

Rudolf Boehm

Kritiek der grondslagen van onze tijd

Marxists Internet Archive
Nederlandstalig

Het kapitaal, dat pakken we in...
...en lezen het dan uit.
www.marxists.org/nederlands/

Geschreven: 24 september 1973

Bron: Het Wereldvenster, Baarn, 1977

Oorspronkelijke titel: *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*

Vertaling: Uit het Duits vertaald en met een voorwoord ingeleid door Willy Coolsaet.

Taalkundige bewerking (in 2011) door Guy Quintelier

Deze versie: spelling

Transcriptie/HTML: Adrien Verlee voor het Marxists Internet Archive

Creative Commons License 3.0

Algemeen: u mag het werk kopiëren, verspreiden en doorgeven; remixen en/of afgeleide werken maken; mits naamsvermelding.

Inhoudsopgave

Voorwoord van de vertaler

Voorwoord

Inleiding. *De taak van een kritiek der grondslagen van onze tijd*

§ 1. Kritiek als taak van de filosofie

§ 2. Onze tijd heeft behoefte aan kritiek

§ 3. De historische dimensie van de kritische taak

Hoofdstuk 1. *Scientia Divina. Het ideaal van het tijdperk van de wetenschap en zijn antropo-theo-logische oorsprong in de klassieke Griekse filosofie*

§ 4. De grondslagen van ons tijdperk van wetenschap

§ 5. Het ideaal van zuiver theoretisch weten vindt zijn fundering in de filosofie van Aristoteles

§ 6. Eerste kritiek van het ideaal van zuiver theoretisch weten, volgens Aristoteles zelf

§ 7. De vlucht voor de dood als de oorspronkelijke grond van het ideaal van zuiver theoretisch weten

§ 8. Over filosofie en theologie met betrekking tot aristotelisme en thomisme

§ 9. Algemene opmerking over de godsvraag

Hoofdstuk 2. *Regressus in infinitum. Achtergrond en grond van het verbond tussen Griekse filosofie en christelijk geloof*

§ 10. Voorbereidende beschouwing: filosofisch en voorfilosofisch Grieks denken, christendom en jodendom

§ 11. De oorsprong van de dood in het streven van de mens naar goddelijk zijn en weten, volgens de joodse mythe van de zondeval

§ 12. Joodse wijsheid als vreze Gods, volgens de spreuken van Salomon

§ 13. De oorsprong van alle menselijke kwaad in de hoop, volgens Hesiodos' verhaal van de mythe van Pandora

§ 14. De christelijke verlossingsleer en de voorstellingen van de mens die zich 'tegen

God verheft' of 'zich aan God onderwerpt'

§ 15. Grondslag, vertraging en tot-stand-koming van het verbond tussen christendom en filosofie

§ 16. Vermoedelijke grond van de vlucht voor de dood reeds vanaf de tijd van Salomon, Anaximander en Lao-tse

Hoofdstuk 3. Homo Ludens. *De antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten realiseren én ontbinden zich in het tijdperk van de moderne wetenschap*

§ 17. Wanneer de antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten zich uitwerken, blijkt dat het tijdperk van de moderne wetenschap fundamenteel verkeerd is: de omkering van de verhouding van doel en middelen

§ 18. Pascal ontmaskert de uitwerking van de antieke oorsprong der grondslagen van onze tijd in het fenomeen van de vlucht voor de dood in het divertissement

§ 19. Fichte waarschuwt voor het politiek-economische spel van onze tijd en voor de dreigende omzetting van het leven zelf in een spel

§ 20. Marx begrijpt de ontwikkeling van de productie ter wille van de productie als grondkenmerk van de economie van het tijdperk van de wetenschap ('kapitalisme')

§ 21. Parkinsons satirische kritiek op de heerschappij van de moderne bureaucratie volgens de wet van de uitbreiding van de arbeid naar de beschikbare tijd

§ 22. Boorstin observeert de groeiende verdringing van de realiteit door de hedendaagse heerschappij van het 'image' op het gebied van de vervulde levensdoeleinden

§ 23. De vraag naar de draagwijdte van de geschetste kritiek met betrekking tot de grondslagen van onze tijd

Hoofdstuk 4. Destructio destructionis. *Het tijdperk van de wetenschap is hopeloos gebonden aan de antieke motieven van zijn ideaal van weten*

§ 24. De filosofie van de subjectiviteit en de 'emancipatie' van de moderne tijd

§ 25. Descartes begrijpt de subjectie van de geest als voorwaarde tot de verwezenlijking van het ideaal van de objectiviteit: de grond van de vernietiging van het ideaal van theoretisch weten treedt aan het licht

§ 26. Spinoza poogt vertwijfeld de antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten te redden: oorsprong van de voorstelling van heerschappij door onderwerping

§ 27. Locke poogt het ideaal van theoretisch weten te redden door de antieke motieven ervan prijs te geven: degradatie van het streven naar zulk weten tot een louter spel van de menselijke geest met zijn eigen ideeën

§ 28. Bewustzijn en werkelijkheid van het spel dat de menselijke geest met zijn ideeën van objectiviteit speelt en het vestigen van een heerschappij door onderwerping in het voortschrijdende tijdperk van de wetenschap

§ 29. De resultaten van de voortschrijdende onderwerping van de mensheid aan de door haar tot heerschappij gebrachte wetten van een onmenselijke ontwikkeling

§ 30. Het tijdperk van de wetenschap raakt achterop ten opzichte van een sinds Kants *Kritik der reinen Vernunft* voorbereide revolutie van de filosofie

Recapitulatie

§ 31. De stelling: onmenselijke toestanden als gevolg van de weigering van de mens om mens te zijn

§ 32. De vraag naar de bewijzen: de grenzen van de zekerheid

§ 33. De toepassing: niet meer alleen de zaak van de filosofie

Noten

De fundamentele werken waarop de onderhavige Kritiek der grondslagen van onze tijd betrekking heeft

Voorwoord van de vertaler

Een kritiek der grondslagen van onze tijd verliest haar bestaansrecht wanneer ze niet allerbelangrijkst is. Men kan immers niet fundamenteler vragen dan naar grondslagen. De kritiek moet een grote gedachte bevatten die perspectieven opent en die, zoals Ricoeur van het symbool zegt, ‘te denken geeft’. Dat is me dunkt het geval bij onderhavig werk. Rudolf Boehm spreekt de gedachte uit waaraan onze tijd zich vastklampt. Het is de stuwende idee achter de westerse cultuur die, nu ze zich begint te verwerkelijken, tot bewustzijn komt. De mensheid leeft, tot op heden, van enkele weinige gedachten. We vermoeden zelfs dat de idee die de oosterse wijsheid beheerst, nauw verwant is met de kerngedachte van het Westen. In het bijzonder willen we in het volgende aantonen hoe Boehm, in al de hoofdstukken en paragrafen van zijn boek, telkens opnieuw en anders het thema van onze cultuur varieert en aldus formuleert en tot uitdrukking brengt. Een scheppende gedachte is juist die eenheid die haar rijkdom ontplooit en tot onverdroten werkzaamheid aanleiding geeft. Ze houdt een alternatief in en wordt misschien vanuit dit alternatief ontworpen. Het alternatief van het eindigende westerse denken is een *filosofie van de eