noemden het gebeurteniskarakter van de natuur. De gebeurtenis is de bouwsteen van de hele werkelijkheid omdat het elektromagnetisme, dat de corpusculaire grondslag heeft vervangen, hierop gebaseerd is. Deze elektromagnetische grondslag van de werkelijkheid zijn we in het Hindoeïsme reeds op een andere manier tegengekomen. We hebben immers gewezen op de 'kundalini yoga', waarin men reeds van een elektromagnetische werkelijkheid uitgaat omdat zowel de terrestrische als de somatische processen c.q. gewaarwordingen op één enkele noemer zijn gebracht. De elektromagnetische velden zijn de dragers van alle verschijnselen: kosmische invloeden, aardstraling, lichaamsfysiologie en zelfs religieuze ervaringen; ze behoren daar uiteindelijk allemaal tot het elektromagnetisme. Vanuit onze gangbare natuurkunde en psychologie is zoiets volstrekt onbegrijpelijk en onaanvaardbaar.

Na hetgeen we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, is die scheiding van natuurkunde en psychologie echter wel wat anders komen liggen.

De natuur bestaat niet langer uit een ruimte die gevuld is met 'bits of matter' maar uit grote en kleine 'organismen' met een specifiek eigen subjectkarakter, die men ook 'geest', 'ziel' of 'bewustzijn' kan noemen.

We hebben aan de hand van het onzekerheidsprincipe van Heisenberg gezien dat het causaal determinisme z'n grenzen heeft. Prigogine heeft er aan toegevoegd dat we de onbepaaldheid niet uit de natuur kunnen wegdenken door te doen alsof het een symptoom van de waarneming is; het is wel degelijk ook een natuureigenschap.

De chaostheorie doet het deterministisch mechanistisch denken nog verder afbrokkelen: Niet alleen op het kwantumniveau maar op alle niveaus van de natuur is sprake van onbepaaldheid.

Zélfschepping is eigen aan álle niet-lineaire natuurprocessen. Deze processen bezitten een ruimte die geen externe deterministische beïnvloeding toelaat. Dit is een natuureigenschap die niet door een of andere technologische vernieuwing is uit te schakelen.

De zélfscheppende processen zijn niet alleen eigen aan de uitwendige natuur, ze zijn ook overall binnen de mens zelf aanwezig. Ze zijn er zodanig aanwezig dat onze zintuigen en zenuwen voor een deel een 'eigen leven' leiden buiten de bewuste wil om. Het zenuwstelsel reageert op omgevingsomstandigheden en staat tegelijk ook onder directe invloed van het bewustzijn. In de loop der evolutie is het zenuwstelsel van de mens, onder invloed van de geest en de omgeving geworden tot wat het thans is. Elk individu ondergaat in zijn persoonlijke ontwikkeling in versneld tempo een soortgelijke evolutie. De vorming en transformatie van het zenuwstelsel is een belangrijk mechanisme voor de afstemming van het bewustzijn op de omgeving. De lichamelijke is een belangrijke verbindingsschakel tussen onze geest en de natuur. De relatie mens - natuur moet derhalve worden beschreven in termen van psychosomatische gebeurtenissen. Geen enkel natuurverschijnsel wordt gekend zonder een neurofysiologische bemiddeling.

We hebben al veel gezegd over de verandering van grondhouding.

De bestaande theorieën in de geesteswetenschap beperken zich, vanwege hun dualistische achtergrond, tot de geestelijke aspecten van de grondhouding. Soms onderkent men wel het verband met het lichaam of de invloed van het lichaam op de vorming van het bewustzijn. Het laatste is het geval met Dinnerstein die zich baseert op de gedachte dat het jonge kind het ouderlichaam als natuur ervaart en vervolgens dat de ervaringen van het kind in het lichaamscontact met de ouder de basis vormen voor de aanleg van het natuurbewustzijn en de latere natuuromgang. Maturana leert ons dat deze zienswijze in feite te eenzijdig is omdat ze de lichamelijke reduceert tot een psychisch effect.

We kunnen de lichamelijke meer recht doen door een directe invloed te erkennen van de jeugdervaringen op de aanleg en ontwikkeling van het zenuwstelsel. De jeugdervaringen zijn van psychosomatische aard en vormen zowel het bewustzijn als het zenuwstelsel. Het een kan niet zonder het ander. Evenmin als dat de mensheid een trendbreuk met de evolutie kan maken zo ook kan het individu geen fase overslaan in zijn (grondhouding)ontwikkeling. De speelruimte van het bewustzijn wordt mede bepaald door de ontwikkelingsgeschiedenis van het bijbehorende zenuwstelsel. Dit zenuwstelsel hanteert elk moment een interne flexibiliteit en bepaalt aldus de marges waarbinnen de grondhouding zich op zo'n tijdstip kan bewegen. De ervaringsgebeurtenissen dragen bij aan de verandering van het zenuwstelsel en aldus leggen deze psychisch-somatische gebeurtenissen de basis voor een nieuwe grondhouding. Een ogenblikkelijke totale metamorfose van

de grondhouding lijkt dus uitgesloten vanwege de neurofysiologische band met de lichamelijke zijnswijze. In die zin is de grondhouding dus essentieel anders dan een 'mentaliteit' of 'opvatting'. Deze laatste zijn zienswijzen en kunnen, binnen de gestelde grenzen van het fysiologisch substraat, van het ene op het andere ogenblik veranderen. De zijnswijze of grondhouding is niet alleen psychisch maar ook somatisch van aard. De verandering daarvan verloopt geleidelijk, en wel onder invloed van de aanpassing van het zenuwstelsel aan de nieuwe omstandigheden.

Dit betekent niet dat er geen herkenbare overgangen of drempeloverschrijdingen kunnen plaatsvinden. De evolutie van het organisme heeft immers ook de drempel naar het leven, het bewustzijn en het zelfbewustzijn overschreden.

De bijbehorende faseveranderingen in het zenuwstelsel zijn misschien moeilijk vast te stellen. Bij mijn weten is niet veel bekend over de ontogenetische veranderingen van het zenuwstelsel, althans voor zover ze verband houden met de verandering van bewustzijn. Ik heb althans niet de hand kunnen leggen op informatie over wat er gedurende de eerste levensjaren in het zenuwstelsel verandert op het moment dat het reflectief bewustzijn van het kind doorbreekt. Misschien kunnen de recente fysiologische onderzoeken van de chaoswetenschappers hier uitkomst brengen. Men heeft immers al vastgesteld dat de fractale dimensie van het alfaritme maatgevend is voor de staat van het 'bewust-zijn'. Het zou interessant zijn te weten wat er met deze fractale aantrekker van de hersenen gebeurt op het moment dat het reflectief bewustzijn in het kind ontwaakt.

Datzelfde geldt voor het ontwaken van het zogenaamde hogere of verlichte bewustzijn. Even in het midden latend wat dit voor een soort bewustzijn is zou men zich toch kunnen afvragen of deze mystieke faseverandering ook op een of andere manier in de karakteristieken van de hersenen meetbaar is. Bijvoorbeeld zou men kunnen nagaan of mystieke transformatie tot een hogere fractale dimensie van het alfaritme leidt. Dit zal ongetwijfeld op zich laten wachten daar de neurofysiologie geen belang heeft bij onderzoek naar de processen van het mystieke opus. Zij die er wel belang bij hebben, de psychologen, beschikken niet over de kennis en middelen waarmee de neurologen dat soort onderzoek doen.¹⁰³

Zo'n constatering verandert uiteraard niets aan de ervaring van zo'n grondhoudingverandering maar het zegt wel iets over de neurofysiologische voorwaarden van de mystieke ervaring. Het is immers in het licht van het voorgaande denkbaar dat de mystieke weg een psychosomatische ontwikkeling is waarbij de bewustzijnsverandering een neurofysiologische voorgeschiedenis heeft. De lange en pijnlijke voorbereiding van de mystieke transformatie, zoals die door Underhill en anderen is geschetst, lijkt mij moeilijk voorstelbaar als een proces dat niet óók somatisch van aard is.

Is het noodzakelijk op zulk soort vragen een antwoord te hebben alvorens het belang van de mystieke weg en de verandering van grondhouding te kunnen erkennen?

Op zichzelf niet. Voor degene die het proces ondergaat zijn deze vragen misschien zelfs totaal onbelangrijk. Voor de buitenstaander die de mystieke ontwikkeling wil begrijpen is het echter wel degelijk zinvol dit soort vragen te stellen. Ze bieden aanknopingspunten voor de wetenschap en plaatsen de problematiek in een ander daglicht. Dat is in de eerste plaats van belang voor de bestrijding van vooroordelen en hardnekkige misverstanden. Voorts is het van belang voor de verdieping van het inzicht en het begrip van de mystieke weg als een weg die leidt naar een grondhouding waarin de mens minder naar overheersing streeft.

¹⁰³ Vandervert, L. (1995) Chaos Theory and the Evolution of Consciousness and Mind: A Thermodynamic-Holographic Resolution to the Mind-Body Problem. *New Ideas in Psychology* Vol.13, No.2. pp 107-127.

De nieuwe natuurwetenschap heeft ons doen inzien dat de idee van de dode mechanistische natuur een misverstand is waar we eens vanaf moeten stappen. De fysiologie van het kennen heeft ons geleerd dat de absolute vrijheid en willekeur van de menselijke geest ook een fictie is die we moeten opgeven. Er dient zich een nieuw organistisch natuurbeeld aan en we zullen derhalve zowel psychisch als somatisch moeten veranderen om een nieuwe relatie tussen mens en natuur op te bouwen. We staan in dit subhoofdstuk uitvoerig stil bij de psychologie en theologie van de mystiek om te laten zien dat een nieuwe geesteswetenschap ons, net als de nieuwe natuurwetenschap, in die richting verder brengt.

Maturana wees een weg naar een andere benadering van leren en waarnemen. Hij kwam tot zijn conclusies door van de gangbare epistemologie af te wijken. Hij liet zien dat een nieuwe zienswijze op het kennen ontstaat door een analogie te veronderstellen in de ontogenetische en de fylogenetische ontwikkeling van onze zintuigen en zenuwen. We leren ons kensysteem te begrijpen door de historische ontwikkeling ervan na te gaan en ons te realiseren dat de functionele doelgerichte ontwikkeling van de evolutie zich op datzelfde moment ook in onszelf voltrekt¹⁰⁴. De relatie bewustzijn - lichaam - omgeving kan in mijzelf niet wezenlijk anders zijn dan in de evolutie waarvan deze relatie het resultaat is.

Als we de opvatting van Teilhard over het persoonlijk aandeel van de transformatie in de macrokosmische evolutie vergelijken met de zienswijze van de natuurmystici Boehme en Krishna treffen we een opvallend grote gelijkenis aan. Beiden zien de mystieke eenwording als de persoonlijke bijdrage van de mens aan de evolutie van het leven en aan de vestiging van het 'Komende Rijk'.

De volgende vraag is: op welke manier is deze zienswijze te verbinden met de psychologie? We hebben deze vraag lang uitgesteld omdat er over de relatie tussen psychologie en religie erg veel te zeggen is; althans veel meer dan in dit verband nodig is. Via de invalshoeken hebben we de vraagstelling naar de geesteswetenschap ingeperkt en uiteindelijk toegespitst op het aspect van de verandering van grondhouding waaraan de mystieke transformatie zo'n belangrijke bijdrage levert. Voor zover ik weet is het voornamelijk aan de psychologie van Jung te danken dat we ook buiten de theologie in wetenschappelijke termen over de mystieke transformatie spreken. Hier is de Jungiaanse psychologie van belang om meer inzicht te krijgen in de feitelijke mogelijkheden van de verandering van grondhouding.

Verklaringen voor de overheersende grondhouding zijn er veel. We hebben in eerdere hoofdstukken uitvoerig aandacht besteed aan één daarvan: de freudiaanse zienswijze van Brown en Dinnerstein. Deze verklaring houdt in dat we beter voor een andere opvoeding opteren. Dat betekent echter dat we de bestaande generatie zouden moeten afschrijven als een waar 'niets meer aan te doen' is. Dit sombere perspectief biedt de jungiaanse psychologie zeker niet. Jung ziet goede mogelijkheden een eenmaal aangenomen grondhouding te veranderen. We gaan hier niet in op zijn therapieën en technieken waarmee zulke veranderingen mogelijk zijn. We constateren alleen dat die concrete uitweg uit de bestaande problematiek bestaat en dat dit een belangrijk argument is om na te gaan in

¹⁰⁴ De evolutionaire epistemologie past Maturana's benadering van de zintuigen toe op de hersenen.

hoeverre zijn opvattingen aansluiten bij onze benadering van de transformatie door middel van het opus.

Eenmaal deze stap gezet zijnde regelt de rest zich 'vanzelf' want Jung blijkt bijzonder veel aandacht te schenken aan de religie en in het bijzonder aan het verschijnsel van de mystiek.

Zijn psychologie heft in zekere zin de scheidslijn tussen gelovigen en niet-gelovigen op, waar het de betekenis van de fundamentele levensvragen betreft voor de ontwikkeling van de mens. Volgens Jung heeft ieder mens behoefte aan antwoorden op fundamentele vragen aangaande de herkomst en bestemming van het leven. Deze vragen maken deel uit van zijn ontwikkelingspsychologie en zijn niet voorbehouden aan christenen of andere godsdiensten.

Vanuit zijn ontwikkelingspsychologie is Jung geïnteresseerd in de manier waarop de grote religieuze tradities die fundamentele levensvragen van de mens benaderen. Deze interesse voert hem naar de christelijke mystici maar ook naar de religies van India en China. Ondanks belangrijke verschillen tussen Oost en West komt Jung tot de bevinding dat met name op het terrein van de mystiek grote overeenkomst bestaat tussen de oude tradities. Deze opvatting wordt nog aanzienlijk versterkt als hij een door de wetenschap vergeten en verstoten stroming herontdekt: de alchemie. Op het terrein van de alchemie blijkt de kern van de mystieke boodschap in oost en west weinig te verschillen. Hij komt tot de conclusie dat de alchemie nauw aansluit bij de mystiek en vice versa en dat beide stromingen een belangrijke boodschap bevatten voor de moderne ontwikkelingspsychologie.

Jung is bekritiseerd, zoals vermeld, om zijn eenzijdige psychologische karakterisering van de alchemie. We zullen bij de bespreking van zijn ontwikkelingspsychologie met deze kritiek rekening houden en waar nodig laten zien dat de materiële kant van de alchemie onmisbaar is voor een juist beeld van het geheel. Met deze uitbreiding proberen we de ontwikkelingspsychologie uit het dualistisch isolement van de 'geest' te halen en deze, conform de oude traditie van mystici en alchemisten, nauwer te verbinden met de lichamelijke in de natuurervaring.

Dit is allemaal mogelijk dankzij Jung's pionierswerk op het terrein van de herontdekking van de alchemie. De alchemie blijkt niet alleen een voorloper van de scheikunde en de farmacie te zijn geweest, maar volgens Jung ook van de psychologie. Wij moeten hieraan nog toevoegen dat de alchemie ook een grote rol heeft gespeeld voor de toegepaste wetenschap zoals de geneeskunde. We komen daar later op terug.

5.4.2 Individuatie

In het algemeen denkt men bij de term individuatie aan het 'zichzelf worden' van een individu, een proces dat elementen van een religieuze ervaring bevat. Jung, de geestelijke vader van dit begrip, gebruikt het begrip voor de geestelijke genezing of heling, liever heelmaking, van zijn cliënten in bepaalde therapieën. Toch is individuatie geen pathologisch of neurotisch verschijnsel.

Gewoonlijk is het een proces dat zich vanaf ca. de veertigjarige leeftijd in ieder normaal, en doorgaans gezond, mensenleven afspeelt. Vaak is er een associatie aanwezig met het vinden van God in zichzelf. Dat moet men echter niet te eng opvatten. In jungiaanse begrippen betekent het de ervaring van het goddelijk archetype in onszelf en dat betekent niets anders dan een psychologische formulering voor iets alledaags.

Jung kwam op het idee door een groot aantal dromen van zijn patiënten te analyseren.

Von Franz, een van zijn medewerkers, die hierover veel heeft geschreven, legt het aldus uit: "Jung ontdekte niet alleen dat alle dromen in wisselende graden toepasselijk zijn op het leven van de dromer, maar dat zij allen delen van één groot weefsel van psychologische inhouden zijn. Hij vond ook, dat zij over het algemeen een rangschikking of patroon schenen te volgen. Dit patroon heeft Jung het 'individuatieproces' genoemd."¹⁰⁵

De onderdelen of psychologische inhouden noemde hij 'archetypen' en het samenbindend weefsel het 'collectief onbewuste'. Nauw verwant hiermee is ook het begrip 'Zelf': "Men zou het ook de uitvinder, organisator en bron van de droombeelden kunnen noemen. Jung noemde dit centrum het 'Zelf' en beschrijft het als de totaliteit van de gehele psyche ten einde het te onderscheiden van het 'ego', dat slechts een klein deel van de totale psyche vormt."¹⁰⁶

Volgens Jung is het voor de psychische gezondheid van ieder mens noodzakelijk zorg te dragen voor de juiste uiting van wat hij noemt 'een natuurlijke religieuze functie'. Volgens hem is dat voor het menselijk evenwicht en welzijn zeker zo belangrijk als de zorg voor de 'andere instincten'. Hij baseert deze opvatting op zijn langjarige studies over de archetypen van het collectief onbewuste. Deze studies hebben hem ervan overtuigd dat de archetypen in feite analogieën zijn van de welbekende religieuze dogma's. Het oorspronkelijke begrip 'religio' betekent verbinden en Jung richt zijn definitie van religie meer op die betekenis dan op de bestaande kerkelijk georganiseerde religieuze manifestaties. Fordham: "Jung definieert religie als een bijzondere instelling van de menselijke geest, die men overeenkomstig het oorspronkelijke gebruik van het begrip religio zou kunnen definiëren als een zorgvuldig rekening houden met en beschouwen van bepaalde dynamische factoren. Deze worden opgevat als 'machten', geesten, demonen, goden, wetten, ideeën, idealen of hoe de mens de factoren ook genoemd mag hebben, waarvan hij in de wereld voldoende de macht, het gevaar of de hulp ondervonden heeft om ze een zorgvuldige opmerkzaamheid te geven of, die hij als groot, schoon, of zinvol genoeg heeft leren zien om ze te aanbidden en te beminnen."¹⁰⁷

En in de woorden van Jung zelf: "Aangezien in onze wereld de enig zichtbare heilzame machten de grote 'psychotherapeutische' systemen zijn die men religie noemt, en waarvan men het 'heil der ziel' verwacht is het heel natuurlijk dat niet weinig mensen de gerechtvaardigde en vaak ook geslaagde poging ondernemen om zich, met nieuw verworven begrip voor de betekenis van overgeleverde heilswaarden te onderwerpen aan één van de bestaande confessies."¹⁰⁸

"De eenzijdige benadrukking van de uiterlijke kerkelijke gemeenschap vervult natuurlijk niet het doel van de christen (een mens te worden die innerlijk één is), maar biedt in tegendeel en tegen wil en dank een uiterlijk vat voor de innerlijke opgelostheid, namelijk de gemeenschap van de ecclesia, zonder daarmee de innerlijke disjunctie (scheiding) werkelijk te veranderen in een conjunctie (verbinding)."¹⁰⁹

Het gaat Jung hier niet om wetenschappelijke gelegenheidsdefinities. Hij geeft uitgesproken persoonlijke overwegingen om religie ruimer voor te stellen dan de clerus van zijn tijd. Waarschijnlijk heeft hij geen al te beste ervaringen gehad met de protestantse kerk in Zwitserland waar hij heeft gewoond. Overal komen we in zijn werken kritiek op het heersende christendom tegen. Hij verwijt het gebrek aan echte religiositeit waardoor de innerlijke mens er niet door beroerd wordt en zich,

¹⁰⁵ Von Franz 1966a, 169.

¹⁰⁶ Ibid. 170.

¹⁰⁷ Fordham, 65.

¹⁰⁸ Jung 1984a, 31.

¹⁰⁹ Ibid. 35-36.

net als de kerk, beperkt tot een geloof van een uiterlijke façade waar niets achter zit. Ook is hij van mening dat de psychologie kan bijdragen aan herstel van echte religiositeit en verdieping van het innerlijk leven. Hij wijst op het bestaan van het archetypisch beeld van God en noemt dit meestal 'de innerlijke God'. Zonder daarmee een godsbewijs te pretenderen is Jung van mening dat zich daarin de wezenlijke identiteit van God en mens manifesteert. Psychologisch denkt hij niet veel meer over God te kunnen zeggen dan wat hij uit de archetypische beelden te weten komt, maar dát kent hij dan ook de hoge rang van een 'religieuze ervaring' toe.

"Aber da es ein Archetypus von grosser Bedeutung und starkem Einfluss ist, scheint sein relativ häufiges Vorkommen eine beachtenswerte Tatsache für jede Theologia naturalis zu sein. Da das Erlebnis dieses Archetypus die Eigenschaft der Numinosität hat, oft sogar in hohem Masse, kommt ihm der Rang einer religiösen Erfahrung zu."¹¹⁰

Wij zijn hier wat dieper ingegaan op Jungs opvatting over de religie om de indruk weg te nemen als zou hij buiten de grote godsdienstige stromingen van zijn tijd willen blijven en vanuit een (vrijblijvende) wetenschappelijke psychologie kritiek willen uitoefenen op zo'n omvangrijk en belangrijk verschijnsel als de religie. Jung is eerder erg begaan met het lot van de religieuze mens. Uit zijn beroepspraktijk weet hij maar al te goed hoe belangrijk de religie voor de mens is. Hij is echter van mening dat het christendom van de echte religieuze ervaring dreigt los te raken en zich gaat verliezen in uiterlijkheid zonder veel inhoud. We zullen verderop nog zien dat zijn interesse voor de religie hem zelfs voert naar de mystiek en de alchemie en zelfs naar de religies van andere culturen. Hij is de overtuiging toegedaan dat een serieuze psychologie onmogelijk is zonder voldoende aandacht te schenken aan het verschijnsel dat de menselijke ziel door de tijd steeds zo heeft beroerd: de religie. Zijn speurtocht naar de essentie van de religieuze problematiek leidt hem naar terreinen die tot dan toe in de psychologie, en evenmin in andere wetenschapsgebieden, aan de orde werden gesteld. Deze speurtocht maakt hem tot een pionier in het onderzoek van de alchemie. Hij denkt de gemeenschappelijke kern te hebben herontdekt van de mystiek en de alchemie; en tot op zekere hoogte zelfs van een universele religie. De 'individuatie' is naar zijn opvatting een belangrijke aspect van deze gemeenschappelijke kern.

Aangezien we in dit essay een wetenschappelijke en centrale betekenis aan het individuatieproces toekennen zullen we verder ingaan op de vraag of deze 'ontdekking' van Jung wel zo universeel is als hij in zijn werken doet voorkomen.

Voor de beantwoording van die vraag richten we ons op de mythologische studies van Joseph Campbell. Campbell heeft zijn leven lang toonaangevende boeken gepubliceerd over uiteenlopende vormen van mythen en religies en als zodanig is zijn werk een goede toetssteen voor Jung's pretentie van de universaliteit der individuatie.

Om te beginnen moeten we het onderscheid tussen religie en mythologie uit ons hoofd zetten. Een 'mythe' is volgens Campbell een religie zoals die door een buitenstaander wordt beschouwd. Simpel gezegd een 'mythe' is de religie van de ander.

In de eerste zin van zijn boek 'Mens, mythe en metafoor' geeft Campbell eigenlijk al het antwoord op de gestelde vraag: "Als men de godsdienstige tradities van de mensheid met een onbevooroordeeld oog beschouwt, ontwaart men al gauw bepaalde mythische motieven die alle gemeen hebben, al worden ze in de verschillende tradities verschillend geïnterpreteerd en uitgewerkt...."

¹¹⁰ Jung, GW 11, 64.

Deze motieven en terugkerende thema's worden in de mythologie de 'Elementargedanken' genoemd en ze zijn volgens Campbell min of meer gelijk aan Jungs archetypen. "Dezelfde mythische motieven die Bastian 'elementaire ideeën' had gedoopt, noemde Jung 'archetypen van het collectieve onbewuste', waarmee hij het accent van de geestelijke sfeer van de rationele ideeënvorming verschoof naar de duistere onderbewuste diepten waaruit dromen ontstaan."¹¹¹

Campbell onderschrijft niet alleen het universele karakter van de archetypen en het collectief onbewuste, maar wijst terloops ook op een verklaring vanuit de lichamelijkheid. Campbell onderschrijft op empirische gronden wel degelijk het universele karakter van de archetypische bron waarop Jung zijn individuatie baseert, maar wat zegt hij over het proces van de individuatie zelf. We zouden verwachten dat ook daarvan iets in de mythologie zou moeten blijken. Hij schrijft, aansluitend op de ervaring van een yogi: "... gedetailleerde vergelijkende onderzoeken van de tantrische iconografieën die geassocieerd worden met de extasen en de zeer uiteenlopende maar morfologische homogene inwijdingsriten en openbaringsmythologieën, die uit alle uithoeken van de wereld zijn geobserveerd en opgetekend, tonen aan dat de yogi opgaat in juist die psychologische (en derhalve biologisch gefundeerde) universalia -Adolf Bastiaans 'elementaire ideeën', C.G.Jungs 'archetypen' van het onbewuste- die altijd het betekenisgevende referentiekader van de metaforen van de mythe zijn geweest."¹¹²

Met voorbeelden uit de hindoeïstische en christelijke traditie illustreert Campbell de onderlinge overeenkomst tussen de grote wereldreligies.

In veel religies geloven de aanhangers dat de goden een soort levende wezens zijn die in een tijdloze ruimte leven. "Maar die tijdloze zone wordt overal opgevat als de basis van de bezielende spiritualiteit van de zichtbare wereld zelf. Men betreedt dit gebied in droom en visioen en keert met het ontwaken terug in de wereld. En zoals zulke innerlijke ervaringen ons hebben geleerd, de verschijningen erin zijn van een zelfverlichtende substantie die de levensenergieën, niet alleen van onszelf maar van alle levende wezens onthult. De yogi laat zijn geïndividueerde geest opgaan in de elementaire maalstroom waaruit deze verschijningen voortkomen."¹¹³

We kunnen hieruit concluderen dat Campbell, net als Jung van mening is, dat individuatie het proces is waarin de mens zijn universele religieuze ervaring opdoet en aldus het goddelijke beeld tot deel van zijn bewustzijn maakt. Overigens spreekt Campbell zich ook rechtstreeks over Jung uit: "Een aantal vooraanstaande psychologen uit de vorige eeuw heeft zich aan de analyse van deze verschijnselen gewijd; van hen had, naar mijn mening Carl.G.Jung (1875-1961) het diepste inzicht en was het verhelderendst."¹¹⁴

De opvattingen van Campbell zijn niet alleen van belang voor de verificatie van de universele betekenis van het bestaan van de individuatie, maar ook voor de inhoudelijke overeenkomst tussen de individuatieproces uit de verschillende culturen. Dit aspect is een van Campbell's belangrijke bijdragen aan de wetenschap van de mythologie en vergelijkende godsdienstwetenschap.

Als we in het derde deel van dit essay komen te spreken over de alchemie, zal blijken dat de werken van de godsdienstfenomenoloog Mircea Eliade mogelijk een grotere bijdrage leveren aan de onderbouwing van het universele karakter van het opus dan het oeuvre van Campbell.

¹¹¹ Campbell 1991, 10.

¹¹² Ibid. 115.

¹¹³ Ibid. 121.

¹¹⁴ Ibid. 9.

Eliade erkent ook de autoriteit van Jung als psycholoog van de religie en maakt trouwens uitvoerig gebruik van de mythologie van J.Campbell.

Het verschil met Campbell is dat Eliade zich meer richt op de bestaande religies dan op de mythen en de oudheid. Het universele karakter van het opus zoals Campbell dat signaleert in de mythen wordt door Eliade nog eens onderstreept met een vergelijkende studie van de bestaande religies.

Eliade is, net als Jung, van mening dat het opus van de alchemist of mysticus de harde kern vormt van alle grote religies. In zijn 'Patterns in Comparative Religion' maakt hij duidelijk welke kenmerken van het opus gedurende de ontwikkeling in de geschiedenis zijn gedifferentieerd tot een grote verscheidenheid van uitingsvormen. Met grote overtuigingskracht toont hij echter aan dat achter die verscheidenheid en zelfs achter de schijnbare tegenstellingen een diepe verwantschap en overeenkomst schuilgaan. Een overeenkomst die zo elementair en wezenlijk is, dat we bij nader inzien waarschijnlijk tot veel meer dialoog en oecumene in staat zijn dan de bestaande realiteit doet vermoeden.

Op treffende wijze heeft Campbell de kern van respectieve wereldreligies bloot gelegd om vervolgens duidelijk te maken dat er onmiskenbaar onder de oppervlakte een gemeenschappelijk verbindend element aanwezig is. Hoezeer de religies aan de buitenkant van elkaar verschillen, naar gelang men dieper tot de kern doordringt zijn het niet langer de verschillen maar de overeenkomsten die ons treffen.

"De Indiase idee van dharma (deugd in het vervullen van een plicht) en de chinese idee van tao (het eenmakende eerste principe waaruit alle ordening, verandering en juist handelen voortkomen) komen uit dezelfde prehistorische achtergrond voort als de Egyptische idee van de godin Maat. En het vormgevend besef waaruit deze equivalente ideeën voortkwamen was dat van een maatschappij en haar leden als, in gelijke mate, voortbrengselen van de natuur, die in harmonie met de natuur gehouden diende te worden door middel van metaforische disciplines, zowel sociaal als psychologisch gericht op het in harmonie brengen van de individuele wil en daarmee met de wil in de natuur."¹¹⁵

Dit kenmerk van de drievoudige wil als onderlinge overeenkomst tussen de grote wereldreligies zijn we in wat andere termen ook tegengekomen bij de uitleg van Singer over de gnosis, de alchemie, de yoga en het Taoïsme. De drievoudige wil herinnert ons hier nog eens aan de overheersingtheorieën waarin de zelfoverheersing in verband wordt gebracht met de sociale overheersing en de natuuroverheersing. Er kan geen twijfel over bestaan of we zien ook hier dat de religie, en in het bijzonder de individuatie, een cruciale rol moet spelen in het zoeken naar wegen die de grondhouding, en bijgevolg de drievoudige overheersing, veranderen.

Kenmerken van de individuatie

We kunnen aan de individuatie een aantal typerende kenmerken onderscheiden die duidelijk maken waarom het individuatieproces voor de verandering van grondhouding zo belangrijk is.

We gaan achtereenvolgens in op: de overdracht, de procesfasen en het verband met het christendom, en tenslotte op de analogie met de oosterse religies.

¹¹⁵ Ibid. 92.

De overdracht

'Overdracht' is voor niet-psychologen een begrip om even aan te wennen.

Degenen die het afwijzen moeten bedenken dat ze daarmee een belangrijk en omvangrijk terrein verwerpen van de psychotherapie. Voor veel mensen die (tijdelijk) in geestelijke nood verkeren is deze vorm van hulpverlening de manier bij uitstek om er weer bovenop te komen. Dit betekent niet dat de psychologie van de overdracht alleen maar een therapeutische betekenis heeft. Individuatie is een proces van geestelijke ontwikkeling dat zich slechts in uitzonderingssituaties afspeelt in relatie met een psychiater of therapeut. Mensen die in staat zijn hun ontwikkelingsproblemen zelf op te lossen krijgen niet met een (therapeutische) arts -patiënt relatie te maken waarin de overdracht een rol speelt. Buiten de relatie arts -patiënt kan de overdracht ook belangrijk zijn maar zoals gebruikelijk in de wetenschap zijn ook hier de theorieën over 'gezondheid' e.d. ontstaan uit het onderzoek van de zieke mens.

Voor relaties waarin sprake is van medeleven of medelijden gebruikt men het gezegde: gedeelde smart is halve smart. Kennelijk geldt voor zo'n relatie dat communicatie van personen leidt tot het gezamenlijk (door midden)delen van de smart. Het is alsof de helft van het probleem aan de ander wordt 'overgedragen'. Er is in zo'n geval sprake van een overdracht, die enigszins vergelijkbaar is met de overdracht in het individuatieproces,

Jung, en veel andere psychologen met hem, zijn zich overigens terdege bewust dat de wetenschappelijke onderbouwing van een psychotherapie niet rond is met het ervaringsgegeven dat de overdracht daarin functioneel is gebleken. Zoals op alle terreinen van de geesteswetenschap is ook hier sprake van schoolvorming. De jungiaanse benadering is een omvangrijke school die de laatste decennia grote invloed heeft verworven.

We zullen nog zien dat Jung zijn ideeën over de psychologie van de overdracht na verloop van tijd herkende in de 'correspondentia' van de oude alchemisten. Hij beschouwde dit als een bevestiging van de juistheid van de ingeslagen richting.

Datzelfde geldt voor de overeenkomst met de oosterse religies. Hier versterkten de overeenkomsten zijn vermoeden dat hij op het spoor zat van een principe dat doorheen alle tijden en in alle culturen een oerdegelijke remedie was gebleken voor de geestelijk lijdende mens.

De nauwe verwantschap met de religie is voor Jung eerder vanzelfsprekend dan onverwacht. "Het is niet een onbekend feit dat rigoureuze religieuze oefeningen en sommige bekeringspreken van katholieke zijde, en daarnaast een bepaalde protestantse opvoeding waarbij voortdurend naar zonden wordt gespeurd, beschadigingen veroorzaken die niet naar het rijk Gods maar naar de spreekkamer van de arts leiden."¹¹⁶

Hij is van mening dat zijn psychologie van de overdracht zich op een terrein beweegt waarop ook de clerus met zijn gelovigen actief is. Vaak meent hij te moeten recht zetten wat op het terrein van de zielenherders scheef is gegaan, en is van mening dat de overdracht van het individuatieproces een 'crisisituatie' kan helpen oplossen: "Het overdrachtsfenomeen is ongetwijfeld één van de belangrijkste en meest inhoudrijke syndromen van het individuatieproces. ... Dankzij zijn collectieve inhouden en symbolen reikt het vër boven de individuele persoon uit, tot in de maatschappelijke

¹¹⁶ Jung 5, 26.

sfeer. Het herinnert dus aan de hogere menselijke samenhangen, die zo pijnlijk ontbreken in de huidige maatschappelijke ordening, of eerder niet-ordening."¹¹⁷

Hier geeft hij dus expliciet aan dat we de individuatie veel ruimer behoren te zien dan een therapeutisch instrument in de spreekkamer van de geneeskundige. Het gaat dus wel degelijk om een probleemdiagnose die stelt dat de mens vervreemdt van zijn diepste gemeenschappelijke oerbeelden en waarden. De individuatie is een manier om zich persoonlijk weer met die bronnen te herenigen, maar omdat het gemeenschappelijke bronnen zijn bieden ze niet alleen een persoonlijk maar ook een maatschappelijk perspectief.

In dat opzicht is de individuatie onderdeel van een sociale theorie die wijst hoe de vervreemding, en de daaruit voortkomende overheersing, het hoofd kan worden geboden.

We kunnen de overdracht in de relatie arts-patiënt daarom het beste beschouwen als een extreme situatie. In 'normale' verhoudingen is de vervreemding al te ondervangen als de mensen voor elkaar de overdrachtsfunctie vervullen.

Niettemin is het ook hier zo dat de extreme situatie van de zieke mens ons leert hoe we de gezondheid kunnen herwinnen.

Jung spreekt als volgt over de overdracht: "Bij de praktische analyse is gebleken dat de onbewuste inhouden eerst altijd op concrete personen en relaties worden geprojecteerd."¹¹⁸

'Projectie' is hier ongeveer synoniem met overdracht. Met concrete personen bedoelt Jung de vader, moeder of een andere probleemrelatie van de patiënt. "Zo'n binding nu is vaak zo intens, dat we over een verbinding spreken. Wanneer twee chemische lichamen zich verbinden, veranderen ze allebei. Dat is ook bij de overdracht het geval. Een zekere beïnvloeding van de arts is onvermijdelijk, en eveneens een zekere storing, respectievelijk beschadiging van zijn nerveuze gezondheid. Hij neemt het lijden van de patiënt en wezen echt over en deelt dit met hem."¹¹⁹

Tijdens de individuatie daalt de patiënt af naar zijn diepe duistere onbewuste. Hij verliest steeds meer de zekerheid van zijn ego hetgeen hem hulpeloos en angstig maakt zodat hij steun zoekt bij de arts/therapeut die hem als gids op deze duistere tocht kan vergezellen en leiden.

"De arts weet echter heel goed dat de zieke een eiland nodig heeft, en dat hij zonder dat verloren zou zijn. Het doet dienst als een toevluchtsoord voor zijn bewustzijn, en als een laatste zekerheid tegen de dreigende omarming van het onbewuste."¹²⁰

De afbraak van het ego is nodig om ruimte te maken voor de nieuwe geïndividueerde persoonlijkheid. Deze ruimte, in de oosterse religie meestal innerlijke leegte genoemd, is voor de patiënt een dreigende afgrond, maar toch moet hij de sprong in het duister wagen alvorens de terugkeer van het licht te kunnen ervaren. De arts wordt op deze tocht enigszins meegetrokken.

"Daardoor ontstaat er een wederzijdse, directe confrontatie met de duisternis die het demonische herbergt. Dit paradoxale mengsel van het positieve en negatieve, van vertrouwen en angst, van sympathie en weerstand, karakteriseert de aanvangsrelatie. Het is de 'haat en liefde' der elementen, wat de alchemisten vergeleken met de oerchaos van de aanvang der wereld."¹²¹

De desoriëntatie van het bewustzijn is als een dissipatieve structuur, de chaos die noodzakelijk aan de orde van zelfschepping vooraf moet gaan. Zowel voor de alchemist als voor de moderne chaoswetenschapper geldt dat er geen nieuwe ordening kan ontstaan als niet eerst een graad van voldoende verstrooiing en désorganisatie is bereikt. Zo is dat kennelijk ook met het bewustzijn. Of is

¹¹⁷ Jung 5, 26.

¹¹⁸ Jung 1984a, 12.

¹¹⁹ Ibid. 13.

¹²⁰ Ibid. 22.

¹²¹ Ibid. 22-23.

het zo dat we hier niet alleen met een geestelijk maar ook met een lichamenlijk proces te maken hebben? Is het misschien zo dat verdieping van het neurofysiologisch inzicht t.z.t. duidelijk zou kunnen maken dat de individuatie ook een somatische tegenhanger heeft in ons zenuwstelsel? Misschien zijn de eerste tekenen in die richting reeds bekend; door middel van de MRI scanning is men in staat een religieuze activiteit in de hersenen fysisch zichtbaar te maken.

Voor Jung is deze denkrichting principieel afgesloten; psycholoog en neuroloog werken volgens hem aan verschillende kanten van de dualistische kloof van geest en materie. Zelf kiest hij voor het terrein van de geest: "Wij behandelen hier echter niet het lichaam, maar de ziel. En daarom kunnen we ook niet de taal spreken van lichaamcellen en bacteriën; we moeten een taal spreken die past bij het wezen van de ziel."¹²²

We hebben er reeds eerder op gewezen dat deze streng dualistische zienswijze van Jung niet past in het bestek van onze benadering. We zullen daarom bij gelegenheid blijven wijzen op somatische aspecten die hij in zijn geestelijke benadering automatisch negeert.

Een zo'n aspect betreft de verandering van het alfaritme tijdens het proces van bewustzijnsverandering. Jung vergelijkt de droomanalyse van de therapie vaak met de particuliere 'therapie' van de actieve verbeelding die ieder voor zichzelf kan beoefenen. 'Actieve verbeelding' of 'imaginatie' is een manier om met het onbewuste te communiceren (o.a. de meditatie). Er bestaan veel verschillende meditatietechnieken en ik weet niet of ze alle gebruik maken van de actieve imaginatie. Wel is het volgens Jung zo dat veel meditatietechnieken een soortgelijk contact met het onbewuste bewerkstelligen als gebeurt tijdens de overdracht in de psychotherapie. Opmerkelijk is dat van deze meditatietechnieken een uitgesproken somatische component bekend is. Veelal weigert men zich te beperken tot de psychische aspecten maar stelt de meditatie expliciet voor als een psychosomatisch proces. Er bestaan inmiddels veel publicaties over de empirie en somatiek van de meditatie. Met richt zich daarin op data met betrekking tot de ademhaling, de bloeddruk, de polsslag en de stofwisseling¹²³. In de zielkundige benadering van Jung is het niet mogelijk deze data tijdens de verschillende fasen van de individuatie te registreren. Gelet op de rol van de meditatie in de individuatie is het echter niet onwaarschijnlijk dat in de verschillende fasen van het individuatieproces soortgelijke somatische veranderingen optreden als voor de TM meditatie werden vastgesteld.

In het vorige hoofdstuk hebben we gewezen op enkele recente pogingen de chaosfysiologie te verbinden met het individuatieproces. Behoudens een interessante analyse over de fractale kenmerken van de mandala is men echter nog niet gekomen.

Vanwege de eerder vastgestelde relatie tussen het alfaritme en de bewustzijnstoestand zijn we hier geïnteresseerd in de verandering van dit ritme tijdens de individuatie.

Bij Watson treffen we hierover een interessante verwijzing aan. Hij bespreekt verschillende meditatietechnieken en bij de biofeedbacktechniek wijst hij onder meer op een verband met het alfaritme. "The popularity of simple inexpensive biofeedback equipment has focused attention on the fact that, in addition to the recognised states of awareness -those of waking, sleeping and dreaming- there seems to be a fourth one. Deep relaxation is a state with clearly defined physiological correlates.

¹²² Ibid. 25.

¹²³ T.M.research ging vooral die kant op. A.K.Wallace; C.N.Alexander e.a.

One consequence of this awareness is an ability to control the brain-waves almost at will, concentrating on the production of one rhythm rather than another. And as sustained alphas in the frontal and central regions of the brain are known to be characteristic of Zen, Yoga and Sufic adepts in a state of deep meditation, numbers of people in the West began to look at biofeedback techniques as short cuts to mystic enlightenment."¹²⁴

Het gaat hier over twee manieren om het effect van de bewustzijnsverhoging in het alfaritme tot uitdrukking te brengen. Enerzijds is er de 'natuurlijke' weg van de meditatie zoals we die in de oosterse religies aantreffen; anderzijds is er de kunstmatige vorm waarbij een apparaat op het hoofd elektromagnetische velden opwekt. We kunnen hieruit opmaken dat de bewustzijnsverandering gedurende de meditatie en mogelijk dus ook tijdens de individuatie een verandering van alfaritme teweeg brengt. Dit herinnert ons aan de eerdere bespreking van het alfaritme als een chaosproces in de neurofysiologie. Daar bleek dat verhoging van de fractale dimensie van de vreemde aantrekker van het alfaritme samenging met een hoger waakniveau van de hersenen.

We mogen aan deze eerste vage proefresultaten uiteraard geen vérgaande conclusies verbinden. Wel lijkt het me redelijk hierin een aanmoediging te zien voor verder onderzoek. Dat verder onderzoek zou bijvoorbeeld kunnen nagaan of tijdens meditatie en individuatie de fractale aantrekker van het alfaritme iets zegt over de aard van de bewustzijnsverandering. Met name zou het interessant zijn meer te weten over de verschillende fasen van het individuatieproces. Op zichzelf verlicht dit soort kennis de pijn van de patiënt niet maar op zou den duur iets kunnen zeggen over de toestand waarin de patiënt verkeert en ook zou men de uitwerking van uiteenlopende technieken en therapieën beter met elkaar kunnen vergelijken. Zolang het hele individuatiegebeuren echter als een puur psychische aangelegenheid, i.e. zonder somatische componenten wordt beschouwd blijven de vragen en twijfels echter voortbestaan.

Net als in vele andere situaties moeten we ook bij de individuatie vaststellen dat in een eenzijdig dualistische geestbenadering één kant van het proces verborgen blijft. Het verdient de voorkeur de psychologische aanpak met een psychosomatische benadering uit te breiden.

Fasen van de individuatie

In het individuatieproces is een aantal duidelijke stappen of fasen te onderscheiden. Het is mede dankzij de kenmerken van deze fasen dat een vergelijking met de mystieke weg en de alchemistische transformatie zich opdringt.

Hoewel Jung er zelf voor waarschuwt de fasen niet altijd streng in dezelfde volgorde toe te passen, bouwt hij de analogie tussen enerzijds individuatie en anderzijds de mystiek en de alchemie fasegewijs op. Toen hij in contact kwam met de sinoloog Richard Wilhelm en in diens vertaling van het Chinese geschrift 'Het Geheim van de Gouden Bloem' een treffende analogie aantroef met zijn individuatieproces, besloot hij voor het eerst over zijn opvattingen met betrekking tot de individuatie te publiceren. Het was met name de treffende overeenkomst tussen de fasen van de taoïstische mystieke weg en de fasen van het individuatieproces die hem tot de overtuiging brachten dat hier van een belangrijk, misschien zelfs universeel, ontwikkelingsproces sprake kon zijn.

De volgorde moge dan betrekkelijk zijn, het belang van de fasen is er niet minder om.

In de eerste plaats is er de fase van 'nigredo' of de 'confrontatie met de schaduw'.

¹²⁴ Watson, 129.

Zoals de maatschappij moeite had met de ontdekking van het onbewuste zo ook heeft het individu veelal moeite met de aanvaarding van de eigen onbewuste persoonlijkheid.

Imaginatie en dromen roepen beelden op uit het onbewuste waar men, om wat voor reden ook, liever niet te veel naar kijkt. Het zijn vaak de minder aangename of minder bruikbare kanten van onze persoonlijkheid die we gemakshalve verdringen en van lieverlee in het onbewuste opbergen. De ego, die als roerganger van het maatschappelijk functioneren dienst doet, heeft het, in een of andere context van het bestaan nuttig geoordeeld een aantal dwarsliggende eigenschappen naar de achtergrond te verdringen zodat het alledaagse functioneren er niet langer hinder van ondervindt. Na verloop van jaren begint dit verdrongen complex zich echter te roeren en biedt zich steeds hardnekkiger aan om ook een plaatsje op de voorgrond te krijgen. Dit complex, dat eerst een wezenlijk deel van onszelf was, noemt men in de eerste fase van individuatie ook wel 'de schaduw'. Als we in termen van grondhouding denken kunnen we het min of meer zo stellen dat we de bestaande grondhouding, die we in de loop der jaren hebben opgebouwd, in twijfel trekken en gaan confronteren met diepere authentieke menselijke waarden die in de actuele grondhouding te weinig aan bod mogen komen. Als we ons tegen het opdringen van de nieuwe grondhouding blijven verzetten is dat als een conflict met de 'schaduw'.

Von Franz zegt hierover: "Indien de schaduw-figuur waardevolle, vitale krachten bevat, behoren ze te worden geassimileerd in werkelijke ervaring en niet onderdrukt. Het ligt op de weg van het ik zijn trots en aanmatiging op te geven en iets, dat donker lijkt maar het in werkelijkheid misschien niet is, uit te leven. Dit kan een offer eisen net zo heroïsch als de overwinning van hartstocht maar in een omgekeerde zin."¹²⁵

Het afbraakproces van het oude ik is veelal een moeizame lijdensweg, die niet iedereen tot een goed einde brengt. Het niet volbrengen ervan vormt ook een probleem want de schaduw is niet zomaar in slaap te sussen. Hij blijft werken als een groeiende aanklacht tegen de heersende leefwijze. Twijfels, angst en schuldgevoel zijn er het gevolg van.

"Maar het feit, dat erkenning van zijn onbewuste realiteit, insluit eerlijk zelfonderzoek en reorganisatie van iemands leven, brengt veel mensen ertoe voort te gaan zich te gedragen alsof niets gebeurd is. Het vraagt een hoop moed het onbewuste ernstig te nemen en de problemen die het opwerpt krachtig aan te pakken."¹²⁶

Daarmee komt er geen eind aan de botsing tussen de schaduw en het ego, integendeel de afbraak van het ego gaat verder. Jung: "De schijnbare eenheid van het individu dat met nadruk zegt: 'Ik wil, ik denk, enzovoort', valt uiteen en lost zich op onder invloed van de botsing met het onbewuste.... Het pijnlijke conflict dat aanvangt in nigredo (zwarteheid) of tenebrositas (duisternis) wordt door de alchemist beschreven als de scheiding der elementen, als de solutio (oplossing, als de verbranding, de verassing), ... Bij deze uiterste conjunctie ontstaat een verandering, een transformatie van het wezen of de stof of geest."¹²⁷

Het paradoxale van de nigredo- of schaduwfase is dat het enerzijds pijnlijke aftakeling van het ego inhoudt maar anderzijds slechts een noodzakelijk voorbijgaand kwaad is dat de belofte inhoudt van een betere toekomst. In dit opzicht is de overeenkomst met de eerder genoemde mystieke weg verhelderend. Jung: "Het valt in eerste instantie niet te begrijpen waarom juist deze duistere toestand bijzondere lof verdient, want de nigredo geldt toch in het algemeen als een melancholisch

¹²⁵ Von Franz 1966a, 187.

¹²⁶ Van Franz I, 190.

¹²⁷ Jung 1984a, 36.

duistere stemming, die aan de dood en het graf herinnert. Het feit echter, dat de middeleeuwse alchemie niet slechts relaties met de mystiek uit die tijd heeft, maar zelf een vorm ervan is, veroorlooft ons als parallel van de nigredo het geschrift van St. Joannes van het Kruis (1591) naar voren te halen over de 'duistere nacht van de ziel'. De auteur vat de geestelijke nacht van de ziel op als een volstrekt positieve toestand, waarin het onzichtbare (en daarom duistere) goddelijke licht de ziel doordringt en loutert."¹²⁸

De geschriften van Joannes van het Kruis (Juan de la Cruz)¹²⁹ zijn van zuiver mystieke aard en behandelen als zodanig voornamelijk de directe godservaring van de mysticus. Voorts is De la Cruz een uitgesproken mysticus in de zin dat hij zich vooral heeft gericht op de beschrijving van die ene fase die hij de 'donkere nacht' noemt. Geen andere mystieke schrijver heeft aan dit aspect zo'n uitgesproken aandacht geschonken. Men hoeft zich slechts kortstondig met de lezing van zijn geschrift over dit onderwerp bezig te houden om er begrip voor te hebben dat over dit soort nigredo weinig geschreven wordt.

De la Cruz maakt vanaf het begin duidelijk dat de nacht, in het bijzonder de 'passieve nacht van de geest' een verschrikking is. Hij schildert deze levensfase als het moeilijkste wat een mens kan overkomen. Volgens hem is het onmogelijk hier doorheen te komen als men niet in het volle besef leeft van het beloofde resultaat, i.e. de vereniging met het Ene of het Goddelijke. De tekst over de nacht is in zekere zin een aanmoedigings- en opwekkingsverhaal gericht aan de ongelukkige die in deze nacht verblijft en vervuld is van angst en vertwijfeling over de afloop. De schrijver roept zijn lezers aldoor op tot geloof in het licht aan het einde van de nacht. Dat licht schildert hij af als een uitzonderlijk verheven staat van vrede en geluk, iets dat zo mooi en groots is dat het 'nog nooit in een mensenhart is opgekomen'. De nadruk op het aantrekkelijke van de beloning moet een aansporing voor de lezer zijn om het kruis ten einde toe te dragen. De grote aandacht voor het schone en heerlijke, dat ons na de transformatie of hereniging wacht, is een element, dat in de beschrijvingen van de individuatie relatief weinig aandacht krijgt.

Voor de jungianen is individuatie een moeilijke levensfase waar men als 'herboren' uit kan komen. De transformatie heeft de geïndividueerde van zijn probleem verlost en hij kan met hernieuwde levenslust en verhoogde wijsheid de draad van het leven weer oppakken. Degene die de nacht van de geest bij De la Cruz heeft doorstaan is echter iemand die nooit meer de oude zal zijn. De wereld en de mens zijn voor hem blijvend van gedaante veranderd en een terugkeer naar vroeger is ondenkbaar. De verheven staat van het resultaat is bij hem een soort heiligheid. Deze gelukkige heeft het eeuwig leven reeds op aarde en de lichamelijke dood zal hem niet meer deren. De la Cruz wijst bij herhaling op het feit dat het hier om zeldzame mensen gaat. Slechts weinigen zijn volgens hem 'uitverkoren' de staat van heiligheid te bereiken waarmee men uit de nacht tevoorschijn treedt. Dit is geen verzwakking van Jung's argumentatie maar ik wil wijzen op het onderscheid tussen bijvoorbeeld een ascetische monnik bij De la Cruz en een patiënt van Jung.

De laatste is in psychische problemen geraakt en klopt voor hulp aan bij de psychiater, die hem hulp verleent de impasse te doorbreken. Jung heeft omgetwijfeld op overtuigende wijze vastgesteld dat veel problemen van zijn patiënten verband houden met een verminking van de persoonlijke godservaring.

De mysticus die in de donkere nacht leeft is echter iemand die al jaren lang bewust in zichzelf op zoek is naar de grote conjunctie van hemel en aarde. De la Cruz geeft duidelijk aan dat juist vanwege de lange moeizame voorbereidende fasen, die we reeds in Deel I (Underhill) hebben besproken,

¹²⁸ Jung 1984a, 101.

¹²⁹ Cruz MW 819ev

slechts weinigen de nacht van de geest halen. Zij die niet daartoe zijn uitverkoren (of veroordeeld) blijven in die eerdere fasen steken.

In de donkere nacht van De la Cruz is een hulpverlenende therapeut ondenkbaar. Kenmerkend voor de nacht is juist de totale verlatenheid, het volstrekte isolement en de muur van onbegrip in de omgeving. Hij onderging de donkere nacht zelf als gevangene in een kerker van zijn medebroeders-Carmelieten, in dat diepe dal van verstotenheid ontstond zijn geschrift over 'de' donkere nacht. Misschien is zijn visie daarom zo totaal en veeleisend van toon. Hij doet het voorkomen dat een nacht met zoveel duisternis en ellende een voorwaarde is om het oude ego geheel te slopen en de innerlijke ruimte te scheppen waarin het 'mystieke huwelijk met de hemelse bruid' zich kan voltrekken. De nadruk op de totaliteit van de persoonlijke overgave en het afstand doen van al het wereldse, zowel in economische als in sociale en psychologische zin, heeft veel weg van de voorwaarden waaraan 'de onsterfelijken' in het Taoïsme en Hindoeïsme voldoen.

Het lijkt me dat we er vanuit moeten gaan dat niet elke transformatie een 'verlicht bewustzijn' oplevert in de zin zoals De la Cruz, de alchemie, de yoga of het Taoïsme het voorstellen. Het 'verlicht bewustzijn' is een eigenschap van een zeldzame persoonlijkheid. Doorgaans is zo iemand geen persoonlijke bekende maar een ideaaltypisch referentiepunt aan de horizon. Het is duidelijk voor zover het een beeld is waarop men zich richt. Dit ultieme 'Leitbild' kan tot het levenseinde functioneel zijn zonder het daadwerkelijk in dit ondermaanse te bereiken.

De herkenning van het individuatieproces in mystiek, alchemie, yoga en Taoïsme is van belang om het individueel menselijk karakter van deze ontwikkeling te tonen. Iedere wijze, verlichte meester of heilige zal ongetwijfeld de individuatie zijn gepasseerd. Het lijkt me echter dat er in het leven van deze bijzondere persoonlijkheid ook nog iets heeft plaatsgegrepen dat zich onttrekt aan een plaatsbepaling in Jung's fasering van de individuatie.

We wezen al op het verschil tussen de nacht van de geest van de mysticus en de patiënt die in de spreekkamer van de arts met zijn schaduw vecht. Later zullen we na vermelding van de overeenkomst tussen individuatie c.q. transformatie ook wijzen op de verschillen met de alchemie en de oosterse religie. Het zijn met name deze verschillen die onze indruk versterken dat de rol van de lichamelijke in de transformatie veel belangrijker is dan uit de benadering van Jung blijkt.

We sluiten de nigredo-fase af met een korte opmerking over de 'albedo', het wit maken.

Nigredo en albedo zijn aan elkaar gekoppeld zoals de duisternis van de nacht aan het beloofde licht. De nigredo levert oppervlakkig gezien nog weinig op, het is een moeizame strijd om verborgen zaken uit het onbewuste tot bewust-zijn te brengen. Bij een goede verwerking van het nigredomateriaal verandert dit in 'wit'. Dit schoonwassen of witwassen staat in de alchemie bekend als 'albedo'. De alchemist ziet in zijn reactievat na de zuiveringsprocessen ook vaak een omslag van zwart in wit. Het witte albedo wordt ook wel genoemd: tinctuur, koningin of witte steen.

De hierna volgende conjunctie leidt in de alchemie tot een vereniging van het witte met het rode. Dit onderdeel wordt ook vaak als een aparte 'rubido-fase' behandeld. Hier gebruikt men het huwelijk als symbool voor de integratie van psychische tegenstellingen; vaak voorgesteld als een huwelijk van de witte koningin met de rode koning. Uit het huwelijk van het witte vrouwelijke en het rode mannelijke wordt de androgyne of hermafrodit geboren.

Met deze onverwachte begrippen komen we aan de volgende fase van de individuatie.

We spreken hier van de 'tweede' fase maar dat is, zoals gezegd, betrekkelijk .

We gaan dieper in op het aspect van de anima en de androgynie. Ook om duidelijk te maken dat de ecofeministische invalshoek hier een aansluiting vindt met de wetenschap van de psychologie.

Leclerc en Singer hebben hiervoor aan de hand van respectievelijk het Zonnelied en de androgynie reeds vast gesteld dat de transformatie van grondhouding veel te maken heeft met de opwaardering van het vrouwelijke in de mens.

We kunnen nu laten zien dat deze opwaardering een belangrijk onderdeel is van het individuatieproces en bijgevolg dat de jungiaanse psychologie ons veel te zeggen heeft over de androgynisering van het bewustzijn.

We moeten ons realiseren dat Jung's patiënten in een patriarchale cultuur leven en dat de onderdrukking van het vrouwelijke een onderdeel was van de vorming van het maatschappijgerichte ego. In onze patriarchale cultuur wordt een zelfbewuste mannelijkheid hoger aangeslagen dan het vrouwelijke zodat de vrouwelijke kant van ons wezen veelal wordt verdrukt en in het onbewuste opgeborgen. Dit vrouwelijke dat we, ingeval het een man betreft, de anima noemen, dringt zich in de nigredo of schaduwfase op de voorgrond en is een van de meest herkenbare archetypen in de confrontatie met de ego. In culturen, die het vrouwelijke minder verdringen dan onze cultuur, zal de archetypische anima in de individuatie waarschijnlijk een minder belangrijke rol spelen dan bij ons.

Von Franz:

"De anima is een personificatie van alle vrouwelijke psychologische tendenties in de psyche van een man, zoals vage gevoelens en stemmingen, profetische intuïties, ontvankelijkheid voor het irrationele, het vermogen tot persoonlijke liefde, gevoel voor de natuur en -het laatste doch niet het minste-, zijn verhouding tot het onbewuste."¹³⁰

"Maar wat betekent in praktische termen de rol van de anima als gids naar de innerlijke wereld? Deze functie doet zich voor, wanneer een man de gevoelens, stemmingen, verwachtingen en fantasieën, gezonden door zijn anima, serieus opvat en wanneer hij ze vastlegt in een of andere vorm."¹³¹

Dit vastleggen in een vorm is nodig om het resultaat van het individuatieproces tot deel van een leefwijze te maken. Die realiteit zal inhouden dat in de nieuwe grondhouding meer plaats voor het vrouwelijke wordt ingeruimd. De maatschappelijke betekenis van deze opwaardering van het vrouwelijke betekent o.a. minder overheersing van mens en natuur.

De vraag hoe de schaduw of anima zich in de droom of verbeelding manifesteren is niet in een paar woorden te beantwoorden.

Het onbewuste levert immers geen geschreven boodschappen af, we moeten de inhoud van de boodschap opmaken uit de aard van de beelden die zich aan ons opdringen. Ook de alchemist en de auteurs van de mystieke weg moeten zich bedienen van herkenbare beelden. De beeldensymboliek doet mij in de eerste plaats denken aan een specialistisch vakjargon van een of andere specialistische discipline. In zekere zin behoort deze beeldensymboliek tot het 'vakjargon' van de mythologie, de alchemie en de droomanalyse. Jung heeft vastgesteld dat de beeldende 'taal' van het onbewuste een universele betekenis heeft. In andere culturen en in vroeger tijden verscheen een archetype in dezelfde beeldvorm aan de dromer als thans bij ons.

¹³⁰ Von Franz 1966a, 190-191.

¹³¹ Ibid. 197.

"Indien een individu ernstig en lang genoeg geworsteld heeft met het anima (of animus) probleem verandert het onbewuste opnieuw haar dominerende karakter en verschijnt in een nieuwe symbolische vorm, die het Zelf, de innerlijke kern van de psyche representeert."¹³²

In zekere zin stappen we hiermee over van de animafase naar de Zelf-fase, maar de beelden sluiten direct bij elkaar aan.

Voor de vrouw verschijnt het Zelf als een priesteres, een aardmoeder of een natuurgodin. In het geval van een man is het een wijze of oude man (een soort goeroe) of een natuurgeest. Toch verschijnt de personificatie van het Zelf niet altijd in dezelfde gedaante, er komen ook niet-menselijke gedaanten voor. "Bovendien verschijnt het herhaaldelijk in een vorm, die zinspeelt op een speciale alomtegenwoordigheid; d.w.z. het manifesteert zichzelf als een reusachtig symbolisch menselijk wezen, dat de gehele kosmos omsluit en bevat. Het is niet te verwonderen, dat deze figuur van de Kosmische Mens in veel mythen en religieuze leerstellingen voorkomt. Deze figuur kan zelfs beschreven worden als het grondprincipe van de gehele wereld."¹³³

We kunnen deze 'Kosmische Mens' identificeren met Christus of Krishna en Boeddha of met de Grote Man van de Indianen.

"Volgens de getuigenis van vele mythen is de Kosmische Mens niet slechts het begin maar ook het einddoel van het leven - van geheel de schepping De gehele innerlijke, psychische realiteit van ieder individu is uiteindelijk georiënteerd op dit archetypische symbool van het Zelf."¹³⁴

De identificatie van het Zelf met de Kosmische Mens en met Christus, Boeddha of Krishna is buitengewoon belangrijk voor het raakvlak tussen individuatie en mystiek en dus ook voor de relatie tussen psychologie en religie. We zullen daarom wat uitvoeriger bij dit aspect stilstaan.

Jung heeft de gelijkenis van het innerlijke Zelf met God voor het eerst beschreven in een verhaal over 'De betekenis van de Indische Heilige'. Het gaat hier over de 20-ste eeuwse heilige Sri Ramana. Jung stelt dat Ramana de Atman ook wel de Ik-Ik noemt, daarin wordt het Zelf ervaren als het Subject van het subject, als de eigenlijke richtsnoer en oorsprong van het Ik. Daarom stelt hij Zelf, Atman en God voor als in wezen synoniem. "Der Maharshi nennt den Atman auch das 'Ich-Ich': bezeichnenderweise so, denn das Selbst ist erfahren als das Subjekt des Subjektes, als der Eigentliche Quellgrund und Leiter des Ich..."¹³⁵

Vervolgens probeert hij tegemoet te komen aan de vragen en weerstand die dit idee zou kunnen oproepen.

"Die Gleichsetzung selbst = Gott will dem Europäer anstößig erscheinen. Sie ist daher,, eine spezifisch östliche Erkenntnis, zu welcher Psychologie nichts weiteres beifügen kann, als dass es weit jenseits ihrer Kompetenz läge, ..."136

De gelijkstelling van het Zelf en het Goddelijke is dus voor hem een feit waar de psychologie weinig aan toe of af kan doen. Het is een gegeven waarmee ze behoort verder te werken.

Vanzelfsprekend voorziet hij ook de voor de hand liggende vraag naar de vergelijkbaarheid van de oosterse en de westerse mystiek. "Das Ziel östlicher Praktik ist dasselbe wie das der westlichen Mystik: der Schwerpunkt wird vom Ich zum Selbst, vom Menschen zu Gott verschoben; was bedeuten will, dass Ich im Selbst, der Mensch in Gott verschwindet."¹³⁷

¹³² Ibid. 205.

¹³³ Ibid. 209.

¹³⁴ Von Franz 1966a, 211.

¹³⁵ Jung, GW 11, 625.

¹³⁶ Ibid. 626.

¹³⁷ Ibid. 627.

Verder zegt hij nadrukkelijk over christelijke Mystiek: "... die sich ja im Grunde genommen nur durch eine andere Terminologie von der östlichen Philosophie unterscheidet."¹³⁸

Door het Zelf op deze manier voor te stellen komt de individuatie dichtbij een religieuze ervaring. De vereniging met het Zelf zou een vereniging met God betekenen; daarmee is de godservaring van de mysticus vergelijkbaar met de Zelf-vereniging in het individuatieproces.

"Wenn wir das Selbst als Inbegriff seelischer Ganzheit (d.h. als Totalität von Bewustem und Unbewustem fassen), so stellt es tatsächlich etwas wie ein Ziel seelischer Entwicklung dar.."¹³⁹

We kunnen het Zelf dus als een eindpunt van de geestelijke ontwikkeling beschouwen indien we het opvatten als het geheel van alle inhouden van de ziel.

Al met al heeft Jung via zijn omweg langs het hindoeïsme ingezien dat het individuatieproces een overeenkomst heeft met de mystieke vereniging en dat de gelijkenis van het Zelf met God hiervan de kern is.

We keren nu terug naar de uitleg van Von Franz over de individuatie; zij sluit bij dit uitstapje naar het hindoeïsme aan: "Vanuit het gezichtspunt van de Hindoe b.v. is het niet zozeer dat de uiterlijke wereld op een dag zal opgaan in de oorspronkelijke Grote Mens, maar dat de geëxtraverteerde oriëntatie van het ik op de buitenwereld zal verdwijnen om plaats te maken voor de Kosmische Mens. Dit gebeurt wanneer het Ik opgaat in het Zelf De vele voorbeelden, die komen vanuit verscheidene beschavingen en verschillende perioden, tonen de algemeenheid van het symbool van de Grote Mens. Zijn beeld is aanwezig in de geesten van de mensen als een soort doel of als uitdrukking van het grond-mysterie van ons leven. Omdat dit symbool datgene representeert, dat geheel en volledig is, wordt het dikwijls opgevat als een bisexueel wezen. In deze gedaante verzoent het symbool een van de meest belangrijke paren van de psychologische tegenstellingen - mannelijke en vrouwelijk."¹⁴⁰

Door de Kosmische Mens voor te stellen als biseksueel, androgyn of hermafrodit komt de opwaardering van het vrouwelijke op één lijn met de opwaardering van het goddelijke. De vereniging met de anima en met het goddelijke Zelf zijn hierdoor onafscheidelijk verbonden. Deze opvatting dringt zich op uit de droomanalyse en de actieve imaginatie maar evenzo uit de mystiek en de alchemie van zowel oost als west. Waarschijnlijk zit de diepere verwantschap al in het gemeenschappelijke streven van het ecofeminisme en de natuurmystiek; dat is de geïntegreerde opwaardering van het vrouwelijke en het goddelijke.

We hebben gewezen op de 'deep ecology' in het ecofeminisme. Deze stroming heeft een uitgesproken mystieke inslag omdat ze de ecologische problematiek verbindt met de geloofsovertuiging. Vaak ziet men de natuurervaring zelfs als een soort religieuze ervaring. Daarmee komt de 'deep ecologist' dichtbij de natuurmysticus die de natuur immers nodig heeft voor de realisering van de godservaring. Zowel Boehme als Franciscus hebben ons geleerd dat op de weg naar het goddelijke Zelf het vrouwelijke in de mens aan bod moet komen. In hun natuurmystiek neemt de androgynie een belangrijke plaats in.

We hebben nu aan de hand van het individuatieproces gezien dat hier in feite van een universeel gegeven sprake is. De anima is een archetype van ons onbewuste en het biedt zich in alle culturen en tijden aan als de schaduw waarmee we ons moeten verenigen om de weg naar binnen te kunnen voltooien.

¹³⁸ Ibid. 629.

¹³⁹ Ibid. 628.

¹⁴⁰ Von Franz 1966a, 212.

Jung versus Teilhard en Whitehead

Jung was een tijdgenoot van Teilhard maar Teilhard's geschriften zijn pas later gepubliceerd zodat Jung ze niet heeft gelezen. Dat is jammer want zijn uitleg van het individuatieproces sluit goed aan bij Teilhard's opvattingen over de functie van het mystieke proces in de noögenese van de mensheid. Jung heeft ons laten zien dat het individuatieproces een universeel karakter heeft. De archetypen komen uit een 'collectief' onbewuste en dat betekent simpel gezegd dat het onbewuste altijd en overal voor iedereen 'hetzelfde' moet zijn. De consequentie van dit universele karakter is dat de geestelijke ontwikkeling en verheffing van ieder mens in wezen een diepere gemeenschappelijke overeenkomst bezit in de archetypen van het collectief onbewuste. Deze constatering is een belangrijke ondersteuning van Teilhard's opvatting over de convergentie in de ontwikkeling van het menselijk bewustzijn. Deze convergentie is noodzakelijk voor de onderbouwing van zijn visie over de evolutie van een noösfeer die hij tijdens de natuurlijke evolutie uit de biosfeer laat 'opstijgen'(emergeren). Volgens Teilhard is deze noögenese een voortgaande vergeestelijking van natuur en mens die uiteindelijk culmineert in de omega, het goddelijk eindpunt van de evolutie. Bij de bespreking van zijn mystiek hebben we vastgesteld dat Teilhard een relatie veronderstelt tussen de individuele mystieke weg van de microkosmische mens en de macromystieke transformatie ten behoeve van de noögenese. Deze relatie wordt met behulp van Jung's collectief onbewuste meer aannemelijk. De individuele mystieke weg is volgens de individuatietheorie de opstijging van de archetypen uit het collectief onbewuste naar het actuele bewustzijn. Naargelang in de loop der tijden meer mensen het individuatieproces tot een goed einde brengen zullen maatschappij en cultuur meer in overeenstemming komen met de kenmerken/principes van het collectief onbewuste. Het universele karakter brengt dan met zich mee dat de voortgang van de evolutie der mensheid een convergent karakter heeft i.e. overal steeds meer dezelfde tekenen gaat vertonen van overeenstemming met het collectief onbewuste. Zij die zich beijveren voor de interreligieuze dialoog of de mondiale aanpak van ecologische en economische vraagstukken kunnen deze uitkomst als een steuntje in de rug beschouwen.

Het collectief onbewuste wordt door jungianen veelal gelijkgesteld met de 'unus mundus' van de alchemisten. Deze unus mundus is voor de alchemisten de onzichtbare potentiële achtergrond van het universum; en vergelijkbaar met Plato's 'ideeënwereld'. Von Franz over de 'unus mundus': "Voordat God de wereld schiep was Hij alleen met Zijn metgezel Sophia of de Wijsheid of het Woord (zie Joh 1:1) die ook de Ziel van Christus is of Christus in Zijn goddelijke vorm vóór zijn incarnatie. Deze Sophia is volgens sommige Middeleeuwse filosofen ook het geestelijk beeld van de schepping dat al in Gods geest bestond voor Hij de wereld schiep -min of meer vergelijkbaar met de metafysische wereld van ideeën bij Plato. Hierin ontwierp God alle werkelijke dingen, zodat van alles op aarde in de unus mundus een archetypisch voorbeeld bestaat. John Scotus Eriugena zegt bijvoorbeeld dat alle werkelijke dingen in potentia bestonden in Gods wijsheid, die het totaal is van alle archetypen in Gods geest. Het idee van een unus mundus is een variant op ons begrip collectief onbewuste."¹⁴¹

¹⁴¹ Von Franz 1966b, 147.

Voor de procesdenkers dringt zich hier nog een andere gedachte op en dat betreft de vergelijking van het collectief onbewuste met wat Whitehead¹⁴² de 'primordiale orde' heeft genoemd. Deze primordiale orde wordt door procesfilosofen, en ook reeds door Whitehead zelf, vergeleken met Plato's metafysische ideeënwereld en met de 'ideas' van Locke. Ook zijn ze vergelijkbaar met de Elementargedanken van de mythologie. De primordiale orde bevat de zogeheten eeuwigheidsobjecten (eternal objects). Dit zijn de vormen, kleuren, natuurwetten en andere principes met eeuwigheidswaarde. Deze eeuwigheidsobjecten bestaan slechts virtueel; ze zijn dus alleen als een aanbod beschikbaar, een potentieel waaruit bij de 'schepping' van gebeurtenissen een keuze moet worden gemaakt. We kunnen de individuatie in 'proces'-termen weergeven als een samenstel van gebeurtenissen waarbij steeds keuzes worden gemaakt. Zelfs Jung komt met zijn formulering in deze richting: "Iedere daad van bewustwording is immers een scheppingsdaad, en uit deze psychische ervaring stammen de uiteenlopende cosmogene symbolen."¹⁴³

In elke gebeurtenis wordt een beslissing genomen waarbij een keuze wordt gemaakt uit het potentieel van aangeboden eeuwigheidsobjecten. Net als in de chaostheorie hebben we dus met een zelfschepping te maken waarin de beperkte keuzevrijheid een bepalend gegeven is. Zoals de fractalcurves het gedetermineerde kader vormen voor de specifieke keuzevrijheid van dat proces, zo ook vormt de primordiale orde van eeuwigheidsobjecten het gegeven beperkte aanbod waaruit de keuzes moeten worden gemaakt.

In het individuatieproces doet de omschrijving van het collectief onbewuste sterk denken aan een primordiale orde van archetypen; typen met een eeuwigheidswaarde die altijd en overal onveranderlijk beschikbaar blijven. In het vorige hoofdstuk hebben we melding gemaakt van het streven via de mandala, het symbolisch beeld van de zelf, een fractale aantrekker in het individuatieproces te onderkennen. Zij zijn beschikbaar als bouwconcepten voor de geïndividueerde die aldus vrij is zijn persoonlijke geestelijke ontwikkeling af te stemmen op de evolutie van de mensheid. De Kosmische Mens lijkt een universeel ideaaltipe voor elke wereldburger. Het staat als archetypisch eeuwigheidsobject iedereen ter beschikking. Men is vrij er zich naar te richten. Wijst men het af dan werkt men niet mee aan de harmonieuze voortgang van de noögenese. Wil men wel meewerken dan stelt men zich open en maakt innerlijk ruimte voor de Kosmische Mens. Op die manier ondersteunt de microkosmische mens de evolutie van de macrokosmos.

Bij de volgelingen van Jung en/of Teilhard is de verwantschap tussen deze twee denkers niet onopgemerkt gebleven.

B.Towers¹⁴⁴ wijst op belangrijke overeenkomsten tussen Jung en Teilhard. Hij merkt op dat de individuatie als 'individuele psychische evolutie' een evolutiegericht proces is.

Voorts komt hij echter met 'twee duidelijke verschillen' die met zijn uitleg van de individuatie in strijd zouden zijn. Die verschillen betreffen:

- het niet-automatische karakter van de individuatie
- het individualiserende van de individuatie.¹⁴⁵

Het niet-automatisch karakter van de individuatie tekent Towers op uit een citaat van Jung, dat mijns inziens wat ongelukkig is gekozen omdat Jung in de eerste plaats wil zeggen dat het individuatieproces niet moeiteloos of ongemerkt aan de betrokkene voorbij gaat. Weliswaar

¹⁴² Whitehead, PR 44.

¹⁴³ Jung 5, 31.

¹⁴⁴ Towers, 125-135.

¹⁴⁵ Ibid. 131, 132, 134.

signaleert Towers¹⁴⁶ later bij Jacobi, een leerlinge van Jung, dat er sprake kan zijn van: 'een natuurlijk proces van individuatie dat plaats vindt zonder dat het individu dit gewaar wordt'. In feite is daarmee al toegegeven dat het individuatieproces een niet-automatisch karakter kan hebben. Het lijkt mij overtuigender deze kwestie met behulp van de studies van Von Franz te benaderen. Zij benadrukt¹⁴⁷, net als Jung zelf, dat het individuatieproces iets is van ieder mens, van elke tijd, en van elke cultuur.

Dit universele karakter van het proces kan overigens niet verhullen dat er tegelijk sprake is van unieke persoonlijke aspecten. Het proces is iets gewoons in de zin dat het menseigen is en algemeen voorkomt. Towers merkt aangaande de menselijke deelname aan het evolutieproces op: "Voor Teilhard is de enroutement die mettertijd tot Omega leidt, een proces dat zich op natuurlijke wijze voltrekt, overeenkomstig het patroon van het evolutieproces zelf -ofschoon hij erkent dat de reflectieve mens thans in staat is te kiezen tussen medewerking aan dit proces of verzet ertegen."¹⁴⁸ Ik kan me moeilijk een betere formulering voor de menselijke deelname aan het individuatieproces kunnen voorstellen dan die welke Towers hier geeft over het evolutieproces. Enerzijds is er de wetmatigheid van de 'natuurlijke wijze' maar anderzijds tegelijk ook 'kiezen tussen medewerking of verzet'. We herkennen in deze formulering iets van Eigen en Koestler wiens kenmerken van Reglement -Spelregels/strategie en keuzebeslissing-spelverloop/code werden gebruikt om het principe van de chaostheorie en de procesfilosofie uit te leggen. Ook bij Teilhard blijkt dezelfde combinatie terug te keren: de wetmatigheid van de spelregels met daarbinnen de vrije beslissingsruimte voor het spelverloop. De code staat zo vast als een genetische code maar gaat samen met ruimte voor een eigen strategie om het leven verder in te vullen.

Het misverstand van Towers is echter begrijpelijk en het is goed dat hij ons onbedoeld herinnert aan dit fundamentele kenmerk van de chaostheorie en procesfilosofie. Vooral dunkt mij omdat in die tijd de complementariteit van keuzevrijheid en omgevingsafhankelijkheid nog slechts een wensdroom voor deze evolutiebiologen was. Vanuit de of-of keuzedwang is Towers' misverstand begrijpelijk en tegelijk behulpzaam om in te zien dat ook het individuatieproces dit essentiële kenmerk bevat. Het versterkt ons in de overtuiging dat we de individuatie kunnen verstaan als een weergave van de evolutie-ervaring. Niet als ervaring die we als toeschouwer ondergaan maar als ervaring van innerlijk geestelijk leven, de zelfervaring van een deelnemer aan het evolutieproces. Het blijkt dat in uiteenlopende bewoordingen Eigen, Koestler, Teilhard, Whitehead en nu ook Jung steeds weer op datzelfde kenmerk uitkomen. Voor Jung c.s. is de individuatie een gegeven noodzaak, een overgangsfase in iedere normale menselijke persoonlijkheidsontwikkeling. Maar die noodzaak laat elk mens vrij er iets onvergankelijks of iets tijdelijks van te maken.

Wat betreft het tweede verschil dat Towers tussen Jung en Teilhard signaleert kunnen we korter zijn. Towers wijst op Jung's opvatting dat elk individuatieproces iets unieks en menseigens heeft. Maar hij legt dit unieke uit als een begin van divergentie. "Voor Jung is heel het doel van het psychisch bestaan juist hierin gelegen dat men zich aan de macht van het collectieve onttrekt."¹⁴⁹ Deze kijk op Jung's individuatieproces is precies het tegendeel van wat we eerder signaleerden bij Campbell en Eliade. Deze twee vooraanstaande godsdienstwetenschappers zagen juist veel in Jung's theorie omdat zijn ontdekking van het collectief onbewuste een verklaring kon geven voor het

¹⁴⁶ Ibid. 133.

¹⁴⁷ Von Franz 1966a, 176, 211.

¹⁴⁸ Towers, 132.

¹⁴⁹ Towers, 134.

overeenkomstige en convergente in alle religieuze stromingen van de mensheid. Indien men de verhandelingen van Jung leest kan men slechts tot de conclusie komen dat de identificatie met het collectieve Zelf de menselijke tegenstellingen verzwakt en de gemeenschappelijke overtuiging versterkt. In zekere zin betekent dit dat een weigering tot deelname aan dit proces de onderlinge verschillen en tegenstellingen continueert en dit verzet leidt tot meer individualisme.

Het is immers de weigering tot de zelf-identificatie die de ego doet voortbestaan en het is juist de ego-benadering die alle nadruk legt op het zelfbewustzijn en het onderscheiden van eigenbelang versus algemeen belang. De tendens die het individualisme sterkt komt voort uit het ego en niet uit het zelf.¹⁵⁰ Helaas werkt de woordkeuze een zekere verwarring in de hand maar de individuatie is uiteindelijk wel degelijk contra-individualistisch. Dezelfde soort verwarring komt nog steeds voor in discussies tussen contemplatieve 'wereldverzakkers' en geëngageerden.

In de genoemde publicatie van E.Carp¹⁵¹ over de vergelijking van denkbeelden van Jung en Teilhard wordt ook gewag gemaakt van de individuatie. Carp ziet echter geen problemen van de aard die Towers opwerpt. In grote lijnen ondersteunt zijn betoog de gedachte dat Teilhard's Omega en Jung's collectief onbewuste dezelfde betekenis en functie hebben. Individuatie als verwerkelijking van het goddelijke in zichzelf kan wat Carp betreft als evolutie naar psychische vrijmaking worden opgevat.

Overbrugging Oost-West

Is het slechts toeval dat het belang van het opus in de grote Aziatische religies voor het eerst werd ingezien door een westerse psychiater (Jung)?

Het opus is een omvattend instrument. Het dient niet alleen de evolutie of de persoonlijkheidsontwikkeling maar maakt ook deel uit van een therapie.

Op zichzelf is dit niet verbazingwekkend omdat evolutie en bewustzijns groei slechts denkbaar zijn als aan elementaire gezondheidsvoorwaarden wordt voldaan.

Ook zullen de kenners van de oude leringen erop wijzen dat in de archaische tijd geen beroepsdifferentiatie bestond tussen een geneeskundige, priester of wetenschapper.

De jungiaanse interesse bleef niet beperkt tot het theoretische. Al snel gingen volgelingen zich toeleggen op de vraag of het mystiek opus een therapeutisch hulpinstrument zou kunnen worden. En zij hadden hierbij onmiskenbaar succes. Alan Watts heeft dit streven overzichtelijk weergegeven in zijn 'Psychotherapie Oost en West'¹⁵². Maar dit alles is niet wat ik hier op het oog heb. De jungiaanse, en andere westerse therapieën in de psychologie, staan te zeer in de dualistische traditie om te kunnen spreken van een opusgerichte therapie. De psychologie is hier ten ene male niet somatisch en bijgevolg mist zij de helft van het opus.

Toch ontwikkelde zich uit het oost-west contact een alternatieve psychologische stroming die zich aan het dualistisch paradigma probeert te ontworstelen.

Vanuit de psychologie kennen we o.a. de 'Humanistic Psychology' van Maslov en daarbinnen een substroming als de 'Transpersonal Psychology' van Wilber, Assagioli e.a.

Alvorens op deze twee laatste verder in te gaan wil ik nog wijzen op een tegemoet komende stroming uit de natuurwetenschap. Dat is de neurofysiologisch gerichte aanpak van bijvoorbeeld

¹⁵⁰ Von Franz 1983a, 148; en Jung 1974, 36, 60, 61.

¹⁵¹ Carp, 139 e.v.

¹⁵² A.Watts. Psychotherapie Oost en West. B.Bakker, Amsterdam, 1973. R.Walsh. The search for synthesis. Transpersonal Psychology and the meeting of east and west. Journal Hum.Psych, 1992;19-45.

D.Chopra. Ofschoon hij eigenlijk in het vorige hoofdstuk thuishoort bespreek ik de zienswijze van Chopra hier om duidelijker uit te laten komen dat zijn therapeutische benadering convergeert met die van Assagioli en Wilber.

- Chopra

Chopra is een Amerikaanse neuroloog met wortels in India. Voor zijn nieuwe therapeutische aanpak van kanker en andere 'ongeneeslijke welvaartsfenomenen' doet hij een beroep op de klassieke Ayurvedische traditie van de Hindoes.

Chopra is geen vertegenwoordiger van de chaosfysiologie. Toch verwijst hij er wel naar: "Waar U ook kijkt, nergens is chaos; dat is wel het beste bewijs voor een verborgen fysiologisch stelsel.

Intelligentie zet chaos om in patronen."¹⁵³

Het idee dat intelligentie werkzaam is op de drempel van de chaos sluit aan bij de opvattingen van Mitchell W. c.s. die de geestelijk evolutie en bewustzijnsverhoging ook lokaliseren op de grens van de chaos. Het is op deze drempel dat elk organisme op de omgevingsdruk reageert met een zelforganiserende creativiteit. Mogelijk houdt dit verband met de uitspraak van de chaosfysioloog die zijn gehoor een goede gezondheid toewenst met: "ik wens U allen een verhoging toe van de fractale dimensie van het alfaritme".

Deze uitspraak is in feite een conclusie van het onderzoek dat uitwijst dat gezonde hersenen flexibel zijn en een hoog incasseringsvermogen bezitten. De gezondheidskenmerken van de hersenen nemen toe met het stijgend zelforganiserend vermogen op de chaostrempel. Die toename van reactiemogelijkheden uit zich in de dimensieverhoging van de fractals, die deze processen van het alfaritme typeren.¹⁵⁴

Ofschoon Chopra niet enkel doelt op de processen in de hersenen is het niet onjuist de conclusies over het alfaritme ook denkbaar te achten in andere processen van het lichaam. Chopra laat namelijk zien dat vermeende hersenkenmerken ook op andere delen van het zenuwstelsel van toepassing zijn. Ook het immuunsysteem en de organen 'denken' en 'sturen'.

Chopra doet een beroep op oude Ayurvedische tradities, zoals de yoga. Deze komen in grote lijnen overeen met wat we in het eerste deel hebben geïdentificeerd als: het opus. Zoals gezegd ligt het in menig opzicht voor de hand uit de opuskenmerken te veronderstellen dat een geneeskrachtige functie tot de mogelijkheden behoort. Ik zal op enkele van deze kenmerken ingaan en laten zien dat Chopra, in bedekte termen, een beroep doet op soortgelijke kenmerken. Chopra stelt als voorbeeld van zijn geneeskundige benadering de methode voor van de Rishi.

"Als we bedenken dat het Westen verondersteld wordt praktisch te zijn ingesteld en het Oosten mystiek, is het fascinerend te zien dat de rishi's veel verlangender waren naar directe ervaring dan welke quantumfysicus ook. Hun subjectieve benadering werd yoga genoemd, het Sanskriet voor 'eenwording' Het grootste verschil is dat de rishi's, wier instelling niet theoretisch was, verklaarden dat het verenigd veld in de werkelijke wereld bestaat -het is een ervaring, niet slechts een constructie van de geest."¹⁵⁵

Dit 'verenigd veld' is een verwijzing naar de 'Grand Unified Theory' waar o.a. Einstein al zijn leven lang naar op zoek was. Chopra gaat er vanuit dat die GUT iets te maken moet hebben met het hogere bewustzijn (-vierde toestand -) dat de geoefende yogi denkt te bereiken. Ik begeef me hier niet in dit

¹⁵³ Chopra, 181.

¹⁵⁴ De Goede (Tennekes e.a.) p.82.

¹⁵⁵ Chopra, 194.

soort speculaties en stel alleen vast dat het de Rishi's te doen was om hoger bewustzijn en wel door middel van de yoga als techniek.

Eerder heb ik al gewezen op de overeenkomst van de yoga met de mystiek en de alchemie.

In alle gevallen is het uiteindelijk te doen om de confrontatie en identificatie met het Zelf. Zo ook de Rishi van Chopra: "De rishi's streefden naar een toestand van volkomen bewustzijn. Dit was voor hen niet filosofie of religie, maar een natuurlijke vorm van menselijk bewustzijn. De vierde toestand is gebleken niet een eindbestemming, maar een poort te zijn. En wat bevindt zich aan de andere kant daarvan? ... het meest eenvoudige antwoord is dat iedere rishi met het Zelf wordt geconfronteerd."¹⁵⁶

In de hieropvolgende uitleg van de Zelfconfrontatie blijkt Chopra te doelen op de meditatietechnieken die we bij Jung aantreffen als individuatieprocessen. Geen twijfel dus of het gaat hier om het opus van mystici en alchemisten.

Maar in tegenstelling tot Jung en de psychologische therapie is Chopra overtuigd van een concrete somatische therapie. Het hogere bewustzijn is een prachtige gewaarwording en Chopra vraagt zich af of iedere willekeurige beoefenaar van yoga of meditatie dit binnen zijn bereik heeft. "Het antwoord moet, lijkt me, bevestigend zijn, want de biochemische samenstelling die een dergelijke willekeurige ervaring ondersteunt ligt binnen ieders bereik, op elk willekeurig moment."¹⁵⁷

Met deze verwijzing naar de biochemische kant van de ervaring wordt ons duidelijk dat het therapeutisch opus van de Rishi's een complementariteit van het psychische en somatische kent.

Maar ook het tweede kenmerk bevat nog een complementariteit en dat is die van innerlijk - uiterlijk.

"Duizenden jaren lang hebben de rishi's al over die verhouding gesproken -de mens beweegt, leeft en ademt in het kosmische lichaam. Als dat zo is, dan is de natuur even levend als wijzelf; het onderscheid tussen 'hierbinnen' en 'daarbuiten' is een onderscheid dat niet bestaat, zoals wanneer de hartcellen de cellen van de huid zouden negeren omdat zij zich niet binnenin bevinden."¹⁵⁸

Chopra wijst op het binnen-buiten samengaan vanuit de overtuiging dat het Westen consequent het innerlijk buiten de wetenschap plaatst en daarmee de ervaringen verschaalt tot extern observeerbare effecten¹⁵⁹. In dat opzicht kan hij aansluiten bij de ideeën van Whitehead of Teilhard. Interessant is dat Whitehead en Teilhard tot de rol van het innerlijk en het lichaam besloten vanuit hun kosmologische totaalvisie, terwijl Chopra tot die conclusie komt vanuit het zoeken naar een genezende praktijk. Kennelijk heeft een nadere kennismaking met het opus tot gevolg dat we buiten de terreinen van overheersing en bewustzijns-groei geraken. Deze tendens zullen we verderop nog uitbreiden.

Ofschoon Teilhard noch Whitehead ooit in die richting lijken te hebben gedacht ligt het in de lijn van hun opvattingen over de rol van het lichaam, dat het opus met gezondheid en genezing van doen heeft. Het streven naar een goede gezondheid werkt in dezelfde richting als de mystieke opusbijdrage aan de evolutie. De individuele belangen staan dus niet haaks op het algemene of collectieve belang van de soort; de doctrine van het sociaaldarwinisme ten spijt.

Chopra spreekt in zijn werk 'Quantumgenezing' nergens over de psychologie van het opus. Op zijn manier is hij een somaticus, een neuroloog die in de eerste plaats let op de biochemische kant van het opus. Hij vergelijkt de 'vierde toestand' van de meditatie met wat in een bekend onderzoek van R.K.Wallace wordt genoemd: 'het hypometabolisch waken'. "Allereerst ontdekte hij dat zich tijdens

¹⁵⁶ Ibid. 250.

¹⁵⁷ Ibid. 251.

¹⁵⁸ Ibid. 233.

¹⁵⁹ Ibid. 195.

het mediteren allerlei werkelijke veranderingen voltrokken in het lichaam. Binnen enkele minuten bereikten de proefpersonen een toestand van diepe ontspanning; hun ademhaling en hartslag werden trager, op hun EEG's werden alfavolven zichtbaar, en ademtests toonden aan dat hun zuurstofverbruik was gedaaldHieruit bleek dat de snelheid van hun stofwisseling ... was afgenomen. Fysiologen noemen een dergelijke daling van de stofwisseling een 'hypometabolische' toestand."¹⁶⁰

"Wallace bestudeerde de verslagen van fysieke metingen bij zen-beoefenaars uit Japan, en vond vergelijkbare resultaten."¹⁶¹

Het interessante van Chopra's bijdrage is dat hij als neuroloog op zoek gaat naar een wetenschappelijke verklaring voor de uitkomsten van deze fysieke metingen. Hij verzet zich in analyses tegen de dualistische eenzijdigheid dat de zenuwcellen onze gedachten produceren. Hij voegt er de omgekeerde procesrichting aan toe, dat is, dat wij met onze gedachten (zenuw)cellen kunnen doen ontstaan.¹⁶²

Zo is het lichaam een producent van een bekende endogene pijnstillers, het endorfine¹⁶³. Maar van lieverlee breidt hij het aantal stoffen zich nog aanzienlijk uit, zodat Chopra later kan zeggen: "Het is een voor de medische onderzoeker frusterende realiteit dat de best voorziene apotheek het lichaam zelf is. Het maakt diuretica, pijnstillers, kalmerende middelen, slaapmiddelen, antibiotica en wat er verder maar door de farmaceutische industrie wordt ontwikkeld"¹⁶⁴

Op zichzelf is dit vermogen van het lichaam nog geen bewijs van het bestaan van de dualistische omkering. Dat is pas het geval wanneer we met bewuste gerichte gedachten in staat zijn genoemde endogene medicijnproductie op gang te brengen. Zo is endorfine een psychologische reactie op de pijn in het lichaam en de antibiotica een reactie op het binnendringen van ziekteverwekkende stoffen. Met deze reacties is geen enkele concrete wilsbeslissing gemoeid. Maar volgens Chopra behoort het wel degelijk tot de menselijke mogelijkheden door middel van gericht denken de aanmaak van bepaalde stoffen in het lichaam te beïnvloeden. Hij is bijvoorbeeld van mening dat gericht denken automatisch leidt tot de aanmaak van dendrieten. "In het geval van dendrieten is het de gewoonte om te denken, zich te herinneren, en in het algemeen geestelijk actief te zijn waardoor het nieuwe weefsel wordt aangemaakt."¹⁶⁵

Chopra spreekt van 'een impuls van intelligentie' waarmee het proces van de aanmaak van cellen begint. "Intelligentie kan een fysiologisch stelsel opbouwen waarin plaats is voor helende gedachten, maar het tegenovergestelde is ook mogelijk.... De intelligentie creëert voortdurend nieuwe circuits, en dat maakt ieder mens uniek. Elke ervaring in het leven wijzigt de anatomie van de hersenen."¹⁶⁶

Deze opvatting ondersteunt de eerder besproken 'neuroplastische' vermogens van de hersenen. Chopra noemt het hier flexibiliteit van het zenuwstelsel. "Wij zijn wat betreft ons zenuwstelsel begiftigd met volledige flexibiliteit; wij allen staan voor de keuze of wij grensversperringen zullen opwerpen dan wel neerhalen. Ieder van ons vervaardigt voortdurend een oneindige verzameling gedachten, herinneringen, verlangens, objecten enzovoort. Deze impulsen die over de zee van het bewustzijn rimpelen worden onze realiteit."¹⁶⁷

¹⁶⁰ Ibid. 204.

¹⁶¹ Ibid. 205.

¹⁶² Ibid. 33.

¹⁶³ Ibid. 71.

¹⁶⁴ Ibid. 53.

¹⁶⁵ Ibid. 33.

¹⁶⁶ Ibid. 237.

¹⁶⁷ Ibid. 241.

Ofschoon Chopra zich verre houdt van de mystieke weg en het opus der alchemisten, levert hij toch een bijdrage aan ons streven het opus te benaderen als een psychosomatisch instrument van bewustzijns-evolutie en persoonlijkheidsontwikkeling. Het gaat Chopra niet om de functie van het neuronplastisch vermogen in de evolutietheorie, maar om een heelkundig instrument.

In verband met de invloed van depressies op de gezondheid stelt hij bijvoorbeeld: "Maar zodra we toegeven aan gevoelens van machteloosheid en angst treden er storingen op. Het begint ermee dat we neuropeptiden uitzenden die verband houden met negatieve emoties; deze zetten zich vast op de immuuncellen, en de immuunreactie verliest aan effectiviteit."¹⁶⁸

Hoewel een complete fysiologische verklaring voor een verlaagde immuunreactie nog niet bestaat voert Chopra ons naar de recente neurologische inzichten over de gedachtegeïnnoveerde zenuwcellen. Met dat soort informatie zet hij ons, ongewild overigens, op het spoor van de invloed van de wilsbeslissing op de neuronplasticiteit en de evolutie van het zenuwstelsel.

Met dat soort verbanden is het gemakkelijker in te zien hoe middels de technieken van meditatie, yoga, en mystiek een sturende invloed kan worden uitgeoefend op de bewustzijns-groei.

- Assagioli

Chopra staat niet alleen in zijn opvatting dat het opus een genezende functie kan hebben. Ook bij de Italiaanse psychiater Assagioli treffen we die opvatting aan.

Ofschoon Assagioli geen neurofysiologische verklaring zoekt voor de genezende kracht van het opus is hij beslist niet eenzijdig psychologisch gericht. In zijn boek 'Transpersoonlijke ontwikkeling' maakt hij duidelijk dat hij enerzijds treedt in de voetsporen van Jung en Maslov¹⁶⁹, maar anderzijds aangaande de somatische aspecten meer de kant kiest van de natuurmystiek en de alchemie.

Ik zal aan de hand van enkele passages uit zijn werk duidelijk maken hoe Assagioli een grote waarde toekent aan de rol van het lichaam, de natuur en de religie.

Wat het laatste betreft gaat Assagioli verder dan Jung en Maslov. Weliswaar onderschrijft hij, vanwege zijn gelijkaardige ervaringen als psychiater, dat veel cliënten naar de spreekkamer komen als gevolg van slechte ervaringen met de clerus. Maar ondanks die onjuiste aanpak vanuit de kerken blijft Assagioli ervan overtuigd dat de oude leringen van mystici en heiligen een goede inspiratiebron zijn op de weg naar religieuze volwassenwording.

Hij vergelijkt de individuatetherapeutische aanpak met wat mystici (en taoïsten) wel de 'beklimming van de berg' hebben genoemd¹⁷⁰. Ook in Dante's Divina Comedia en in St. Jan van het Kruis' "Carmelberg" herkent hij deze methode.

Zijn 'vijf fasen van spirituele ontwikkeling' vertonen veel overeenkomst met Underhill's mystieke fasen.¹⁷¹ De 'donkere nacht' is volgens hem geen ziekteverschijnsel¹⁷² maar een 'normaal' onderdeel van iemands persoonlijke groei: "De ziekten (daarentegen) die veroorzaakt worden door het lijden ten gevolge van de spirituele ontwikkeling hebben een duidelijk progressief karakter."¹⁷³

¹⁶⁸ Ibid. 285.

¹⁶⁹ Assagioli, TO 8,66,71,85,97,100,203.

¹⁷⁰ Ibid. 35 en P.S. 308.

¹⁷¹ Ibid. 115-116.

¹⁷² Ibid. 126.

¹⁷³ Ibid. 128.

Assagioli is zich bewust van vergelijkbare tradities en noemt ze o.a. '(psycho)spirituele alchemie'¹⁷⁴. Ook ziet hij enig verband met de evolutie en spreekt van 'eeuwige terugkeer', 'kosmische openbaring'¹⁷⁵ en 'overgang van het potentiële naar het werkelijke'¹⁷⁶.

Ook is ons idee van het opus als individuele contributie aan de macrokosmische evolutie op een bepaalde manier nog vergelijkbaar met zijn gedachtegang; "In elke beschaving en in elke godsdienst verkregen degenen die de mystieke weg volgden in een bepaald stadium van hun spirituele ontwikkeling het vermogen om te genezen en gebruikten ze dat ten dienste van de lijdende mensheid."¹⁷⁷

Op deze manier is het opus dus niet enkel gericht op zelfgenezing maar is er ook nog gedacht aan een vervolgstadium waarin die bepaalde mysticus zijn ervaringen gaat gebruiken voor de genezing van anderen. Uiteraard laat dit aspect van de 'wonderbaarlijke genezingen' zich gemakkelijk staven met feitenmateriaal uit de mythologie en de meer recente hagiografie.

In het volgende deel zullen we een variant op dit fenomeen zien terugkeren bij de artsalchemisten Paracelsus en Dorneus. Bij deze alchemisten was het volgens Von Franz zo dat zij door middel van hun persoonlijk opus de productietechniek van het elixermedicijn ontwikkelden en dit vervolgens aan zieken ter beschikking stelden.

Meer in het algemeen past dat natuurlijk geheel bij het meester-discipel model van het neuronplastisch leren.

De geneeskundige opustheorie van Assagioli is niet, zoals die van de vroege jungiaanse analytici, gericht op de overdracht van patiënt naar arts/psychiater. Hij maakt meer gebruik van somatische technieken en daarmee staat deze stroming van 'transpersoonlijke psychologie', net als Chopra's neurofysiologie, dichterbij de archaische en exotische leringen dan de eenzijdige benadering van psychologische projectie waarin voor het lichaam en de natuur geen wezenlijke rol is weggelegd. "Volgens de nieuwe mystiek is het lichaam niet de vijand van de geest, maar een kostbaar instrument, een trouwe dienaar."¹⁷⁸,

Over de uitwerking van de rol van het lichaam kan ik in dit verband weinig zeggen. Daarvoor kan men terecht bij de concrete therapie-instructies, die in zijn werken 'Psychosynthese' en 'Over de Wil' zijn neergelegd. Maar het lijkt geen twijfel dat het gaat om een inschakeling van het lichaam die het meeste weg heeft van de yoga in India en China. "- genezende werking van de natuur ondersteunen zoals gezonde voeding, ontspanningsoefeningen, contact met de natuur en een geschikt ritme voor de verschillende lichamelijke en geestelijke activiteiten."¹⁷⁹

Net als in het Taoïsme en het hindoeïsme voert de inschakeling van het lichaam ook hier naar een inschakeling van de natuur.

Assagioli's gebruik van de mystiek in de therapie is in wezen dus een natuurmystieke vorm van 'medisch-spirituele' hulpverlening. Het zoeken naar genezing, godservaring en geestelijke groei hoort allemaal bij elkaar en kan niet veel uithalen tenzij nadat lichaam en natuur erbij zijn ingeschakeld.

¹⁷⁴ Ibid. 93,97.

¹⁷⁵ Ibid. 74.

¹⁷⁶ Ibid. 94.

¹⁷⁷ Ibid. 137.

¹⁷⁸ Ibid. 136. Met 'nieuwe mystiek' doelt Assagioli op voorlopers van het gebruik der mystiek in de psychotherapie zoals C.Happick en Deroille (Assagioli, Psychosynthese 302-310.)

¹⁷⁹ Assagioli, TO 131.

"Tegelijkertijd met deze metamorfose van de uiterlijke natuur is er, vaak zelfs overwegend, sprake van een innerlijke verlichting"¹⁸⁰

"Ze ziet het heelal als een levend Geheel en ze erkent dat ze daar een onverwoestbaar deeltje van is, klein maar noodzakelijk ... om de kosmische harmonie tot klinken te brengen."¹⁸¹

In deze passages lijkt Assagioli met zijn therapeutisch opus verwant met de taoïstische principes. In de taoïstische mystiek, yoga en alchemie staat namelijk centraal wat men noemt de 'correspondentia' of 'het systeem der overeenkomsten'. In dit systeem is altijd sprake van een koppeling van de inwendige en de uitwendige processen; geen imaginaire koppeling, zoals in Jung's projectietheorie, maar de ervaring van de concrete interactie tussen de geestelijke en lichamelijke processen enerzijds en de uitwendige natuurverschijnselen anderzijds.

Met deze constatering van de overeenkomst tussen het oosten en het westen stellen we ons de vraag naar het universele karakter van de opusbenadering. Het is precies deze vraag waar de 'transpersoonlijke psychologie' van Ken Wilber zich op richt. Hij schuwt in dit verband niet zijn 'wereldomspannend spiritueel project' een pretentieuze naam mee te geven: 'het Atman project'.

Het Atman-Project

Het Atman-project richt zich op een drietal verruiming van het idee dat het mystieke opus een weg is naar persoonlijke groei of verlichting.

De eerste verruiming is die welke we hiervoor reeds bij Assagioli vaststelden; de opvatting dat het opus behalve een spirituele ook een lichamelijke en natuurlijke transformatie omvat.

De tweede verruiming is geografisch. Het Atman-project zoekt, net als de jungianen, naar het universele element in de basisuitgangspunten van de grote religies.

De derde verruiming is dat de spirituele groei of bewustzijnsverhoging niet beperkt kan blijven tot de psyche maar een onderdeel is van een alomvattend natuurlijk evolutieproces.

De psychologische en biologische evolutie worden hier, zoals we eerder ook zagen bij Krishna en Teilhard, verenigd.

We zullen op deze drie kenmerken wat dieper ingaan om duidelijk te maken dat ze wezenlijk bij elkaar horen. In afzonderlijke vorm zijn ze reeds eerder ter sprake gekomen: de koppeling van het psychische met het somatische, de koppeling van het innerlijke met het uiterlijke (het lichamelijke en de omgevingsnatuur) en de koppeling van de klassieke westerse leringen met de oosterse religies. In het Atmanproject komen de drie koppelingen tegelijk voor en ze blijken elkaar goed aan te vullen.

Wilber stelt het Atman-project als volgt voor: "... de psychologische ontwikkeling in mensen heeft hetzelfde doel als de natuurlijke evolutie: het voortbrengen van eenheden van steeds hogere orde. En omdat de hoogste eenheid gelijk is aan Boeddha, God of Atman, volgt hieruit dat psychologische groei gericht is op Atman. En dat is wat we het Atman-project noemen."¹⁸²

Door God, de Boeddha en Atman allen gelijktijdig en gelijkwaardig te hanteren als uitdrukking van een 'laatste Werkelijkheid', zet Wilber de barrières tussen christendom, boeddhisme (en Taoïsme) en hindoeïsme aan de kant. Voor de beoefenaar van het opus gaat het om de uiteindelijke eenheidservaring, het maakt niet uit of men hierbij het begrip godservaring hanteert of niet. Het gaat

¹⁸⁰ Assagioli, TO 144.

¹⁸¹ Assagioli, TO 145.

¹⁸² Wilber, 150.

om de wég naar de ervaring en het effect daarvan op het bewustzijn. Jezus verwijst naar zijn goddelijke Vader, de Boeddha daarentegen verwijst niet naar (buitenaardse) opperwezens, maar hun wegen naar de ervaring van het Ene lijken niettemin veel op elkaar.

De mystieke weg is een universeel kenmerk van alle grote religies. In dat opzicht volgt Wilber de lijn die door Jung en Maslov reeds was uitgezet. Maar anders dan Jung en Maslov legt Wilber de volle nadruk op het macrokosmisch element. Net als Teilhard beschouwt hij de persoonlijke mystieke weg als een bouwsteen van een allesomvattend mystiek lichaam. "Dezelfde kracht die mensen uit amoeben deed ontstaan, maakt van kinderen volwassenen. D.w.z. de groei van een mens, van kindertijd tot volwassenheid, is gewoon een kleine versie van de kosmische evolutie. Of zouden we kunnen zeggen, psychologische groei of ontwikkeling is gewoon een microkosmische reflectie van universele groei als geheel, en heeft hetzelfde doel: de ontvouwing van eenheden en integraties van steeds hogere orde."¹⁸³

Wilber gebruikt formuleringen die eerder ontleend zijn aan de oosterse filosofie dan aan de westerse (natuur)wetenschap. Ofschoon zijn woorden doen denken aan de analogie ontogenese-fylogenese wordt deze biologische terminologie nergens gebezigd. Dit is doorheen zijn hele werk een probleem. Zijn begrippen zijn veelal vaag en zijn verwijzingen naar wetenschappelijke werken, waaraan de begrippen werden ontleend, zijn doorgaans onvoldoende zodat we met veel vraagtekens blijven zitten.

We kunnen bijvoorbeeld niet nagaan of Wilber zich heeft afgevraagd waar de grens ligt tussen biologische evolutie en psychologische groei. Het is immers de veronderstelde interactie tussen deze twee waarmee een groot deel van het verhaal staat of valt. Ik heb de indruk dat hij zich beperkt tot de 'culturele evolutie' en geen concrete verbinding legt met het vererven van genetische kenmerken. Toch is het voor een goede oost-west verbinding op dit terrein nodig te laten zien, hoe de eenzijdig biologische evolutieleer zich laat integreren met een evolutievisie, waarin de memetische overerving, op basis van het neuronplastisch leren, interacteert met de genetische aanpassing aan de omgeving. Hoewel de aansluiting van het Atman-project bij de natuurwetenschap dus vrijwel onmogelijk is, komen we op het terrein van de geesteswetenschap een stap verder dan met veel andere auteurs. Wilber richt zich namelijk erg sterk op wat hij noemt het 'transpersoonlijke'. Met deze transcendentie beoogt hij zowel de overschrijding van het individuele als van het locale element. Het transpersoonlijke is een kenmerk van de hogere wijsheid die te zijner tijd voor een ieder die het vermag te bereiken, hetzelfde is. Hierachter moeten we het 'collectief onbewuste' van Jung veronderstellen. Het collectieve element van dit onbewuste is de ultieme garantie dat de hogere wijsheden van de mystici uiteindelijke overal ter wereld hetzelfde zullen zijn. "Het probleem met dat soort vragen is gelegen in het vinden van voorbeelden van persoonlijkheden van een waarlijk hogere orde....."¹⁸⁴

Niettemin hebben de weinige begaafde zielen die de moeite hebben genomen dit probleem onder ogen te zien gesuggereerd dat de grote mystici en wijzen van de wereld enkele van de hoogste, zo niet de allerhoogste, stadia van menselijke ontwikkeling vertegenwoordigen."¹⁸⁵

Geen twijfel mogelijk dus dat Wilber de mystieke pioniers beschouwt als de 'mutanten' die hun memetische verworvenheden willen afdragen aan de macrokosmische evolutie. Die 'afdracht' kan in de opzet van zijn werk alleen gedacht worden in de vorm van vererving aan 'navólgelingen'. De

¹⁸³ Ibid. 14.

¹⁸⁴ Ibid. 15.

¹⁸⁵ Ibid. 16.

overerving aan nakómelingen, waar de spirituele evolutiebiologen over gaan, valt buiten het bestek van zijn horizon.

Wilber is van mening dat de transformatiefasen of de stadia der mystieke weg opeenvolgende (evolutie)fasen van het bewustzijn veronderstellen. Hij spreekt hier van het 'Spectrum van het bewustzijn'. "Als we al deze hogere stadia nemen en we voegen ze toe aan de lagere en middelste stadia/niveaus die zo zorgvuldig beschreven en bestudeerd zijn door de westerse psychologie, dan zouden we een tamelijk evenwichtig en omvattend model hebben van het spectrum van het bewustzijn."¹⁸⁶

Ik heb de indruk dat Wilber weinig eisen stelt aan het westers psychologisch onderzoek als hij denkt dat we voldoende zijn geïnformeerd om in de psychologie van de mystiek te komen tot een evenwichtig en omvattend model.

De gangbare psychologie verwijt de transpersoonlijke psychologie eerder dat de bestaande beschrijvingen zo vaag en onvolledig zijn dat ze zich moeilijk tot een , om het even welk, 'model' laten condenseren of abstraheren.

Niettemin worden de richting en het doel van de transpersoonlijke, en meer in het algemeen de humanistische psychologie steeds meer serieus genomen.

¹⁸⁶ Ibid. 16.

5.5 Procestheologie

Met behulp van Jung's individuatietheorie hebben we het proces van mystieke transformatie leren kennen als een wezenlijk onderdeel van de menselijke persoonlijkheidsontwikkeling. De mysticus is 'ook maar een mens' gebleken en tot op zekere hoogte kunnen we het volgens Jung ook omkeren: ieder normaal mens heeft wat van een mysticus. De diepere levensvragen beroeren vroeg of laat ieder mens, ongeacht of hij ze met de mystiek in verband brengt of niet.

Dankzij deze psychologie van de mystiek wordt het gemakkelijker Teilhard's idee te accepteren over de functie van de mystiek in de evolutie. Tot op zekere hoogte is de mystieke transformatie verbonden met elke vorm van arbeid en inspanning en kan in principe alles wat men doet een bijdrage leveren aan de evolutie van mens en natuur. Dit lijkt in strijd met de neodarwinistische weerlegging van het Lamarckisme; in het vierde hoofdstuk hebben we echter vastgesteld dat de natuurwetenschap nog steeds ruimte laat voor de vererving van aangeleerde eigenschappen. Aan de hand van het opus van de mysticus kwamen we tot het inzicht dat in principe ieder mensenleven deze functie kan vervullen.

Het is niet alleen de psychologie van Jung die Teilhard's visie meer aannemelijk kan maken. Datzelfde geldt voor de theorie van Maturana die ons duidelijk maakte dat de voortgaande ontwikkeling van het bewustzijn synchroon loopt met de somatische ontwikkeling, namelijk met de fysiologie van het zenuwstelsel.

Het is deze somatische toevoeging die het werk van Jung dichter bij de visie van Teilhard brengt. Voor Teilhard staat immers vast dat een hogere bewustzijnsgraad altijd een hogere complexiteit van het zenuwstelsel vereist, een zienswijze die pas na de invoering van de chaostheorie op zijn juiste waarde kon worden geschat. Vóór die tijd stonden met name de hersenwetenschappers, op grond van zijn gebruik van de cruciale term 'complexiteit', afkerig van Teilhard's benadering.

We vervolgen onze uiteenzetting thans met een afweging van deze neurofysiologische en psychologische uitleg van Teilhard's macromystieke evolutie in het licht van het procesdenken. Eerder hebben we al overeenkomsten tussen het denken van Teilhard en Whitehead gesignaleerd. Aangezien we met behulp van de nieuwe natuurkunde en de jungiaanse psychologie de zienswijze van Teilhard thans beter kunnen onderbouwen en begrijpen rijst uiteraard direct de vraag of dit een convergentie oplevert met het procesdenken. De laatste is immers uit de nieuwe natuurkunde voortgekomen.

We vertrekken vanuit Wildiers' : 'Theologie op nieuwe wegen', dat de procestheologie behandelt als een complementaire stroming van de sterk antropologisch gerichte bevrijdingstheologie in West-Europa.

Onder invloed van de existentialistische filosofie en het dualistische denken heeft de Europese theologie een sterk antropologische en maatschappelijke inslag gekregen. De bevrijdingstheologie is de stroming bij uitstek waarin de geëngageerdheid met mens en maatschappij tot uitdrukking komt. De tweede stroming richt zich daarentegen in de eerste plaats op de ingrijpende ontwikkeling van de technologie en de natuurwetenschappen. De nieuwe inzichten over het leven, de natuur en de kosmos vormen zo'n kader voor het theologisch denken omdat de theoloog een metafysica hanteert die op deze inzichten gebaseerd is. Deze stroming heet daarom ook wel de kosmologische of metafysische stroming. De procestheologie is er een vertegenwoordiger van. Hier staat de beschouwing van de geloofsleer binnen het kader van het nieuwe natuurkundig wereldbeeld.

De twee stromingen (-antropologisch en kosmologisch-) behoren niet tegenover elkaar te worden geplaatst want christendom is zowel een beschouwing van de menselijke bestaanswijze in de maatschappelijke context als ook een visie op de totale werkelijkheid inclusief de natuur. De kosmologische stroming staat niet buiten de mens want zij baseert zich op een metafysica die voortkomt uit de menselijke ervaring. Dit in tegenstelling tot de metafysische systemen die uitgaan van een stelsel axioma's die niet op de ervaring gebaseerd zijn.

Hoewel de theologie zich deze eeuw, en ook reeds daarvoor, steeds meer uit de natuurlijke werkelijkheid heeft teruggetrokken is het in de historie van het christendom eerder regel dan uitzondering geweest dat de theologie een kosmologisch karakter had. De beperking tot de geestelijke vragen van de mens volgde uit de vervreemding van religie en natuurwetenschap sedert de 17-de eeuw. Zonder een verzoening tussen religie en natuurwetenschap is een integratie van de antropologische en kosmologische theologie moeilijk voorstelbaar.

Whitehead kiest, net als de vroegere kosmologische denkers Aristoteles en Thomas van Aquino, voor een basis in de empirische werkelijkheid. De ervaring en niets anders dan de ervaring is de grondslag voor zijn kosmologie. De begrippen kosmologie, metafysica en natuurfilosofie hebben bij Whitehead overigens vrijwel dezelfde inhoud.

Wildiers wijst erop dat, volgens menswetenschappers, hoewel de term 'antropologische' theologie anders doet vermoeden, voor de meeste godsdiensten geldt: "Godsdienst is,, een weefsel van ideeën en voorstellingen, die het menselijk bestaan in overeenstemming brengen met onze visie op de kosmische orde en deze kosmische orde in het veld van de menselijke ervaring binnenvoeren."¹⁸⁷

De christelijke wereld heeft sedert de middeleeuwen te maken met ingrijpende vernieuwing in het wereldbeeld van de natuurwetenschappers. Copernicus, Newton, Darwin, Einstein en thans de chaostheorie van Prigogine e.a.; stuk voor stuk brachten zij fundamentele veranderingen aan in het heersende wereldbeeld. De theologie heeft niet de flexibiliteit kunnen opbrengen de geloofsleer in de nieuwe kaders een plaats te geven en bijgevolg raakte zij steeds verder vervreemd van de heersende visie op de werkelijkheid. Een kerk die zich baseert op een overleefd statisch wereldbeeld kan op den duur geen pretenties meer hebben aangaande het geestelijk leven van de mens. Het verval van het christendom kon dan ook niet uitblijven. Tegelijk echter bleven er in het christendom tegenkrachten zoals de natuurmystiek werkzaam en mogelijk kunnen we met behulp daarvan een nieuw verbond smeden tussen religie en natuurwetenschap. Het procesdenken is voor velen een waardevol uitgangspunt gebleken in het streven naar zo'n nieuw verbond. In het christendom is de procestheologie de meest gefundeerde reactie van de theologie op de ontwikkelingen in de nieuwe natuurwetenschap. Thans is het volgens Wildiers de opgave van de procestheologie na te gaan in hoeverre haar kosmologische visie aansluiting kan vinden bij de religieuze praxis en bij het evangelie. Alvorens op dat laatste in te gaan volgen we Wildiers' uitleg van de procestheologie. In enkele treffende passages laat hij zien hoe Whitehead's kosmologie aansluit bij de mystiek en hoe deze mystiek ook in het leven van Jezus een plaats had.

"De wereld is een ononderbroken wordingsproces en dit wordingsproces impliceert een scheppende voortgang in het nieuwe (Whitehead: a creative advance into novelty).

Maar zulk een wereldbeeld, zo dacht Whitehead, suggereert een godsdienst. Een dergelijke kosmologie is niet denkbaar zonder de aanwezigheid van een geestelijke kracht, zonder een element van hogere en universele orde, zonder een lokstem die uitnodigt te streven naar orde en schoonheid, zonder 'de grote metgezel -de lijdende lotgenoot die begrijpt', en die de wereld behoedt van chaos

¹⁸⁷ Wildiers, 1986, 75.

en ondergang' (PR 532). Godsdienst is dus niets anders dan trouw aan de wereld: 'Religion is world-loyalty'. Juist in de trouw aan deze objectieve wereld vindt de eenzame mens het richtsnoer voor zijn leven en de weg naar zijn voltooiing. De waarlijk vrije mens geeft zich over aan deze roepstem en identificeert zich met haar."¹⁸⁸

Er kan in deze benadering van God en wereld dus geen sprake zijn van een keuze tussen het spirituele en het materiele. De God van de procesdenkers is geen uitkomst van een natuurverzakend geestelijk avontuur van de ziel. De natuur is zonder het goddelijke ondenkbaar en Whitehead gaat zelfs zover zijn basismetaphoor van het zelfbewustzijn niet alleen op de natuur maar ook op het goddelijke wezen tot te passen. "Vooralspreken over God doen wij er goed aan niet het dingmodel maar veeleer het zelfmodel als vertrekpunt te nemen. God bestaat niet naar het model van materiële dingen, maar analogisch naar het model van het zelfbewustzijn. Dit laatste nu wordt gekenmerkt door twee eigenschappen: de betrokkenheid en de tijdelijkheid. Met betrokkenheid bedoelen wij dat ons 'ik' geconstitueerd wordt door de relaties waarvan ik het centrum vorm, de relatie tot het eigen lichaam vooreerst en vervolgens de relatie tot alles wat ons omgeeft. Het begrip tijdelijkheid verwijst naar de voortdurende verandering die in ons bewustzijn plaats grijpt door de elkaar opvolgende ervaringsmomenten die de inhoud vormen van ons bewustzijn.

Van hieruit wordt het nu mogelijk op analoge wijze over God te spreken In dit verband spreekt Whitehead over twee naturen in God: een primordiale en een consequente natuur ..."¹⁸⁹

Met het primordiale kenmerk van God bedoelt Whitehead dat wat slechts in potentie bestaat, de wereld der mogelijkheden, die als een aanbod voor de mens ter beschikking staat om te worden gerealiseerd. De realisatie zelf vindt plaats in de gebeurtenissen van zelfervaring waaruit het bestaan van alle wezens en de evolutie van het universum te voorschijn treden.

Omdat God niet afwezig en vrijblijvend tegenover de gerealiseerde wereld kan staan heeft Whitehead het kenmerk van de consequente natuur ingevoerd. God is niet ongevoelig voor het scheppingswerk der wezens, in feite scheppen zij zelfs hun(dé) levende en wordende God. En dat moet zijn weerslag hebben in het godsbegrip. De enige concrete God van de religie is dus die welke in de wereld als werkzaam wordt ervaren.

De primordiale God is zijn abstracte dimensie, de consequente dimensie is zijn concreetheid.

Volgens Wildiers leent de mystiek zich het beste om zich een voorstelling te vormen van deze wordende God binnen het menselijk scheppingswerk.

De ervaringen en geschriften van de mystici geven ons een concreet beeld van de religieuze mens in wiens levenswerk, het mystieke 'opus' of de mystieke 'weg', het aanbod van de primordiale God tot een feitelijke wereldse werkelijkheid wordt 'geïncarneerd'. De bijbelse metaforen: incarnatie van het Woord, neerdaling van de Geest en menswording van de Messias moeten hier aansluiting zien te vinden.

Middels de individuatiepsychologie hebben we vastgesteld dat het opus van de mysticus door en door universeel menselijk en werelds/allegaars is. Nu gaat het om de vraag of het opus van de mysticus ook aansluit vindt bij de kosmologie en theologie van het procesdenken.

Wildiers wijst erop dat we in de mystiek de kern aantreffen van de realisatie van het primordiale goddelijke aanbod in de feitelijke werkelijkheid van het leven.

¹⁸⁸ Ibid. 76-77.

¹⁸⁹ Ibid. 87-88.

"Nu laat de geschiedenis ons in alle culturen en in alle tijden mensen zien voor wie God inderdaad het bewuste doel van het leven was. Wij noemen hen mystici of ook nog religieuze genieën Hun ervaringen vertonen naast een meestal cultuurgebonden verscheidenheid, ook een grote mate van gelijkenis. Dit voelbaar aangegrepen worden door het goddelijk element, dat tot het subjectief doel van het leven was geworden en met volle overgave aanvaard werd, constitueert de mystiek in de meest strikte betekenis van het woord.

Is het niet in deze richting dat wij de oplossing van het persoon-zijn van Jezus moeten zoeken?"¹⁹⁰ Indien de evangelische levensbeschrijving van Jezus niet strookt met de kern van de mystiek raken we op gespannen voet met de bijbelse theologie. Indien echter Jezus' leven een voorbeeld blijkt te zijn (geweest) voor het opus van de mysticus bestaat er kans op een plaats in een christelijke geloofsleer.

De procestheologie is verre van klaar met de exegese en er blijven voorlopig nog veel vragen onbeantwoord. Niet in de laatste plaats liggen de problemen ook aan de andere kant omdat de geschriften van Whitehead ook op dit punt onduidelijk zijn.

Wildiers wijst op een aantal bijbelpassages die zowel Jezus ten voorbeeld stellen aan de mysticus en tegelijk de procestheologie ondersteunen. "Aan Jezus als mens werd de mogelijkheid aangeboden om zich totaal op de Vader te richten en deze mogelijkheid heeft hij op unieke en onovertrefbare wijze en in volledige vrijheid aangegrepen en in zijn leven verwezenlijkt. Daar ligt de grootheid en het unieke karakter van zijn optreden. Aan deze ervaring ontleent hij zijn gezag wanneer hij spreekt over de relatie tussen God en mens, want hij spreekt over 'wat hij gezien en gehoord heeft' (Joh. 3.11; 14,10 enz).

In de ervaring van Christus grijpt openbaring plaats omdat in zijn optreden de diepste structuur van de werkelijkheid en de relatie tot God zichtbaar worden gemaakt. ...

Wat wij van Christus kunnen leren, is ons te wijden aan onze persoonlijke taak ...

Tegenover de achtergrond van de Whiteheadiaanse werkelijkheidsopvatting krijgt de Christus-figuur aldus een heel bijzondere betekenis. Door zijn overgave aan de goddelijke uitnodiging werd hij op zijn beurt een levende uitnodiging tot de hele mensheid ..."¹⁹¹

Als we de woorden van Jezus op deze wijze mogen interpreteren, komen de procesdenkers in de buurt van een bijbels gefundeerd beeld van God, mens en natuur.

De levensbeschrijving van Jezus doet op verschillende onderdelen denken aan de mystieke weg van de mysticus. Het is een integratie van leer en leven.

"Ook het beeld dat de evangelisten van hem tekenden (....), is duidelijk het beeld van iemand die zich geleidelijk bewust werd van zijn roeping, van iemand die 'opgroeide en toenam in krachten en vervuld werd van wijsheid' (Luk.2.40)Iemand tenslotte die in de volle zin van het woord ' een weg voorhield die leidde naar waarheid en leven' (Joh.14.6) en aldus 'het beeld werd van de onzichtbare God' (Kol.1,15)."¹⁹²

Wildiers wijst hier op bijbelpassages die de menselijke kant van Jezus' leven belichten.

In verband met de mystiek is de 'Vader' hier vergelijkbaar met de archetypische vaderfiguur van de Zelf. Daarom kunnen we de vele passages in de Bijbel waarin Jezus zijn afwezigheid motiveert met de woorden : "begrijp je dan niet dat ik bij mijn Vader moet zijn" vergelijken met het mystieke proces van de Zelfindividuatie. Jezus' Vader is als de Zelf of Atman van de mystieke stromingen in andere

¹⁹⁰ Ibid. 104.

¹⁹¹ Ibid. 106, 107.

¹⁹² Ibid. 108.

religies. Dit is van belang voor ons streven de universele strekking van de mystieke individuatie in alle grote religies op het spoor te komen. Alleen op die manier komen we tot een gemeenschappelijke basis voor een mens – natuur relatie die op een wereldwijde aanhang kan rekenen.

Jezus heeft zelf een ontwikkeling doorgemaakt waarin hij de barrières van de vervreemding tussen God en mens overwint. Veel grote mystici vallen terug op de bijbelteksten die dat proces beschrijven en putten er hoop uit. Het lijkt erop dat zelfs Jezus zijn mystieke weg tot het einde toe moest doorlopen alvorens de conjunctie van hemel en aarde zich in zijn persoon kon voltrekken. Hij toont ons daarmee de weg die we moeten gaan om onze doodsangst te overwinnen. De loutering van de mystieke nacht ging ook bij hem aan de opstanding van het lichaam vooraf.

Het ‘theologisch’ werk van Teilhard kan op dit punt de zienswijze van de procesdenkers nog versterken. Hoewel Teilhard stelt geen theologie te willen bedrijven heeft hij, waarschijnlijk meer dan wie ook, nagedacht over de afstemming van het individuele geloofsleven op de kosmische evolutie. Hij was zijn leven lang op zoek naar de harmonieuze gelijkgerichtheid van enerzijds het levenswerk van de bijbelse mens en anderzijds de kosmische evolutie van de moderne natuurwetenschap.

Daarom lijkt het ons goed op deze plaats melding te maken van wat Wildiers, zelf een uitgelezen Teilhard-kenner, over hem zegt aan het slot van zijn boek: ‘Kosmologie in de Westerse Cultuur. "Hoe zou de mensheid de moed opbrengen, zo vroeg hij (Teilhard) zich af om, ondanks alle moeilijkheden, alle offers en alle mislukkingen, toch naar dit hoge doel van eenwording en vergeestelijking te blijven streven, indien er niet ergens een waarborg aanwezig was dat dit doel inderdaad bereikt kan worden, ja in beginsel reeds aanwezig is? Krachtens de dynamische structuur zelf van de wereld kon men reeds vermoeden dat ergens een dergelijke bron van energie, een dergelijke attractiepool aanwezig moest zijn. Het christendom leert ons dat een dergelijk energetisch centrum inderdaad bestaat in de persoon van Christus van wie de Christenen de terugkomst verwachten aan het einde der tijden. De parousie vormt de sluitsteen van Teilhard’s theologische systeem."¹⁹³

Volgens Teilhard en de processteologen legt de gangbare theologie de nadruk sterk op het verleden, en zij willen die verschuiven naar de ontwikkeling en de toekomst die daaruit moet voortkomen. Het verlangen naar een betere wereld en het werken aan het persoonlijke heil krijgt daardoor meer aandacht en dat voert hen naar het opus van de mystieke transformatie. "De weg die wij te volgen hebben, is die van de aardse vooruitgang in de richting van de geestelijke eenwording en aldus het bereiken van onze eindbestemming mogelijk te maken De parousie is slechts dan zinvol wanneer zij aansluiting vindt bij een mensheid die, door haar innerlijke eenheid en haar vergeestelijking, op deze transformerende gebeurtenis is voorbereid: 'En wanneer alles aan Hem onderworpen is, zal ook de Zoon zichzelf onderwerpen aan Degene, die het al aan Hem onderwierp, opdat God zij alles in allen'. (2 Kor.15.28)

Indien de kosmos een evoluerende kosmos is en indien de mens in deze evolutie een scheppende rol te vervullen heeft dan dient het feit dat Christus juist in die kosmos het centrum en het einddoel is, aan deze scheppende activiteit een heel nieuwe betekenis te geven. Alle menselijke activiteit krijgt aldus een intrinsieke religieuze waarde Al de vormen van menselijke arbeid waren uiteindelijk op hetzelfde doel gericht: de eenwording van de mensheid, de groei van het gemeenschappelijke bewustzijn, de voltooiing van het evolutieproces in het punt omega."¹⁹⁴

¹⁹³ Wildiers, 1988, 276-277.

¹⁹⁴ Ibid. 278.

Teilhard beperkt zich voor wat betreft de evolutie niet tot hetgeen reeds gerealiseerd is, maar probeert ook de tendens daarin te begrijpen en op basis daarvan een blik in de toekomst te werpen. Zodoende komt hij tot de opvatting dat de evolutie aanstuurt op een hogere complexiteit van het zenuwstelsel waaruit de drempeloverschrijdingen van bewustzijnsverhoging voortkomen. Aldus stelt hij zich het ontstaan voor van een noösfeer, die uit de organische biosfeer oprijst. We hebben in hoofdstuk twee geprobeerd duidelijk te maken dat de mysticus Teilhard de individuele mystieke ontwikkeling ziet als een microkosmische bijdrage aan de macrokosmische noögenese. Hij geeft aan de noögenese nog een christelijke invulling door deze te doen overgaan in een "Christogenese" hetgeen voor hem min of meer gelijk staat aan het 'Komende Rijk' dat de H. Schrift in het vooruitzicht stelt.

Ook als we niet tot deze laatste christelijke invulling van de noögenese overgaan blijft de essentie van Teilhard's bewustzijns-evolutie behouden. Alle grote wereldreligies geven een eschatologische betekenis aan het einde der tijden en vaak staat die betekenis niet ver van de verwachting van het leven na de dood. Deze eschatologische beelden oefenen uiteraard grote invloed uit op onze verbeeldingskracht en werken door in onze visie op de evolutie van het bewustzijn.

Toch laat de noögenese zich ook voorstellen zonder onze toevlucht te nemen tot de 'wirwar' van religieuze speculaties en geloofsovertuigingen.

Ik stel het even zwart wit omdat het me zinvol lijkt zich af te vragen in hoeverre de evolutie van ons zenuwstelsel gelijke tred houdt met die bepaalde mystieke transformatie, die ik een centrale plaats toeken in de verandering van grondhouding. Concreet vraag ik me af of er een neurofysiologie denkbaar is waarin de ontwikkeling en transformatie van het bewustzijn tot uitdrukking komen. Na de uitleg van Maturana weten we dat de verandering van ons zenuwstelsel gelijke tred moet houden met de verandering van bewustzijn. Dit betekent dat de verandering van grondhouding noodzakelijkerwijs ook een somatische verandering inhoudt.

Als we deze opvatting accepteren is de interactie mens-natuur, zoals we die bij de koendalini-yoga tegenkwamen, niet meer zo moeilijk voor te stellen; althans niet in de culturele en kosmologische context van het hindoeïsme. De vraag blijft echter hoe wij ons de fundamentele begrippen uit het Sanskriet, die de yoga hanteert, in onze culturele en wetenschappelijke traditie moeten begrijpen. We hebben voorheen gewezen op een zekere overeenkomst tussen Krishna's koendalini-yoga en Teilhard's opvatting over de individuele bijdrage aan de noögenese. Deze overeenkomst wordt sterker zodra we Teilhard's opvattingen in het licht van de nieuwe natuurkunde beschouwen. In beide gevallen is er sprake van een toenadering tussen de psychobiologie enerzijds en de theologie en kosmologie anderzijds.

Teilhard (en ook Krishna) benaderen de mystieke transformatie meer theologisch dan psychologisch. Zij beschouwen het mystieke proces als een weg waarlangs de incarnatie van de 'Geest' of het 'Woord' zich voltrekt. De incarnatie van het goddelijke verloopt in deze visie door middel van de mystieke ervaring in de mens. De mysticus stelt zich als een microkosmische mens ter beschikking van de hemel en maakt daardoor de voortgang van de vereniging van hemel en aarde mogelijk. De innerlijke godservaring van de mysticus maakt aldus deel uit van het huwelijk tussen hemel en aarde. In het mystieke huwelijk is de liefde tot God en de liefde tot de natuur niet meer te scheiden.

Teilhard: "Zoals er slechts één materie in de kosmos is geschapen om de elkaar opvolgende toenemingen van het bewustzijn te dragen, zo ligt er slechts één fundamenteel gevoel ten grondslag

aan alle vormen van mystiek, namelijk: de ingeschapen liefde tot de menselijke persoon, uitgebreid tot heel het universum."¹⁹⁵

De vereniging van hemel en aarde maakt de evolutie tot een incarnatorisch gebeuren op weg naar de noögenese: "Er staat een belang op het spel dat ver boven individuele processen uitgaat. De geest wordt geboren, geschapen basis van het mystieke milieu, kosmische substantie waartoe het Goddelijke onder ons zich voor goed moet verdichten. God is doende de wereld te doordringen door haar te vergeestelijken Door wetenschap en vrijheid te verbreiden kan ik de goddelijke atmosfeer, waarin ik me naar mijn enig verlangen steeds wil onderdompelen, zowel in zichzelf als ook voor mij verdichten! Door mij meester te maken van de aarde kan ik U aanhangen!"¹⁹⁶

Volgens Teilhard is er geen andere weg denkbaar: "Onder de mensen is alleen de mysticus zeker dat de minste van zijn inspanningen een -'verworven voor altijd'- is, die draagt en die duurt "¹⁹⁷

Uiteindelijk beleeft de mysticus de vereniging van hemel en aarde als het overgaan in een andere sfeer die half natuurlijk (aards) en half goddelijk (hemels) is: "Deze indruk wordt tot uitdrukking van een omlijnende werkelijkheid wanneer de mysticus van het domein der natuurlijke bevrijding van de geest door arbeid overgaat in het bovennatuurlijke wezen de uiteindelijke atmosfeer (half natuurlijk, half goddelijk) ontdekt waarmee hij zich wil omhullen en die hij steeds meer wil ontwikkelen. Het ogenblik is gekomen waarop de eigen substantie van het schepsel onder de goddelijke omvatting het samenstellende element van het geregenereerde heelal moet worden. Wat zich wil voltrekken, is meer dan een eenvoudige vereniging, namelijk een transformatie, "¹⁹⁸

Er kan dus geen twijfel over bestaan of Teilhard plaatst de incarnatie en de mystieke transformatie op één lijn en wel in dienst van de vereniging van hemel en aarde; een vereniging, die met medewerking van de mens in zijn rol als medeschepper, moet bijdragen aan de opbouw van de noösfeer.

In de paragrafen over de kosmologie en de methodologie hebben wij uitgelegd waarom deze visie van Teilhard vanuit de nieuwe wetenschap aannemelijk en meer dan ooit actueel is.

Het oude deterministische wereldbeeld, geregeerd door neodarwinistische natuurwetten, bood weinig natuurlijke ruimte voor menselijke contributies aan de evolutie. De nieuwe natuurkunde daarentegen baseert zich op de interne onbepaaldheid van de natuurverschijnselen zodat er enige keuzeruimte voor zelfregulerende organismen ontstaat om de evolutie mede vorm te geven. Deze structurele ruimte voor de inbreng van het subject vroeg om een inhoudelijke invulling van de zelfervaring waarvoor we een beroep deden op de eeuwenoude natuurmystiek. Het transformatieproces van de mysticus bleek een waardevolle aanvulling gebleken op het anders nogal abstracte zelfbewustzijnmodel van de procesdenkers.

Aangezien we thans echter vaststellen dat vanuit de procesthéologie ook een beroep wordt gedaan op het 'model' van de mysticus moeten we ons afvragen of het mystiek 'opus' zelf zo'n 'model' is of zou kunnen zijn.

In de slotbedenking van zijn boek vraagt Wildiers zich af of de mystiek niet te zeer 'wereldverzakend' is. Doorgaans ziet men de mysticus als iemand die de wereld de rug toekeert en de contemplatieve blik uitsluitend naar binnen richt. Wildiers begeeft zich niet op het terrein van de

¹⁹⁵ Teilhard 14, 134.

¹⁹⁶ Teilhard 13, 154.

¹⁹⁷ Teilhard 13, 156.

¹⁹⁸ Teilhard 13, 159.

godsdienstpsychologie en kan derhalve deze vraag niet beantwoorden met behulp van de jungiaanse benadering. Toch komt hij met een antwoord: "Voor Teilhard liggen de dingen anders. Verre van in de wereld een hinderpaal te zien voor de vereniging met God, is deze juist de aangewezen weg die wij moeten volgen om dit hoge doel te bereiken. Door ons geheel aan de wereld te wijden door onze arbeid, onze studie, onze wetenschap, onze techniek, onze sociale en politieke actie, door onze hele menselijke activiteit verenigen wij ons met Christus. Niet alleen de contemplatie vormt aldus een weg naar de vereniging met God."¹⁹⁹

Eenmaal dit gezegd zijnde behoeft het geen uitvoerige toelichting meer, dat Wildiers in zijn essay over de twee wegen in de theologie uiteindelijk een complementariteit van de procestheologie en de bevrijdingstheologie vaststelt. De bevrijdingstheologie bekommert zich om het directe concrete sociale welzijn van de individuele mens. De procestheologen gaan weliswaar uit van de ingrijpende verandering van het wereldbeeld der natuurwetenschappen maar ook bij hen is het uiteindelijk om die mens te doen. "Wat hen bekommert is de metafysische nood van de Westerse mens. Om de inhoud van het christendom tot uitdrukking te brengen in het kader van dit modern wereldbeeld doen zij een beroep op de kosmologie en het begrippenarsenaal van Alfred North Whitehead."²⁰⁰

Whitehead over de religie

Na de algemene situering door Wildiers stellen we de vragen over individuatie, transformatie, incarnatie, evolutie en (on)sterfelijkheid andermaal. Deze keer echter zoeken we het antwoord in de werken van Whitehead's eigen hand. Dit is bij veel kwesties noodzakelijk omdat er in het procesdenken over veel onderwerpen nog geen eensgezinde interpretatie bestaat. De uitleg van Whitehead's werk is zelf ook een 'proces' in ontwikkeling.

Dat geldt ongetwijfeld voor onze eerste vraag: in hoeverre de religie verband houdt met het transformatieproces van onze grondhouding.

Deze vraag zou Whitehead stellig positief beantwoorden: "Vanuit leerstellig standpunt kan religie dus omschreven worden als een geheel van algemene waarheden, die de kracht hebben de persoonlijkheid om te vormen, op voorwaarde dat ze oprecht worden aangehangen en levendig gevat. ...

Religie zou bij een individu een karakter van bepaald gehalte tot stand moeten brengen."²⁰¹

Het procesdenken is een benadering waarin niet het 'zijn' maar het 'worden' voorop staat. De 'creativiteit' maakt bij Whitehead deel uit van wat hij noemt de 'categorie van het ultieme'. De basisconcepten van deze categorie: 'het ene', 'het vele' en 'de creativiteit' zijn het meest fundamenteel, ze zijn 'ultiem' in de zin dat er geen verdere herleiding naar andere begrippen meer mogelijk is. De plaatsing van de creativiteit in deze categorie maakt duidelijk dat de vernieuwende, omvormende of transformatieve kracht tot de kern van het systeem behoort. De werkelijkheid is geen statisch geheel, het is een transformatieproces. Het leven van de mens is een stroom van gebeurtenissen die ieder voor zich de kern van de transformatiekracht in zich dragen. De gebeurtenis, de 'occasion of experience', is zodanig gedefinieerd dat het de hoeksteen van alle transformatie is.

¹⁹⁹ Wildiers, 1988, 282.

²⁰⁰ Wildiers, 1986, 110.

²⁰¹ Whitehead, RM 15, 17.

We moeten dit steeds in gedachten houden als we Whitehead's opvatting vernemen over kwesties aangaande de religieuze ervaring of godsdienstgeschiedenis.

Vanuit zijn fundamentele transformatiebenadering van alle werkelijkheid is het begrijpelijk dat hij religie ziet als een 'persoonlijkheidsvorming' of 'karaktervorming'. Whitehead begeeft zich niet in psychologische theorievorming maar het moge inmiddels duidelijk zijn dat zijn transformatiebenadering zich goed verdraagt met Jung's individuatietheorie. Bij mijn weten was Jung niet bekend met het werk van Whitehead.

Het zou een waardevolle bijdrage aan de theorievorming zijn indien de onderlinge afstemming van procesfilosofie en jungiaanse psychologie aan nader onderzoek wordt onderworpen.

Jung en Whitehead bekijken de christelijke godsdienstpraktijk vanuit een persoonlijk onbehagen over de kerkelijke geloofsleer. Net als Jung wil Whitehead meer nadruk leggen op de individuele godservaring en persoonlijkheidsontwikkeling. "Maar in een of andere zin is rechtvaardiging de basis van alle religie. Je persoonlijkheid wordt geboetseerd door je geloofsovertuiging. Dat is een elementaire godsdienstige waarheid, waaraan niemand ontsnapt. Religie is krachtadig geloof dat de binnenkant zuivert. ...

Leven is een innerlijk gebeuren met eigen waarde, vooraleer het een uitwendig gebeuren is dat ons met anderen in relatie brengt.

Religie is de kunst en de theorie van het inwendige leven van de mens, voor zover die afhangt van de mens zelf en wat blijvend is in de werkelijkheid zelf ... Religie is wat de mens doet met zijn eigen alleen-zijn. De ontwikkeling van de religie tot ze haar uiteindelijke voltooiing bereikt, verloopt in drie etappes. Zij is de overgang van God-de-leegte naar God-de-vijand naar God de metgezel."²⁰²

Met die nadruk op het individuele en de 'zuivering van de binnenkant' roept Whitehead een vergelijking in gedachten met het transformatieproces van de mysticus. De mysticus ziet het geloof immers in hoofdzaak als een proces van zelfverheffing via het streven naar de godservaring.

Met de verwijzing naar de drie etappes lijkt de analogie nog versterkt omdat deze fasegewijze ontwikkeling overeenstemt met de mystieke weg zoals door Underhill geformuleerd.

De 'leegte' is de fase van de verlatenheid waarin de loutering plaats grijpt en de mysticus, beroofd van zijn maatschappelijk ego, toegang krijgt tot de diepere kern van het goddelijke 'Zelf'. De God als Vijand verwijst naar de fase van strijd tussen het oude ego en de nieuw te vestigen schaduw.

De Metgezel is de God in de fase van de conjunctie. Het oude beeld van de dwingende eisende en straffende God heeft hier plaats gemaakt voor de God van de procesdenkers: Hij die zich aanbiedt en uitnodigt tot vereniging.

De inpassing van de mystieke transformatie in de religie gaat bij Whitehead echter nog verder.

"Redelijke religie beroept zich op een directe intuïtie in bijzondere omstandigheden en op de verhelderende kracht van haar begrippen voor alle omstandigheden. Ze rijst op uit het particuliere, maar strekt zich uit tot het algemene

Het ontstaan van de redelijke religie is nauw verbonden met de algemene vooruitgang van de volkeren waarin ze opkwam. Ze moest wachten op de ontwikkeling in het menselijk bewustzijn van de relevante algemene ideeën en van de relevante ethische intuïties."²⁰³

Door de nadruk op het individuele wordt de mysticus een belangrijk voorbeeld voor om het even welke vorm van religiositeit. Whitehead spreekt hier nog vrijwel nergens over de voorbeeldfunctie

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid. 35, 37.

van de mystiek maar toch sluit zijn uitleg van de religie ons inziens het meest aan bij een geloofspraktijk die wij mystiek noemen.

In bovengenoemde passage lezen we bijvoorbeeld dat de godsdienst in de geschiedenis zijn vernieuwingsimpulsen ontving uit de religieuze ervaringen van enkelingen.

Net als bij de gedachtegang van Teilhard kunnen we daarbij de vraag opwerpen of de individuele mystieke transformatieprocessen misschien het 'model' zijn van de drijvende kracht achter de evolutie van de mensheid.

Whitehead spreekt zich niet expliciet in die richting uit maar in diverse passages van zijn boek "Religion in the Making" treffen we een ondersteuning aan voor deze zienswijze.

We zullen eerst ingaan op de positie van de 'vernieuwende pioniers' en vervolgens op de vraag in hoeverre hun opus verband houdt met de evolutie van het bewustzijn.

"Religie kan het voornaamste instrument zijn tot vooruitgang, en is dat ook geweest. Maar als we kijken naar de mensheid als geheel, dan moeten we wel zeggen dat het over het algemeen niet zo geweest is. 'Velen zijn geroepen, maar weinigen uitverkoren'."²⁰⁴

De inbreng van de mysticus ontstaat in de creativiteit van diens persoonlijke opus. Er zijn veel namen voor hetzelfde. Men noemt de grote mystici ook: heiligen, leraren, stichters, religieuze genieën, meesters, pioniers etc. Het zijn slechts aanduidingen voor een onderscheid met het alledaagse. "Nog eens, het is niet zo dat alle mensen over dezelfde waarnemingskracht beschikken. Sommige mensen lijken wel voortdurend en op een hoger niveau een bepaald type van gevoelsmatige ervaring te realiseren, die voor ons herkenbaar is, omdat ze overeenkomt met wat wij in bijzonder gunstige omstandigheden ook ervaren. In de mate dat wat wij zeggen een interpretatie is van onze eigen beste ogenblikken, is het redelijk om te vertrouwen op de verhelderende kracht van hun ervaring."²⁰⁵

Whitehead is niet de enige die wijst op het belang van de pioniersrol die de mystici of hoe men ze ook noemt, vervullen voor de spirituele evolutie van het individuele menselijk bewustzijn en de beschaving van de mensheid als geheel. Veel cultuurfilosofen komen tot dezelfde conclusie zodra zij de herkomst opsporen van de basiswaarden waarop een beschaving zich eeuwenlang heeft kunnen ontwikkelen.

Behalve Teilhard²⁰⁶ en Whitehead²⁰⁷ zijn ook de cultuurfilosofen Hazard²⁰⁸ en Sorokin²⁰⁹ deze opvatting toegegaan.

Wildiers vat de rol van de religieuze genieën of mystici in de volgende formulering: "We noemen hen mystici of religieuze genieën. Onder de vele mogelijkheden die zich in hun leven aanboden, kozen zij bewust voor de gemeenschap met God als het allesbeheersende doel van het bestaan. Dit kan gezegd worden voor velen, bekenden en meer nog onbekenden, en laat ook vele gradaties toe. Niet allen hebben met dezelfde inspanning en dezelfde overgave dit doel nagestreefd en hun ervaringen vertonen naast een meestal cultuurgebonden verscheidenheid, ook een grote mate van gelijkenis. Dit voelbaar aangegrepen worden door het goddelijke element, dat tot het subjectief doel van het

²⁰⁴ Ibid. 43.

²⁰⁵ Ibid. 143.

²⁰⁶ Teilhard 13, 93.

²⁰⁷ Whitehead, RM 28.

²⁰⁸ Hazard, 380, 27.

²⁰⁹ Sorokin, 263.

leven was geworden en met volle overgave aanvaard werd, constitueert de mystiek in de meest strikte betekenis van het woord."²¹⁰

Aan het slot van zijn invloedrijke studie 'De crisis onzer eeuw'²¹¹ vestigt Sorokin zijn hoop van vernieuwing en vooruitgang op enkele geestelijke leiders die wij tot de grote mystici mogen rekenen: Gandhi, Schweitzer en Aurobindo. "Hun zedenleer, in theorie en praktijk, is inderdaad een waarlijk scheppende wijziging van de grote stelsels der idealistische en ideële ethiek

Het is daarom gelukkig, dat deze genieën van goedheid reeds op dit gebied verschenen zijn. Zij geven al het voorbeeld, de weg en de middelen aan, die een waarlijk idealistische of ideële wederverbinding der zedelijke waarden zullen tot stand brengen."²¹²

Sorokin's hoop op deze spirituele leiders is gegrond in zijn kennis van de beschavingsgeschiedenis. Ook de huidige westerse beschaving is in menig opzicht verschuldigd aan het solistisch mystieke opus van zijn vroegere pioniers.

Volgens P.Hazard zijn de mystici de grondleggers geweest van de ideeën als rechtvaardigheid, gelijkheid en vrijheid die in de Franse revolutie tot de grondrechten van de westerse cultuur werden verheven.

In zijn werk 'De crisis in het Europese denken' stelt hij: "Maar juist die neiging tot mystiek heeft bijgedragen tot een omslag in het bewustzijn, die het belangrijkste kenmerk van het tijdperk is. De mystiek heeft het verbond tussen godsdienst en macht aan de kaak gesteld en door zich te onttrekken aan de controle van de orthodoxe Kerken, doordat zij in het geloof alleen een individueel verlangen en een uit de mens zelf voorkomende spontaneïteit zag en de gevestigde orde verbrak, heeft zij van haar kant de rol van vernieuwend element gespeeld, op dezelfde manier als men destijds aan de samenleving een anarchistisch desem toevoegde door de oorspronkelijke deugdzaamheid van de wilde te stellen tegenover de dwalingen en misdaden van de beschaving."²¹³

Ik ga hier nog niet in op de gelijkenis met de 'wilde', maar volsta met de constatering dat het archaïsch bewustzijn en het mystieke opus verwant zijn.

De cultuurhelden waarover Campbell en Eliade spreken wijzen op de verwantschap tussen de oorspronkelijke heldenmythen en de latere wegen die alchemisten, taoïsten en mystici zijn gegaan. Het is bepaald niet vër gezocht te beweren dat het reeds in de oudste tradities ging om een vorm van mystiek die zich laat verstaan als evolutie en individuatie. Een enkel citaat om zulks te tonen komt van Eliade uit zijn toonaangevende studie over yoga: "We should note the capital importance that Samkhya, like almost all Indian systems, accords to the principle of individuation through 'consciousness of self'. We see that the genesis of the world is a psychic act, that it is from this self-knowledge, that the evolution of the physical world derives; and that objective and psychophysiological phenomena have a common matrix"²¹⁴

Overigens is het niet juist het westers evolutiebegrip zonder meer gelijk te stellen aan dat van het hindoeïsme. Eliade's uitleg van het hindoeïstisch evolutiebegrip als zijnde 'realization of potentialities'²¹⁵ heeft meer weg van de zienswijze der procesdenkers dan van de biologische stroming die uitgaat van een 'creatio ex nihilo'.

²¹⁰ Wildiers, 1986, 104.

²¹¹ P.Sorokin, 263.

²¹² Sorokin, 263, 264.

²¹³ Hazard, 27.

²¹⁴ Eliade 1990, 23.

²¹⁵ Eliade 1990, 23.

Teilhard is het meest evident overtuigd van de evolutiefunctie der mystiek. "Onder de mensen is alleen de mysticus zeker dat de minste van zijn inspanningen een 'verworven voor altijd' is, die draagt en die duurt ..." ²¹⁶

"Er staat een belang op het spel dat ver boven individuele successen uitgaat. De geest wordt geboren, geschapen basis van het mystieke milieu, kosmische substantie waartoe het goddelijke onder ons zich voorgoed moet verdichten. God is doende de wereld te doordringen door haar te vergeestelijken." ²¹⁷

"Wat zich wil voltrekken, is meer dan een eenvoudige vereniging, namelijk een transformatie, in het verloop waarvan de menselijke activiteit niets anders kan doen dan zich nederig gereedhouden en aanvaarden." ²¹⁸

Wildiers, vat Teilhard in dit opzicht als volgt samen: "De structuur van de kosmos postuleerde naar zijn mening een persoonlijk centrum, zonder hetwelk de evolutie niet tot het einde toe kon functioneren." ²¹⁹

"De weg die wij te volgen hebben, is die van de aardse vooruitgang in de richting van de geestelijke eenwording, om aldus het bereiken van onze eindbestemming mogelijk te maken. De parousie is slechts dan zinvol wanneer zij aansluiting vindt bij een mensheid, die op deze transformatieve gebeurtenis is voorbereid: . opdat God zij alles in allen! (2Kor.15.28)" ²²⁰

Whitehead is net als Jung van mening dat het terzake de religieuze ervaring niet gaat om een proces dat voor iedereen hetzelfde is. Instemmend citeert hij de schrift: "Velen zijn geroepen, maar weinigen uitverkoren." ²²¹

"Hoe nauw toch is de poort en hoe smal de wegen." ²²²

Maar ook heeft hij vertrouwen in de navolging van de pioniers: "Religie kan het voornaamste instrument zijn tot vooruitgang, en is dat ook geweest." ²²³

Ook Teilhard heeft vertrouwen in het model pionierdiscipel en spreekt van een avant-garde die het voorbeeld geeft in het transformatieproces.

Wilber is eveneens de mening toegedaan dat veel heiligen of grote denkers de pioniersrol vervuld hebben "Mijn eigen gevoel hierover is, dat dit heel gemakkelijk te bepalen zal worden, naarmate de mensheid zijn collectieve evolutie voortzet, omdat steeds meer 'verlichte' personen op zullen duiken" ²²⁴

Ook stelt Wilber dat veel denkers de pioniersrol van de mystici reeds lang onderschrijven; hij noemt o.a. Bergson, Toynbee, Tolstoy, James, Schopenhauer, Nietzsche en Maslow.

We wezen reeds op de studie van Wildiers waarin hij concludeert dat het mystieke opus zich ook in het leven van Jezus voltrok.

Whitehead benadrukt het pionierswerk der enkelingen: 'Hoe nauw toch is de poort en hoe smal de weg en weinigen die hem vinden'.

²¹⁶ Teilhard 14, 156.

²¹⁷ Teilhard 14, 154.

²¹⁸ Teilhard 14, 159.

²¹⁹ Wildiers, 1988, 276.

²²⁰ Wildiers, 1988, 278.

²²¹ Whitehead, RM 43.

²²² Whitehead, RM 31.

²²³ Whitehead, RM 43.

²²⁴ Wilber, 15.

Het lijkt erop dat veel 'mutaties' in de evolutie van de mensheid aanvangen met de transformaties in een individuele ontogenese. "De grote rationele religies zijn het resultaat van de opkomst van een religieus bewustzijn dat universeel is Omdat het universeel is, brengt het het accent op het alleen-zijn binnen. Religie is wat de enkeling doet met het alleen zijn."²²⁵

De grondintuïties van de enkeling kunnen later de inspiratiebron worden voor velen, het individuele is de grondslag voor het universele; Whitehead: 'Universaliteit is nochtans het zout van de religie. De universaliteit maakt dat de intuïtie van de enkeling het begin is van wat uit kan groeien tot een 'wereldbewustzijn'. "Maar een wereldbewustzijn is meer onbaatzuchtig. Het klimt op tot het begrip van de essentiële orde van de werkelijkheid zelf (rightness of things) Het overzicht van de historische ontwikkeling van de godsdiensten heeft laten zien dat de opkomst van de redelijke godsdienst het gevolg is van de groei van het wereldbewustzijn."²²⁶

Whitehead vergelijkt het ontstaan van religieuze dogma's met de wetenschappelijke formulering van natuurwetten. De dogma's ontstaan uit de formuleringen van de persoonlijke religieuze ervaringen die de mens heeft gehad. Datzelfde gebeurt met de natuurwetten in de fysica die gebaseerd zijn op de ervaringen in de zintuiglijke waarneming. Het pionierswerk van de religieuze genieën vertoont misschien ook daarom wel enige overeenkomst met dat van de grote natuurvorsers.

Als de individuele religieuze ervaring van wat heet 'the essential rightness of things' de basis vormt voor het collectieve en universele of voor het wereldbewustzijn, dan lijkt het opus van de mysticus de hoeksteen van vernieuwing en vooruitgang te kunnen zijn. Dat klinkt wel erg verrassend daar met name de mystiek vaak het verwijt treft 'wereldverzakend' te zijn.

"In zijn alleen-zijn vraagt de geest: wat is het leven ten langsten leste waard? En het kan zo'n waarde alleen maar vinden door zijn individuele aanspraak op die waarde te laten samensmelten met die van het objectieve universum. Religie is loyaliteit t.o.v. de wereld.

De geest geeft zich ten ene malen over aan deze universele aanspraak en maakt die tot de zijne. Voor zover het leven beheerst is door religieuze ervaring, is het geconditioneerd door dat formatieve beginsel, dat tegelijk individueel en algemeen is....."²²⁷

We moeten bedenken dat hier geen theoloog of exegeet spreekt, maar een natuurwetenschapper, die 'al wat bestaat' baseert op de 'occasions of experience'. In dat licht bezien volgt de link van het individuele met de omgeving en met het universele uit de definitie van gebeurtenis. Voor Whitehead volgt dit verband noodzakelijkerwijs uit zijn interpretatie van de nieuwe natuurkunde. "Het verloop van de tijd is de zoektocht van de wereld naar het samenbundelen van nieuwe ideeën en feitelijke werkelijkheden. Dat avontuur kent opgang en neergang Het universum vertoont zich aan ons op een dubbele wijze: enerzijds is het fysisch in verval; anderzijds is het geestelijk in opgang Het huidige type van orde in de wereld is opgestegen uit een onvoorstelbaar verleden, en het zal zijn graf vinden in een onvoorstelbare toekomst. Rest alleen maar het rijk van de abstracte vormen en de creativiteit met haar voortdurende gedaantewisselingen, altijd opnieuw bepaald als ze is door haar eigen schepselen en door God, van wiens wijsheid alle vormen van orde afhangen."²²⁸

In deze passage waarmee Whitehead zijn boek over de religie afsluit, treffen we een indirecte verwijzing aan naar wat later Prigogine, in navolging van Heisenberg, de negentropie heeft

²²⁵ Whitehead, RM 53.

²²⁶ Ibid. 48.

²²⁷ Ibid. 69.

²²⁸ Ibid. 185.

genoemd. Whitehead plaatst de religieuze creativiteit op de omslag van de fysische neergang naar de geestelijke opgang.

Teilhard laat de evolutie van het leven uitlopen op een toenemend wereldbewustzijn. Het nieuwe bewustzijn emergeert uit de levende lichamen van de aarde en deze lijken uiteindelijk in deze barensood te bezwijken, zoals ook een graankorrel omwille van het ontkiemende leven.

Als we het individuele opus van de mysticus als de elementaire bouwsteen beschouwen van het wordend wereldbewustzijn, stelt zich vervolgens de theologische vraag naar de inhoudelijke betekenis van de transformatie en het nieuwe bewustzijn.

Teilhard interpreteert het mystieke opus als een bijdrage aan de noögenetische evolutie van de mensheid. De mystiek bouwt aldus aan het 'Komende Rijk'; het is de vereniging van hemel en aarde naar het grote voorbeeld van de incarnatie van de Geest in de Mensenzoon zelf.

De evolutiemystiek van Teilhard was ten tijde van Whitehead onbekend maar de twee grote organistische denkers vertonen in dit opzicht toch enige overeenkomst. "Religie is het onmiddellijk vatten van het feit dat er, over zulk geluk en zulk genot heen, een eigen bijdrage is van wat feitelijk is en voorbijgaand, en dat die voorbijgaande feitelijkheid zijn hoedanigheid toevoegt, als een onsterfelijke verworvenheid, aan de orde, die de wereld bezielt."²²⁹

Whitehead wil in deze passage duidelijk maken dat er een kwaliteit van het leven bestaat die méér is dan het leven als zodanig. Die 'fijnere kwaliteit' dekt niet onze begrippen van geluk of genot; het heeft betrekking op hogere spirituele waarden. Het zijn juist deze verheven waarden die de mens als persoonlijke toegevoegde waarde aan de evolutie nalaat als een 'onsterfelijke verworvenheid voor altijd'. Dit is niet zomaar een ingeving van Whitehead, vergelijkbaar met mystieke intuïties van grote zieners en wijzen, nee het is een conclusie die noodzakelijk voortvloeit uit zijn metafysica en godsbegrip.

Voor Whitehead is het per definitie zo dat de ervaringen van het individu de kern van het universum in zich dragen. Alles wat existeert wordt in zijn systeem immers geconstitueerd door de actuele entiteiten of gebeurtenissen. In die zin bestaat er een noodzakelijke en automatische analogie tussen de ontogenese en de fylogenese en dus ook tussen de microkosmos en de macrokosmos. We moeten overigens bedenken dat Whitehead niet, zoals de gnostici en de taoïsten, met deze microkosmos de mens bedoelt maar eerder de gebeurtenissen op het microniveau van de moleculen. De correspondentia tussen mens en natuur, tussen innerlijk en uiterlijk volgt voor hem automatisch uit zijn fysische uitgangspunten. "Maar iedere entiteit is intrinsiek verbonden met elk ander lid van de gemeenschap, zodat elke entiteit een microkosmos is die in zichzelf het éne, alles-omvattende universum weerspiegelt (representing). Deze epochale voorvallen zijn 'de schepselen'."²³⁰

Whitehead's ontologie is meer een wordingsleer dan een zijnsleer want in de elementaire gebeurtenissen bevindt zich reeds de elementaire evolutiebijdrage. "Want een concrete gebeurtenis (epochal occasion) is een microkosmos die het hele universum insluit. Deze eenmaking van het universum, waarbij de verschillende elementen, die elkaar impliceren met elkaar in relatie gebracht worden (are combined into aspects of each other), is een atomair gebeuren, dat zich afspeelt in de reële wereld."²³¹

²²⁹ Ibid. 91.

²³⁰ Ibid. 103.

²³¹ Ibid. 115.

Het bestaan van één samenhangende evolutie van de hele natuur wijst op een potentieel, een voorafgaande orde die het samengaan van al wat is in aanleg mogelijk maakt. Er zijn echter oneigenlijk veel keuzebeslissingen die doorheen de historie de uitkomst van de feitelijke evolutie bepalen. Daarom moeten we hier ook wijzen op de 'mentale prehensies', de spirituele componenten van de evolutie-ervaringen, waarin de mens of mysticus de voortgang der evolutie mede richting geeft.

"De orde in de wereld is geen toevalligheid. Niets kan feitelijk zijn zonder een zekere orde. Religieus inzicht vertrekt van deze waarheid: de orde in de wereld, de diepte van de werkelijkheid de schoonheid van de wereld, de levensenergie, het tot vrede gekomen leven, de overwinning van het kwaad, vertonen een onderlinge samenhang."²³²

"Er is een feitelijke wereld omdat er orde is in de natuur. Ware er geen orde, dan zou er ook geen Wereld zijn. Bijgevolg weten we dat er orde is, omdat er een wereld is. De entiteit die orde tot stand brengt, is een noodzakelijk element in de metafysische situatie waarvan de feitelijke wereld getuigenis aflegt."²³³

In de filosofie van Whitehead treedt God in iedere ervaringsgebeurtenis binnen daarin wordt immers beroep gedaan op de primordiale orde van eeuwigheidsobjecten. De wordingsgeschiedenis van de schepselen is bijgevolg ook op te vatten als een wording van God in de wereld. De schepselen brengen de potentiële abstracte God tot een concreet bestaan in de levende werkelijkheid. We kunnen dit wordingsproces van God in de wereld zien als een invulling van het begrip der 'incarnatie', de vleeswording van het 'Woord' is een andere benaming voor de verwerkelijking of omvorming van het primordiale Woord naar het feitelijke organische leven.

Whitehead heeft het godsbegrip in zijn systeem nodig om de orde te verklaren, c.q. te bewaken, die staat voor de coherente samenhang en structuur tussen de schepselen. Het is de bestaansvóórwaarde die al wat is met elkaar verbindt en tot een mogelijkheid maakt.

Tegelijk is het niet de samenhangende schepping als zodanig. De primordiale God maakt mogelijk dát er een of andere schepping tot bestaan komt. Er zijn veel uitkomsten van het scheppingsproces denkbaar want die uitkomst ligt in de handen van alle deelnemende entiteiten die dit resultaat gezamenlijk voortbrengen. "Dat God intreedt in de wording van elk schepsel blijkt hieruit: er is een determinatie die als resultaat heeft dat een bepaálde werkelijkheid tot stand komt De bepaalde determinatie die orde en evenwicht (ordered balance) oplegt aan de wereld onderstelt een actuele entiteit die haar eigen onveranderlijke consistentie van karakter oplegt aan elke fase van de scheppende wording."²³⁴

Achter de metafysica van deze evolutiebenadering gaat ook het begin van een ethiek schuil. "De macht waarmee God de wereld in het aanzijn houdt is de macht van hemzelf als ideaal. Hij voegt zichzelf toe aan de feitelijke grond waaruit elke scheppende act oprijst. De wereld leeft, omdat God erin, zich incarnerend, gestalte krijgt (by its incarnation of God in itself).

Hij stijgt uit boven de wereld van de wording omdat Hij een werkelijkheid is die noodzakelijk is voor het tot stand komen van de wereld."²³⁵

Deze moeilijke theoretische constructie van het godsbegrip is een onvermijdelijk onderdeel van Whitehead's metafysica. Zijn begrip van God leidt namelijk naar de uitleg van een rol van het kwaad

²³² Ibid. 137.

²³³ Ibid. 119.

²³⁴ Ibid. 107.

²³⁵ Ibid. 181.

en de plaats van de ethiek in het systeem. Volgens Whitehead wijzen de incarnatie en de evolutie op een opbouwende realisatie van waarden. De vestiging van deze waarden, het scheppen van het goede, dat is wat God van de mens wil. "Het doel van God is de verwezenlijking van waarde in de tijdelijke wereld. Een actief doel is de ordening van het heden met het oog op het bereiken van waarden in de onmiddellijke of verwijderde wereld."²³⁶

Iedere 'occasion of experience' heeft tot doel een waarde te scheppen door iets nieuws aan het geheel toe te voegen en daarmee de voortgaande evolutie van natuur en mensheid te dienen. De functionaliteit van de bijdrage aan het geheel is de maatstaf voor goed en kwaad.

"De beschrijving van de veelheid van aspecten, waarbij de verschillende actuele entiteiten in elkaars zelfwording binnentreden is de beschrijving van de menigvuldige relaties die er bestaan tussen de materiële en de geestelijke wereld.

Het mentale gebeuren is afgeleid van zijn fysische tegenhanger. Het is eveneens een daad van waarneming die uitmondt in waardebeleving, maar het is een reflexief waarnemen."²³⁷

Met wat we thans van de chaostheorie weten is het minder moeilijk dan voor de vroegere procesdenkers, zich een voorstelling te vormen van de natuurverschijnselen of ervaringsgebeurtenissen waarin de waarde middels een daad van omgevingsbetrokken zelforganisatie wordt verwerkelijkt. Whitehead moet meer moeite doen om dit, toentertijd nog vage principe, duidelijk te maken. Het 'in elkaars zelfwording binnentreden' is vanuit de omgevingsbetrokken zelforganisatie geen probleem meer. Men spreekt simpelweg van co-evolutie. "Welnu volgens de leer uiteengezet in deze lezing, is de meest individuele actuele entiteit een bepaalde act van waarneming."²³⁸

De waarneming valt als ervaringsgebeurtenis ook onder het algemene regime van grondbegrippen. Dat wil zeggen dat de keuzebeslissing binnen de zelfbeschikkingsruimte van het subject een waardebeleving en reflexie moet inhouden. Tegelijk staat deze beslissing onder invloed van de omgeving. Het particuliere verbindt zich aldus met het universele. Tegelijk is het een verbinding van het geestelijke en het lichamelijke. "Zowel geest als lichaam verwijzen naar hun levensgeschiedenis van afzonderlijke concrete gebeurtenissen. De band die we zoeken moet gevonden worden in het scheppend gebeuren; het verbindt een fysisch gebeuren dat plaats grijpt in het lichaam, met een daaraan beantwoordend mentaal gebeuren in het leven van de geest

De overgang van een lichamenlijk gebeuren naar een mentaal gebeuren voegt dus een nieuwe dimensie toe aan de overgang van het ene lichamenlijk gebeuren naar het andere

Aldus wordt in het oprijzen van de mentale gebeurtenis de ideeële consequent, waardoor nieuwheid tot stand komt, verwerkelijkt."²³⁹

Ook deze passage van Whitehead is gemakkelijker te begrijpen als we de chaostheorie erin betrekken. In het bijzonder de theorieën van Maturana en Sperry zijn hierbij verhelderend. Kort gezegd is het zo dat de ervaringsgebeurtenis, zoals de waarneming, voortbouwt op de fysische uitgangspunten van het verleden. De inbreng van de geest der 'waarnemer' is nodig om de zintuiglijk binnen gevoerde omgevingsimpuls te verwerken en wel door er iets eigens aan toe te voegen middels de zelfbeschikkende beslissing, die de onbepaaldheid opheft.

²³⁶ Ibid. 115.

²³⁷ Ibid. 117.

²³⁸ Ibid. 125.

²³⁹ Ibid. 135.

De zelfbeschikkende beslissing is altijd nieuw en uniek omdat elke gebeurtenis de externe informatie voor de latere gebeurtenissen onomkeerbaar wijzigt. Deze beslissing kunnen we als een realisatie van waarde opvatten. Het opus van de mysticus moeten we ook in deze zin verstaan. "Vooruitgang in waarheid - waarheid op het gebied van de wetenschap en op het gebied van de religie - is vooral een vooruitgang in het smeden van concepten door kunstmatige abstracties of halve metaforen te laten vallen, en dan noties te ontwikkelen die dieper doordringen tot de wortels van de werkelijkheid."²⁴⁰

In de keuzebeslissingen realiseert de mysticus waarden die als erfenis aan de evolutie van de mensheid worden nagelaten. In de ervaringsgebeurtenissen van het opus stelt hij zich open voor de realisatie van het primordiale goddelijke aanbod. Hij staat als een instrument als medeschepper ter beschikking. Hij is de inspiratiebron voor velen na hem. "Religie komt uiteindelijk hierop neer: dat er een wijsheid is in de aard van de werkelijkheid zelf, waaruit een richtsnoer voortvloeit voor ons handelen

Wat over de inspiratiebronnen opgetekend is zijn geen formules - zij roepen in ons een intuïtief antwoord op dat verder reikt dan dogma's

Religies plegen zelfmoord wanneer ze hun inspiratie putten uit hun dogma's. De inspiratie van de religie ligt in haar geschiedenis."²⁴¹

Bij Whitehead kunnen we niet lezen dat hij dogma's verkeerd vindt. Hij heeft alleen bezwaar tegen de wijze waarop ze tot stand komen. De grondslag van de religie en geloofsleer ligt volgens hem in de inspiratie van de ervaringsgebeurtenissen van de enkelingen. De dogma's moeten uit deze 'openbaringen' afgeleid worden en niet zoals vaak gebeurt, in de plaats willen treden van de inspirerende kracht van de pioniers, "De cultuurgeschiedenis maakt duidelijk dat oorspronkelijkheid van uitdrukking niet een gebeuren is van gestage ontwikkeling. Tijden van trage evolutie gaan daaraan vooraf. Ten langen laatste worden enkele mensen, - een, twee, drie, als het ware door een vonk geraakt en geven ze op een bepaald ervaringsdomein een voldragen uitdrukking aan nieuwe intuïties.

Zij hebben het over wat iedereen weet, en zij maken het nieuw. Zij bieden aan de wereld geen nieuwe formule of ontdekken geen nieuwe feiten, maar in het vertolken van hun vatten van de wereld laten zij iets nieuws achter, een nieuwe uitdrukking die voor altijd een gepast antwoord ontlokt. ...

Religie is dus in de eerste plaats individueel, en de religieuze dogma's zijn verhelderende wijzen van publieke uitdrukking."²⁴²

Door de religie aldus voor te stellen blijkt dat Whitehead consequent 'al wat is' wil afleiden uit de ene uiterste rechtvaardiging van alle kennen: de ervaringsgebeurtenis. Daarmee verlaagt hij de religie niet tot iets 'gewoons', maar hij verheft al wat gewoon is en ervaren wordt tot een onderdeel van de voortgaande incarnatie. Net als bij Teilhard is het transformatieproces van de mysticus een goed voorbeeld, een model bij uitstek, voor het integratieve denken over religie en wetenschap, over leer en leven. "Uitdrukking, en in het bijzonder dogmatische formulering (expression), is een terugkeer uit het alleen-zijn naar de gemeenschap

Zo wordt de grote overtuiging van het ogenblik Evangelie, Goed nieuws

Zo komt ze los uit de particuliere ervaring en zo kan ze de omvorming door de geschiedenis heen tegemoet zien."²⁴³

²⁴⁰ Ibid. 151.

²⁴¹ Ibid. 165,167.

²⁴² Ibid. 157.

²⁴³ Ibid. 159.

Het opus van de enkelingen vormt aldus een inspiratiebron voor de geschiedenis van de mensheid. Dat wil niet zeggen dat er sprake is van twee soorten mensen, de mystieke genieën en de meelopers. Het wil zeggen dat de overgang naar een hogere evolutiefase van het bewustzijn niet overal en bij iedereen tegelijk kan plaatsgrijpen. Daarom is er sprake van 'kleine oasen' waarin pioniers iets nieuws beginnen. Anderen herkennen zich in hun ervaringen en kunnen vervolgens tot dezelfde ervaringen komen. Juist daarom is het opus van de mysticus een model voor het leven van iedereen. Het geeft aan waartoe het bewustzijn in de gegeven evolutiefase in staat is.

Tegelijk blijft het daar niet bij want de evolutie wil verder gaan. De geschiedenis van de mystiek is een oproep ernst te maken met het opus want ze houdt de belofte in dat het individu een 'voorproefje' kan nemen op de evolutie van de gemeenschap.

De belofte van het opus heet in deze evolutiefase :“een hoger bewustzijn”. Door gerichte oefening en arbeid zou de mens thans in staat kunnen worden geacht een persoonlijke ontogenese te bewerken die een voorsprong neemt op en tegelijk de constituerende drijfkracht is van de fylogenese der mensheid. "En vervolgens, als omgevormd in de natuur van God, wordt de ideeële consequent, die gevat wordt door zijn visie, ook toegevoegd (aan de creativiteit). God is aldus in de wereld de blijvende visie van de weg die leidt naar de diepere werkelijkheden ...Hij is het bindmiddel van de wereld. Het bewustzijn, dat individueel is in ons, is universeel in hem. Op die manier is alles wat bereikt wordt onsterfelijk, omdat het doel de feitelijke idealen boetseert"²⁴⁴

Door de woorden van Whitehead in deze context te plaatsen, beogen we duidelijk te maken dat zijn procestheologie een goed begrippenkader vormt voor de evolutionaire rol van de mysticus en zelfs voor het opus van de spirituele alchemie. Het alchemistisch streven naar de 'onsterfelijkheid' krijgt hierdoor een reële betekenis en is daardoor beter te begrijpen.

Een 'ideal consequent' is als een 'memory-gene' (Dawkins), een geestelijke nieuwhed die de mysticus in zijn persoonlijke ontogenese genereert en vervolgens aan de fylogenese afdraagt als een onsterfelijke toegevoegde waarde.

In het vorige hoofdstuk hebben we reeds melding gemaakt van Dennet's uitleg van het meester-discipelmodel. Door de neuronplasticiteit van het zenuwstelsel kan, conform het Baldwin effect, sprake zijn van evolutieversnelling. Simpelweg doordat discipelen neuronplastisch leren en datgene nadoen dat bij een enkele 'mutant', hier de 'meester' of het 'religieuze genie' geheten, lichamelijk al verworven is.

Het neuronplastisch fenotypisch leervermogen maakt evolutie mogelijk door creatieve nieuwheden van de pionier na te volgen. Navolgers kan men meer en sneller krijgen dan nakomelingen en daarom verloopt de evolutie op basis van het model meester-discipel sneller dan processen die enkel op basis van genetische erfgenamen evolueren.

Het 'mutageen' element van het mystiek genie is misschien als een hogere tijd-ruimte ervaring op te vatten. Zij zou ontstaan uit de neuronplastische negentropie van de hersenen. De ego-afbraak opent de mogelijkheid de ego-ontwikkeling (ontogenese) te verheffen tot een (fylogenese van de) Zélfontwikkeling.

De mysticus spreekt in zijn extase over eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, onvergankelijkheid, onsterfelijkheid, het schouwen in het totale en universele. Is dit een uiting van bewuste deelname aan de fylogenese van de macrokosmos? De identificatie met het Zélf van het collectief onbewuste

²⁴⁴ Ibid. 183.

schuift immers alle egodifferentiatie terzijde en doet in ieder het ene collectieve Zelf ervaren, i.e. de microkosmische eindbestemming.

In zijn hoofdwerk *Process and Reality* gaat Whitehead uitvoeriger en grondiger te werk met de omschrijving van het godsbegrip en dit leidt in het laatste hoofdstuk naar een hernieuwde formulering van het vraagstuk der onsterfelijkheid. Met behulp van het onderscheid in twee kenmerken van God, de primordiale en de consequente godsnaam, maakt Whitehead duidelijk dat God zowel primordiaal abstract bestaat alsook concreet in de feitelijke werkelijkheid.

Niet alleen het transformatieproces van de mysticus transformeert het primordiale naar het consequente, in wezen kan iedere ervaringsgebeurtenis, iedere 'self-enjoyment of life', een bijdrage aan dit incarnatieproces leveren. Het is deze individuele bijdrage waarin, uit de sterfelijke ervaringsgebeurtenissen de component van het onsterfelijke overleeft en voortleeft in de evolutiegeschiedenis van de mensheid.

Voor zover de mens het goddelijke tot werkelijkheid in zijn leven maakt is hij onsterfelijk. Het is de realisatie van een waarde binnen iedere ervaringsgebeurtenis die hieraan bijdraagt. Het lichamenlijk substraat van deze ervaringsgebeurtenissen is onderhevig aan veroudering en verval, uiteindelijk zal het tot stof uit elkaar vallen. De mens lijdt en slijt als ware zijn leven de organische brandstof van het geestelijke incarnatievuur. Zo versta ik het slot van Whitehead's opus magnum: 'perish and yet live for ever more'.

" Hier vinden we de uiteindelijke toepassing van de leerstelling van de objectieve onsterfelijkheid. Door de vergankelijke gebeurtenissen in het leven van elk tijdelijk schepsel heen is de innerlijke bron van afkeer of vernieuwing, het oordeel dat in de aard van de werkelijkheid zelf ligt, -verlosser of schikgodin- de omvorming van het Schepsel zelf in het altijddurend zijn van God. Op die wijze is de blijvende hunker verantwoord - de aanhoudende hunker dat het elan van het leven (zest of existence) altijd opnieuw verfrist wordt door het nimmer vervagend belang van onze daden hier en nu, die voorbij gaan en toch blijven leven, voor altijd."²⁴⁵

Het huwelijk van hemel en aarde richt zich in de procestheologie dus duidelijk op een incarnatorische theologie. Net als bij de Boehmisten en Taoïsten is de evolutie als een 'weg' waarop het hemelse in de aardse natuur wordt gevestigd. De 'onsterfelijken' dragen dit huwelijk met zich zonder het substraat van de aardse natuur te verlaten. Integendeel die natuur draagt alle hemelse mogelijkheden in potentie reeds in zich. De evolutie maakt deze potenties openbaar.

Whitehead is ons op deze manier behulpzaam in het verstaan van de incarnatie en de onsterfelijkheid binnen een consistent en aanvaardbaar filosofisch en theologisch kader.

We zullen zelf echter op zoek moeten gaan naar de concretisering van zijn abstracte theoretische constructies.

De mystiek en de evolutietheorie van Teilhard zijn hierbij steeds goed bruikbaar gebleken.

Teilhard levert ons een uitgewerkte hypothese over de bewustzijnsevolutie. In ontogenetische zin overbrugt deze 'theorie' de afstand tussen het opus van de mysticus en de filosofie van Whitehead. Whitehead's kader maakt in principe duidelijk hoe we de mystieke transformatie filosofisch en theologisch binnen een wetenschappelijk aanvaardbaar begrippenkader (-dat bovendien strookt met de moderne natuurinzichten-) kunnen duiden. Hierdoor kunnen we de mystiek enigszins uit het

²⁴⁵ Whitehead, PR 533.

verdomhoekje halen en een plaats toekennen in het centrum van een natuurfilosofie die bij de tijd is, i.e. aansluit bij de hedendaagse wetenschap over natuur, God en mens.

Deze aansluiting zou moeilijker zijn geweest als we geen gebruik hadden kunnen maken van Teilhard's evolutievisie. Het is primair zijn visie die de mystiek verbindt met het lichaam en de natuur. De mystieke bewustzijnsverhoging kan mede dankzij deze benadering worden uitgelegd als een transformatieve drempeloverschrijding van het zenuwstelsel, een complexiteitsverhoging die het ontogenetische mystieke opus tot hoeksteen maakt van een fylogenetische evolutie waarin het bewustzijn een onsterfelijke bijdrage levert aan het mystieke lichaam, het 'Komende Rijk'.

De rituelen

In voorgaande theologische beschouwing van het opus hebben wij ons beperkt tot het christendom. Vanuit de procestheologie en de christelijke mystiek bleek het opus herkenbaar als een onderdeel van de godsdienst.

De volgende vraag beoogt een soortgelijke herkenbaarheid, maar dan niet als kenmerk van één specifieke godsdienst maar als een gemeenschappelijke kern van de religies in het algemeen.

Dit aspect kwam eerder al ter sprake in de psychologie.

De individuatiespsychologie van Jung en Maslov en de transpersoonlijke psychologie van Wilber en Assagioli verwijzen naar iets als een gemeenschappelijke kern. Deze kern is vooral aannemelijk vanwege zijn theoretische onderbouwing.

Het kwam erop neer dat Jung's postulaat van het collectief onbewuste uitging van één archetypische universele menselijke oergrond. Deze oergrond is, evolutionair gezien, als een oertijds gedeelte van de hersenen in ieder mens onbewust aanwezig. Jung spreekt zelf ook van een 'erfenis in de hersenen'. Het collectief karakter van deze overerfbare aanleg verklaart waarom godsdienstige oefeningen met archetype-identificatie tot overeenkomsten leiden.

Ik zal, uitgaande van deze theoretische verklaring, in dit gedeelte dieper ingaan op de concrete zichtbare manifestaties van deze overeenkomsten. Daarmee loop ik enigszins vooruit op het derde deel van dit essay, maar ik beperk me hier voornamelijk tot de godsdienstvergelijkende inbreng voor de opustheologie.

Ik baseer mij in hoofdzaak op het werk van Mircea Eliade, maar voor de aansluiting van Eliade met voornoemde psychologie maak ik eerst nog gebruik van de mythologische werken van Joseph Campbell.

Campbell laat duidelijk uitkomen dat wat hem betreft Jung's collectieve archetypen een bevredigende verklaring zijn voor het universele karakter der mythen. Maar hij gaat nog verder en neemt de Jungiaanse 'indivduatie' over als een universeel concept dat in de enorme verscheidenheid van de mythen herkenbaar blijft.

"De archetypen die ontdekt en verwerkt moeten worden zijn precies zij die door de annalen van de menselijke cultuur heen de inspiratiebron zijn geweest voor de fundamentele voorstellingen in ritueel, mythologie en visioen."²⁴⁶

Maar in de wijze waarop dit ontdekken en verwekken plaats grijpt groeit over het universele van de archetypische inspiratiebron een lokaal differentiërende verpakking.

²⁴⁶ Campbell 1993, 26.

Het is deze verpakking die ons het universele karakter van het opus uit het oog kan doen verliezen. Zodanig zelfs, dat oppervlakkige beoefenaren de overeenstemmende kern over het hoofd zien en op basis van uiterlijke verschillen tegenstellingen in het leven roepen die tot verkettering en erger leiden.

Zodra het metaforisch karakter van de opusverpakking de gemeenschappelijke opuskern doet vergeten ligt het gevaar van een 'heilige oorlog' op de loer. "In de populaire nachtmerrie van de geschiedenis, waarin locale mythische beelden niet als metaforen maar als feiten worden opgevat, zijn verwoestende oorlogen uitgevochten tussen de aanhangers van dergelijke tegengestelde wijzen van metafysische weergaven."²⁴⁷

Uiteraard is hier de vraag van belang hóe men ertoe komt de bindende, oecumenische of crossculturele betekenis van de opusinhoud uit het oog te verliezen en zich blind te staren op de oppervlakkige aspecten die desintegratie, conflict en verval uitlokken.

Deze belangrijke vraag vereist een grondige behandeling en laat zich in het kader van dit essay niet bevredigend beantwoorden. In menig opzicht raakt zij niettemin aan ons onderwerp en kan derhalve niet onvermeld blijven. In veel hoedanigheden is de interreligieuze dialoog zelfs onderwerp geworden van 'profane' beschouwingen. Wij moeten onze bijdrage beperken tot een verwijzing naar de dieper liggende kern²⁴⁸ die het in zich heeft grote tegenstellingen te relativiseren of zelfs te overbruggen.

In dit verband voert het ons van de universalia naar de locale differentialia. Campbell:

"Individuatie is slechts een verschijning in een veld van ruimte en tijd, die de bepalende vormen zijn waardoor mijn cognitieve vermogens hun objecten herkennen."²⁴⁹

Het is alsof we Jung aan het woord horen, maar het zijn de woorden van Campbell die in het gebruik van de jungiaanse terminologie laat uitkomen dat de bevestiging van het bestaan der universalia in de archetypen is gelegen. Maar tegelijk dat ook het opus der individuatie universeel is vermits we bereid zijn verder te kijken dan de oppervlakkige metaforen.

In zijn studie 'De held met de duizend gezichten' stelt Campbell dat het proces van de geestelijke transformatie vaak verpakt is in een heldenmythe. Een literair epos zoals dat in elke cultuur voorkomt.

Voor een juist inzicht in de gemeenschappelijke trekken van het opus is het echter nodig de windsels van de literaire retorica te openen. We moeten dit probleem niet te licht opnemen. De geschiedenis leert dat men vaak liever in de metaforen en retorica blijft steken dan door te dringen in de universele en samenbindende kern van het opus. Die neiging om oppervlakkig te blijven verbindt Eliade met het begrip 'profanisering'.

Campbell: "Aangezien de archetypen, of elementaire ideeën, in hun verbreiding niet beperkt worden door culturele of zelfs linguïstische grenzen, kunnen zij niet gedefiniëerd worden als cultureel bepaald..... Bastian noemde zulke locale voorstellingen 'etnische ideeën', 'Völkergedanken', en Mircea Eliade 'hiërofanieën'

'De hele dialectiek van het heilige', zo verklaart Eliade, 'heeft de neiging een reeks archetypen te herhalen, zodat een hiërofanie, die op een bepaald historisch moment ontstaat structureel gelijkwaardig is aan een hiërofanie van duizend jaren vroeger of later.'²⁵⁰

²⁴⁷ Campbell, 1991, 59.

²⁴⁸ O.a. in de Joodse Kabbala en de Islamitische Soefi mystiek.

²⁴⁹ Campbell, 1991, 119.

²⁵⁰ Campbell, 1991, 105.

Met dit fenomeen van de manifestatie van het heilige, de hiërofanie, doet zich een nieuwe tegenstelling voor, namelijk die van het sacrale versus het profane.

Eliade stelt deze tegenstelling in zijn omvangrijk oeuvre herhaaldelijk aan de orde. Hij doelt daarbij op een historische ontwikkeling vanaf de archaïsche tijd; een ontwikkeling waarin de overgang van het dominant sacrale naar het wereldse leven plaats vindt.

Eliade is een godsdienstfenomenoloog die de vergelijkende godsdienstwetenschap tot een invloedrijke discipline heeft uitgebouwd. Hij was een der eerste die zich richtte op de dwarsverbanden tussen de verzuilde godsdienstwetenschappen en op zoek ging naar de gemeenschappelijke achtergronden en motieven. Hij legde verrassende verwantschappen en gelijkgerichtheden tussen de grote religies bloot.

We richten ons voornamelijk op één van die verwantschappen te weten die van het ritueel.

Rituelen zijn ouder dan de mens, zelfs dieren bedienen zich van bepaalde 'rituelen'.

De mythen hebben de religieuze rituelen sterk beïnvloed en bijgevolg zijn mythe en ritueel in de religieuze geschiedenis moeilijk afzonderlijk te beschouwen.

Het is mij in deze paragraaf te doen om de universele theologische aspecten van het opus en ga derhalve niet in op de uiteenlopende vormen van de rituelen. In deel III komen ze uitvoeriger ter sprake. Tegelijk is het ons niet wel mogelijk de universalia van het opus inzichtelijk te maken zonder op de betekenis van het ritueel in te gaan.

Later komen we nog te spreken over de scheppingsmythen die aan het ritueel ten grondslag liggen.

Op deze plaats volstaat het duidelijk te maken hoe het ritueel functioneert als middel tot herbeleving en tegenwoordig-stelling van de oorspronkelijke scheppingsdaad.

Eenzijds maakt Eliade ons duidelijk dat het ritueel bovenal de oorspronkelijke scheppingsdaad beoogt te herhalen en dat in die handeling zich het sacrale leven constitueert.

Anderzijds vinden we in zijn studies aanwijzingen dat het opus van de mysticus (en de alchemist) een kernachtige voortzetting is van de vroege rituelen, en bijgevolg ook van de scheppingsact aan het begin der tijden. In de oudheid was het leven van de archaïsche mens nog volledig doordrongen van rituelen. Omdat toen alle levensterreinen nog in het teken van de rituele herhaling stonden was er geen onderscheid tussen het sacrale en het profane. Het profane moest als het ware nog worden uitgevonden.

Het is dus door de opkomst van de profanisering dat het sacrale in de cultuur werd afgeperkt en teruggedrongen tot het terrein van het sacrale. Van lieverlee kregen de profane activiteiten nog een sacrale omlijsting. In Europa komen de restanten ervan nog voor op het traditioneel agrarisch platteland. Het zijn dit soort sacrale omlijstingen en herinneringen aan het scheppingsgebeuren die we tot het ritueel kunnen rekenen.

Veruit het belangrijkste ritueel was het terrein van de cultus of eredienst. Hierin treffen we de sporen aan van een archaïsche cultuur waarin alle levensterreinen nog eredienst waren en in het teken stonden van het sacrale.

Ik loop vooruit op de conclusies van het derde deel als ik stel dat het opus mag worden gezien als het belangrijkste rudiment van de archaïsche religie. Daarmee bedoel ik dat het opus het belangrijkste terrein is voor 'denkbeeldige opgravingen', met name voor hen die de oude archaïsche leringen willen doorgronden. Het opus is een erfgoed waar we terecht kunnen met vragen over de sacraliteit en het rituele karakter van de archaïsche cultuur.

Misschien zijn de nog bestaande rituelen, die nog trekken met het opus gemeen hebben, eveneens een goudmijn van informatie. Ik denk dan met name aan het Taoïstische Grootritueel in China en aan het Indische ritueel van het Vuuraltaar. Volgens Eliade zijn er zelfs in Europa nog afgelegen oorden met 'leerzame' plattelandsrituelen. Mogelijk kunnen de hoofdtrekken van de archaïsche religie uit dit soort rituelen nog worden gereconstrueerd.

In menig opzicht is het opus een kernachtig proces waarin de hoofdkenmerken van het ritueel overleven. Daarom kan een dieper inzicht in het opus ons helpen de oude leringen en rituelen te begrijpen. Het opus is in dat opzicht dus als een rijke graftombe waarin de belangrijkste ingrediënten van het sacrale leven nog zijn terug te vinden. Ook al is het opus in de profane cultuur eeuwenlang vervolgd en verdrongen, de sacrale erfenis heeft deze tijd als een mummie overleefd. Dat wil zeggen in het verborgene, goed verpakt in beproefde conserveermiddelen, heeft het de zwaarste stormen der tijden doorstaan.

We zullen vanuit de 'wijdverbreide' rituelen onze kijk op het opus verbreden naar andere dan de christelijke culturen.

Zoals gezegd is het belangrijkste kenmerk van het ritueel dat van de herhaling van de oorspronkelijke scheppingsdaad.

In zijn studie 'De mythe van de eeuwige terugkeer'²⁵¹ heeft Mircea Eliade de betekenis van de rituele scheppingsherhaling voor de cultuur en de ontwikkeling van de godsdienst uitgewerkt.: "In ieder van de voorbeelden komt dezelfde 'primitieve' zijnsopvatting tot uitdrukking; een voorwerp en een handeling krijgen slechts werkelijkheid in zover zij een archetype nabootsen of herhalen De mensen zullen er dan ook naar streven archetypisch en paradigmatisch te worden."²⁵²

"Hun betekenis en waarde ontlene zij niet aan hun pure fysische feitelijkheid, maar aan de eigenschap dat zij de weergave van een handeling uit de oer-tijd zijn en een mythisch oerbeeld herhalen. ... Uitsluitend in zover een daad een oerhandeling herhaalt, krijgt zij zin en werkelijkheid."²⁵³

"De ontelbare inwijdingsrituelen - van ruimten, voorwerpen, mensen, enzovoorts - leren ons hoezeer de 'primitief' in beslag genomen wordt door het werkelijke, hoezeer hij dorst naar zijn."²⁵⁴

"Bij de 'primitieven' bezitten niet alleen de rituelen hun mythisch oer-beeld, maar ook elke willekeurige menselijke handeling is slechts doeltreffend in zover zij juist de herhaling is van een handeling die in het begin der tijden door een god, een held of een voorvader werd voltrokken."²⁵⁵

"Met andere woorden juist in zover hij ophoudt zichzelf te zijn, ziet hij zichzelf als werkelijk, d.w.z. als 'waarachtig zichzelf'."²⁵⁶

In deze bevindingen van Eliade wordt ons reeds duidelijk dat het ritueel, net als het opus van de mysticus of alchemist, zich richt op de transcendentie van het alledaagse, de afbraak van het ego en de identificatie met het goddelijke voorbeeld. Het laatste is synoniem met het archetypische Zelf. Want: "Elk ritueel heeft een goddelijk oerbeeld, een archetype; dit is een voldoende bekend feit Wij dienen te doen wat de goden in den beginne deden."²⁵⁷

²⁵¹ M.Eliade, 1964.

²⁵² Ibid. 37.

²⁵³ Ibid. 13.

²⁵⁴ Ibid. 18.

²⁵⁵ Ibid. 27.

²⁵⁶ Ibid. 38.

²⁵⁷ Ibid. 26.

Het betreft hier niet het soort goden of heiligen, die we van het hedendaags christendom kennen maar eerder de cultuurhelden uit de klassieke tijd. Voor de archaïsche mens geldt in zijn rituele herhaling: "Hij smeekte niet om de gunst en de hulp van deze mythische held; hij identificeerde zich met hem."²⁵⁸

Behalve dit kenmerk van de Zelf-identificatie is er een tweede belangrijke overeenkomst tussen opus en ritueel, dit betreft de factor tijd.

We hebben reeds gewezen op het gegeven dat de alchemist met zijn opus beoogde de natuurlijke evolutieprocessen te versnellen door de factor tijd te bespelen. Dat nu is precies wat de archaïsche mens in zijn rituelen ook nastreeft. Eliade: "Van minstens even groot belang is de tweede conclusie namelijk de opheffing van de tijd door de nabootsing der archetypen en door de herhaling van de paradigmatische handelingen - en dit is het enige criterium! - er is sprake van een impliciete opheffing van de profane tijd, van de duur, van de geschiedenis, en wordt degene die de exemplarische handeling nadoet overgeplaatst in het mythische tijdperk, waarin de openbaring van deze exemplarische handeling heeft plaats gehad."²⁵⁹

De terugkeer in de tijd naar het 'illo tempore' waarin de schepping zich voltrok is een wezenlijk kenmerk. Het ritueel was niet minder dan een instrument om het grote gebeuren van de schepping steeds weer te beleven, er aan deel te nemen en daardoor de hogere waarde van het leven te ervaren.

Eliade stelt nadrukkelijk, dat dit zelfs het 'enige criterium' is voor de bepaling van de waarde-inhoud van het toenmalige menselijke bestaan. Dat verklaart waarom alle levensterreinen zo diep doordrongen waren van de rituele terugkeer.

De terugkeer naar het begin was een concrete vorm van participatie in de paradijservaring. De mythe van het paradijs leefde voort in die rituele tegenwoordigstelling van het paradijs. Datzelfde geldt voor het opus: "... the prima materia of the alchemists, and the 'return to the mother', translates a spiritual experience corresponding to any other projection outside Time - in other words, to the reintegration of a primal situation."²⁶⁰

"A disciple of Paracelcus, Oswald Croll, declares that alchemists Are 'holy men who by virtue of their Deific Spirit have tasted the First Fruits of the Resurrection in this life and have a foretaste of the Celestial Country."²⁶¹

Het is juist deze 'foretaste of the celestial country' die ons doet beseffen dat dit hetzelfde moet zijn als de 'primal state'. Het Komende Rijk in de eschatologie en de terugkeer van het voorafgaande paradijs zijn in feite aan elkaar gelijk.

"Er zijn redenen genoeg om aan te nemen, dat het heimwee naar het verloren paradijs bij de zg. 'primitieven' in geen enkel opzicht het verlangen naar een terugkeer van het 'paradijs der dierlijkheid' in zich bevat. In alles wat wij weten over de mythische herinnering van het 'paradijs' lezen wij integendeel het beeld van een ideale mensheid die kan bogen op een geluk en een geestelijke rijpheid, welke in de huidige toestand van de 'gevallen mens' onmogelijk te verwezenlijken zijn. De mythen van talloze volkeren zinspelen immers op een zeer terug gelegen

²⁵⁸ Ibid. 37.

²⁵⁹ Ibid. 37-38.

²⁶⁰ Eliade, 1978a, 155.

²⁶¹ Eliade, 1978a, 166.

tijdperk, waarin de dood, de arbeid en het lijden onbekend waren en waarin de mensen binnen handbereik een overvloed aan voedsel vonden."²⁶²

"Het is daarom veel waarschijnlijker dat het verlangen van de mens der traditionele samenleving verraadt hoezeer hij dorst naar de werkelijkheid en hoezeer hij bang is te niet te gaan door zich te laten overrompelen door de onbeduidendheid van het profane bestaan Juist in de diepe zin van het primitieve gedragsleven kunnen wij dit alles ontwaren: dit gedrag wordt beheerst door het geloof in een absolute werkelijkheid, die lijnrecht tegenover de profane wereld der 'onwerkelijkheden' staat; ja in laatste instantie vormt deze laatste niet in de eigenlijke zin van het woord een 'wereld': zij is het 'onwerkelijke' bij uitstek, het ongeschapene, het niet bestaande, het niets.

Wij zijn dus gerechtigd te spreken van een archaïsche ontologie Dit gedrag beantwoordt immers aan een wanhopige poging de banden met het zijn onaangetast te laten."²⁶³

Waar een religie of godsdienst vooruitblijkt naar het Komende Rijk en het leven in dienst stelt van dit streven, treden we in feite in de voetsporen van de oude rituelen en van het opus.

De kennis der rituelen doet ons inzien welke elementen van het opus instrumenteel of functioneel zijn voor de paradijsverwerving.

De overeenkomst tussen h erkomst en t ekomst impliceert dat 'Terugkeer' en 'Herhaling' even goed op de toekomstige paradijsverwerving kunnen worden gericht. Daarmee verdwijnt de schijnbare tegenstelling tussen enerzijds de evolutie van natuur en bewustzijn en anderzijds de terugkeer en herhaling van de oude rituelen en het opus. Er zijn goede redenen de rituelen te benaderen als archaïsche instrumenten ten behoeve van wat we tegenwoordig de 'evolutie' noemen. Juist vanuit dat perspectief kunnen we begrijpen waarom de factor tijd in de rituelen zo'n centrale plaats inneemt.

De rudimenten en fossielen van het rituele tijdsaspect bestaan tot op de huidige dag, maar ze hebben door de eeuwenlange profanisering aan belang ingeboet. In de archaïsche tijd waren alle gebeurtenissen van het leven ritueel verbonden met de sacrale tijd of 'Heilige Kalender'. "De mens doet dus niets anders dan de Scheppingsact te herhalen; zijn godsdienstige kalender herdenkt in het tijdsverloop van een jaar alle fasen van de cosmogonie die ab origine hebben plaats gehad. Feitelijk herhaalt het heilige jaar zonder ophouden de schepping"²⁶⁴

De Gregoriaanse kalender met zijn opeenvolging van seizoensfeesten en heiligedagen doet herinneren aan de bloeitijd van de astrologie en de almanak. De functie van de heilige kalender dreigt het christendom overigens te vergeten. De kalenderfunctie hield in een instrument te bezitten dat behulpzaam was bij de afstemming van de innerlijke tijd, de kairos, op de uiterlijke tijd, de chronos. De beoefenaar van het ritueel kan haast niet zonder dit hulpinstrument want zijn innerlijk evenwicht laat zich moeilijk vinden zonder een harmonieuze afstemming op het kosmische evenwicht van zijn omgeving. In het opus wordt de sacrale tijd ervaren en in die mystieke ervaring wordt de tijd 'beheersbaar'.

"Grote pogingen om de tijd te transcenderen zijn ondernomen door de oosterse wijzen, bijvoorbeeld in de oefeningen van Indiase yoga.

De yogi beleeft een kosmische tijd, maar niettemin gaat hij voort te leven in de tijd. Later probeert hij zelfs deze twee ritmen te verenigen en zo heft hij de kosmos op en verenigt alle tegenstellingen. Hij verbreekt de schaal van de microkosmos en transcendeert de geconditioneerde wereld die in de tijd

²⁶² Eliade, 1964, 85.

²⁶³ Ibid. 85-86.

²⁶⁴ Ibid., 27.

bestaat. ; wat we in feite te boven moeten komen is slechts onze onjuiste veronderstelling dat er buiten normale tijd niets bestaat."²⁶⁵

Von Franz onderscheidt de kairós en de chronos²⁶⁶, terwijl Eliade doorgaans spreekt van sacrale tijd versus profane tijd. De sacrale tijdservaring is alleen mogelijk door uit het ritme van de dagelijkse profane tijd te stappen. Nergens is dat zo expliciet als in de taoïstische rituelen en oefeningen, daarin breekt men als het ware weg uit de profane tijd om over te stappen naar het domein van het sacrale. Schipper: "De dagelijkse lichaams-oefeningen kunnen en moeten dus op elk moment aansluiten op de kringloop van de tijd. Met iedere periode correspondeert een deel van het lichaam, met ieder uur een god met wie kan worden gecommuniceerd in een soort doorlopend gebed. Ieder ogenblik verandert het lichaam, het zweeft door de tijd en de regeling van ons leven kan niet buiten deze gestructureerde kringloop. De dagelijkse voorbereidende oefeningen zijn reeds een vorm van aansluiting bij het kosmische ritme, een manier om aan de spontane evolutie van de natuur mee te doen. Zodra hij in deze kringloop is binnengetreten, is de adept opgenomen in de grote transmutatie van de schepping."²⁶⁷

"Dan zal het hervonden evenwicht, dankzij de harmonie met het tijdsverloop, de stilte en 'het zuivere witte' in ons doen terugkeren. Midden in een wereld die voortgaat naar de dood voltrekt zich de ommekeer, de val naar de andere tijd.

'De grote volmaaktheid is als een breuk', zegt de Daode Jing. De beheersing van de tijd die de bouwer van zijn eigen levenslot ten deel valt, maakt dat hij de stroom, de diepe stuwings van het eeuwige kan terugvinden."²⁶⁸

In aanvulling op wat Eliade stelde over de betekenis van het onderscheid sacraal-profaan in de factor tijd van het ritueel, stellen we vast dat Von Franz en Schipper hetzelfde onderscheid hanteren voor de lichaams-oefeningen van de Yogi en de Taoïst.

Het beheersen of bespelen van de tijd, en daarmee de tegenwoordig-stelling van de paradijselijke terugkeer, is dus niet beperkt tot de rituelen en erediensten, het kan een onderdeel zijn van ieders dagelijkse (sacrale) leven. Het is niet overdreven te stellen dat het tot 'iéders' leven kan behoren en evenmin dat het een dágelijks terugkerende ervaring kan zijn.

De enige voorwaarde voor zo'n omkering van de tijd is immers de aanwezigheid van het menselijk lichaam. Al het andere behoort tot de hulpstukken en instructies die, als het goed is, er naar streven zichzelf overbodig te maken²⁶⁹. Alle mogelijkheden zijn reeds in de potentie van het menselijk lichaam aanwezig.

Aangezien iedereen op elke tijd en op alle plaatsen aan deze voorwaarde kan voldoen, is het mogelijk zich voor te stellen dat het opus, net als het ritueel en de lichaams-oefening van de yogi en de taoïst, alle levensterreinen van de mens doordringt en langs die weg heiligt.

Door die aanleg van ieder menselijk lichaam beschikken we in principe over dezelfde mogelijkheid als de archaische mens om het hele leven in het perspectief te plaatsen van de 'terugkeer' en de kosmogonie. De vooruitgang middels de evolutie van de natuur en het bewustzijn laat zich in principe dus denken als een bijdrage aan het Komende Rijk.

In de archaische tijd was dit alles misschien zelfs een vanzelfsprekendheid. "In het kort zou men kunnen zeggen dat de archaische wereld eigenlijk geen profane handelingen kent: iedere handeling

²⁶⁵ Von Franz, 1979, 30.

²⁶⁶ Von Franz, 1983a, 14.

²⁶⁷ K.Schipper, 1988, 179.

²⁶⁸ K.Schipper, 1988, 265-266.

²⁶⁹ K. Schipper, 1988, 200.

die een nauw te omschrijven zin heeft - jacht, visserij, akkerbouw, spel, tweedracht, sexualiteit, enz. - participeert op de een of andere manier aan het heilige Daarom kan men zeggen dat iedere actualiteit waarvoor men verantwoordelijk gesteld kan worden en die een nauwkeurig bepaald doel heeft, voor de archaische wereld een ritueel is."²⁷⁰

"De opheffing van de profane tijd en de overplaatsing van de mens in de mythische tijd geschieden uiteraard slechts tijdens de wezenlijke 'tussenpozen', d.w.z. gedurende de ogenblikken waarop de mens waarachtig zichzelf is: het moment der rituelen De rest van zijn leven speelt zich af in de profane tijd die van elke betekenis ontbloot is Uit de brahmaanse teksten blijkt zeer duidelijk de heterogeniteit van deze twee soorten van tijd: de heilige en de profane, de zijnswijze der goden, die fundamenteel verbonden is met de 'onsterfelijkheid' en die der mensen, welke aan de 'dood' gekoppeld is."²⁷¹

Met deze verwijzing naar de 'onsterfelijkheid' van de sacrale tijd, versus de 'dood' van het profane leven, maakt Eliade ons andermaal attent op de diepe verwantschap tussen enerzijds het ritueel en het opus en anderzijds de alchemie.

Ritueel en opus stemmen overeen in het feit dat ze beide concrete instrumenten zijn om het sacrale terug te halen binnen het profane leven. Het zijn dus instrumenten van wezenlijke omkering binnen het menselijk bestaan.

Via deze betekenis van het ritueel komen wij tot de conclusie dat het opus een contraprofane tendens bezit. Deze tendens biedt het heilige nog een perspectief binnen een gesecculariseerde wereld en een gedesacraliseerde natuur.

Het opus biedt de mens een (laatste?) houvast om de schat van het verleden te hérontdekken. Het is misschien binnen de westerse cultuur niet veel méér dan een strohalm, maar het is een tegenkracht die de machten van het verval een tegenwicht bieden.

Een voorbeeld van de betekenis van dit tegenwicht kan ik hier geven aan de hand van een geneesmiddel bij de Navaho's. In het volgende deel kom ik uitvoeriger te spreken over dit soort toegepaste vormen van het opus, maar dit voorbeeld van maakt reeds duidelijk dat we niet hoeven blijven steken bij zo'n ongrijpbare abstractie als de factor 'tijd'.

"Het is veelzeggend dat de scheppingsmythe bij de Navaho's vooral wordt naverteld bij gelegenheid van genezingen."²⁷²

"Een ander deel van deze ceremonie bestaat ook in het vervaardigen van ingewikkelde schilderijen op zand (sand-paintings) Deze schilderijen (die bijzonder sterk op de Indische en Tibetaanse mandala's lijken) stellen de gebeurtenissen, die in illo tempore hebben plaats gehad, één voor één opnieuw tegenwoordig. Doordat hij luistert naar het scheppingsverhaal (gevolgd door de mythe over de oorsprong der dingen) en doordat hij de sand-paintings aanschouwt, wordt de zieke buiten de profane tijd geplaatst en wordt hij opgenomen in de volheid van de oer-Tijd; is hij teruggedaan naar de oorsprong der wereld en maakt hij dus de cosmogonie mee Dit alles is bijzonder belangrijk voor een juist begrip van de 'primitieve' en traditionele geneeskunst. Zowel in het oude Oosten als in oude vormen van traditionele 'volksheilkunde' in Europa en elders, wordt een geneesmiddel pas doeltreffend wanneer zijn oorsprong bekend is en wanneer vervolgens zijn toepassing gelijktijdig is gemaakt aan het mythische moment van zijn ontdekking."²⁷³

²⁷⁰ Eliade, 1964, 32.

²⁷¹ Ibid. 39.

²⁷² Ibid. 78.

²⁷³ Eliade, 1964, 79.

Ik sta op deze plaats even stil bij de 'geneeskracht' van het opus/ritueel omdat we hiervoor in verband met de psychologie hetzelfde hebben gedaan naar aanleiding van de therapie van Chopra. Ofschoon Chopra, bij mijn weten, geen gebruik maakt van zoiets als 'sand-painting' is ook in zijn benadering de genezende werking van opus of ritueel onmiskenbaar. Zijn beroep op de oude leringen van de Rishi's sluit aan bij wat Eliade zegt over de aanwezigheid van de primitieve erfenis in de traditionele volksheilkunde.

Zowel Chopra's rituele therapie als Eliade's uitleg over de rituele achtergrond van de 'remedial sand-paintings' ondersteunen de zienswijze (-van bijvoorbeeld Assagioli-) dat het opus onverbrekelijk verbonden is met genezing en gezondheid.

Uit het citaat van Eliade maken we op waaraan die genezende werking van het opus moet worden toegeschreven. Want zo zegt hij 'belangrijk van een juist begrip, is dat een geneesmiddel pas doeltreffend wordt wanneer zijn oorsprong bekend is'.

Dat laatste is nu precies wat we, via het ritueel over de terugkeer naar de oorsprong, ook over het opus te weten zijn gekomen. De helende of genezende werking van het opus is gebaseerd op het vermogen langs deze 'weg' te breken met de profanisering en om te keren; een 'omkering' te ondergaan in de letterlijke zin van het woord. Deze bekering tot het sacrale wordt ons onderwezen door de rituele beoefenaren van het opus.

Door de terugkeer wordt de scheppingskracht van het 'illo tempore' in het heden werkzaam als de sacrale tegenkracht van de profanisering. Net zoals het geneesmiddel pas doeltreffend kan worden wanneer zijn oorsprong bekend is, zo ook is de genezende of ontwikkelende kracht van het opus pas werkzaam als de verbinding met de scheppingskracht van de oorsprong behouden blijft.

Dat laatste is het geval zodra de beoefenaar van het opus alle profane verpakkingen van het ego heeft afgewikkeld en doordringt tot het archetypische Zelf. Deze Zelf-identificatie is de psychische ervaring van het contact met de oorsprong, de schepping of zo men wil het 'paradijselijk bestaan'. Whitehead: "Er is een kwaliteit van het leven die altijd méér is dan alleen-maar-leven; en wanneer we wijzen op de kwaliteit van de feitelijkheid, dan is er ook nog de kwaliteit van de kwaliteit. Het is niet waar dat de fijnere kwaliteit (van het leven) onmiddellijk samengaat met voor de hand liggend geluk of voor de hand liggend genot. Religie is het onmiddellijk vatten (van het feit) dat er, over zulk geluk en zulk genot heen, een eigen bijdrage is van wat feitelijk is en voorbijgaand, en dat die voorbijgaande feitelijkheid zijn hoedanigheid toevoegt, als een onsterfelijke verworvenheid, aan de orde die de wereld bezielt."²⁷⁴

Het sacrale element van het contact met de oorsprong is in aanleg in alle leven aanwezig. Het is de metafysische kant van de biologie. Elke gebeurtenis bezit van nature de ruimte voor creativiteit waarin de oorspronkelijke scheppingsdaad zich voortzet.

Whitehead noemt dit creatieve element de 'ideal consequent'. "Het gebeuren is het actueel worden van de ideële consequent."²⁷⁵

Van der Veken in zijn toelichting: "De creatieve activiteit van de wereld wordt 'consequenter' opgenomen in Gods eigen wezen. In deze opname in zijn eigen leven vormt God de feitelijke wereld om tot een levend feit in zijn eigen, eeuwig, onveranderlijk leven. Dat is de diepe betekenis van

²⁷⁴ Whitehead, RM 91.

²⁷⁵ Whitehead, RM 133.

'permanence in fluency' en van 'immortality in finitude' waar het de religie eigenlijk om te doen is.²⁷⁶

De christelijke mysticus heeft moeite de juiste woorden, in de Schrift, te vinden voor deze ervaring: 'dat wat geen oog ooit heeft gezien, geen oor ooit heeft gehoord, dat wat nog nooit in een mensenhart is opgekomen'.

Deze ervaring van de mysticus is echter niet wezenlijk anders dan die van de alchemist die tot het besef van de 'onsterfelijkheid' komt. Hij spreekt van onsterfelijkheid omdat hij de ervaring van het sacrale afzet tegen het profane als het echte ónvergankelijke tegenover het onechte dat voorbijgaat.

Whitehead en Teilhard benaderen de 'onsterfelijkheid' min of meer op dezelfde manier. Zij blijven abstract en theoretisch maar komen vanuit hun natuurkennis en religie tot de conclusie dat de 'onsterfelijkheid' van de mens en de mensheid moet worden opgetrokken uit de bouwstenen van de individuele ontogenese.²⁷⁷

Whitehead stelt in zijn 'Function of Reason' dat het bewustzijn de natuurlijke 'counter agency' is die de entropische krachten van verval en neergang kan breken. De rede draagt aldus de negentropische evolutie die zichzelf in de mens bewust is geworden. Om te beginnen in de spirituele pioniers die de 'weg' van de mystiek, de yoga, de alchemie of het opus hebben ontdekt als concreet operationeel instrument. In principe (op den duur) een instrument voor iedereen, want via dit opus, ritueel of andere lichaams oefening kan de adept zich verbinden met de oorspronkelijke scheppingsdaad.

Het bewustzijn of de rede, zelfs in zijn meest primitieve vorm in de lagere organismen, heeft de basis gelegd voor het vermogen tot een religieuze daadkracht, i.e. het gericht kunnen deelnemen aan het scheppingsproces dat in Het Begin der Tijden aanving met de ene grote Scheppingsdaad.

De evolutiewerking van de counter agency voltrekt zich in de natuur op elke schaal.

Het is daarom dat het geneesmiddel, dat Eliade noemt, pas werkzaam wordt nadat de oorsprong is ontdekt en 'zijn toepassing gelijktijdig is gemaakt aan het mythisch moment van zijn schepping'.²⁷⁸

Dit geneesmiddel is een voorbeeld op het niveau van de micro-organismen. In het volgende hoofdstuk over de alchemie breiden we het medicijn uit naar het fenomeen van de 'elixir', en stellen vast dat in de klassieke leringen, net als in de abstracte theorieën van Teilhard en Whitehead, de 'elixirwerking' op het microniveau is verbonden met de bewustzijnservaringen op het hersenniveau.

In die zin stemt Eliade's conclusie over het geneesmiddel overeen met Schipper's conclusie over de adept van het Taoïsme: 'Zodra hij in deze kringloop is binnengetreden is de adept opgenomen in de grote transmutatie van de schepping'. Want "De dagelijkse voorbereidende oefeningen zijn reeds een vorm van aansluiting bij het kosmisch ritme, een manier om aan de spontane evolutie van de natuur mee te doen."²⁷⁹

²⁷⁶ Whitehead, RM 176.

²⁷⁷ Whitehead, RM 91.

²⁷⁸ Eliade, 1964, 79.

²⁷⁹ K.Schipper, 1988, 179.

Samenvatting

Deel I is een heuristische oriëntatie in de overheersingproblematiek.

Met twee transformatiegerichte stromingen poneren we de hypothese dat het opus van de mystiek perspectief biedt voor een oplossing.

Deel II onderzoekt de hypothese op z'n theoretische wetenschappelijke merites.

Eerst stellen we dat volgens de nieuwe natuurwetenschap, door de toepassing van de chaostheorie op de neuropsychologie, lichaam en natuur wezenlijk deel uitmaken van het transformatieopus. Daardoor ontstaat, via de 'fusie' van wilsbeslissing en zintuiglijke omgevingswaarneming in het zenuwstelsel, een koppeling tussen bewustzijnstransformatie en natuurlijke evolutie. Bijgevolg is onze bewustzijnsverhoging, op grond van de groeiende complexiteit van het zenuwstelsel, afhankelijk van de kwaliteit van het natuurlijke leefmilieu.

Deze conclusie is niet hoeft niet in strijd te zijn met de geesteswetenschappen. Historische analyses wijzen uit dat het dualisme tegelijkertijd ontstond met de teloorgang van het oude opus, het ontkoppelen van geestelijk leven en natuuromgang bracht beide terreinen tot isolement en uiteindelijk tot vervreemding en overheersing. In het voetspoor van de historische studies ontstonden de voorstellen voor non-dualistische metaforen en modellen die de breuk van mens en natuur willen herstellen. Omdat de modellen van de organistische denkers Whitehead en Koestler uitgaan van de nieuwe natuurkunde openen zij een perspectief voor het opus als model.

Dit geldt temeer daar ook de psychologie van Jung c.s. een wetenschappelijke interpretatie van het opus aanvaardbaar maakt. De psychologie van de persoonlijkheidsontwikkeling is in het opus traceerbaar. De koppeling van de somatiek met de individuatiepsychologie maakt het opus tot een paradigma ontwerp voor de wetenschap.

Een uitbreiding met de metafysica en de theologie van het procesdenken maakt ook een integratie met de religie mogelijk zodat het opus niet alleen voor de wetenschapsbeoefening maar ook voor andere levensterreinen van betekenis is.²⁸⁰

Voor zover het opus-model de tekortkomingen van het dualistisch paradigma ondervangt levert het een bijdrage aan een nieuw verbond tussen religie en wetenschap.

Volgens Kuhn heeft echter geen enkel ontwerp van paradigmatische vernieuwing kans van slagen zolang het geen concreet en werkbaar alternatief levert²⁸¹.

In Deel III doen we een poging in die richting en onderzoeken het opus op zijn praktische merites. Enerzijds door in onze eigen tradities naar de wortels van het opus terug te keren, anderzijds door ons te verdiepen in een exotische cultuur, het Taoïsme, waar het organistisch denken tot op heden bleef voortbestaan.

²⁸⁰ Brehm, E., Roger Bacon's place in the history of Alchemy. *Ambix*. Vol.23. March 1976, p.53-58.

²⁸¹ Kuhn, 191.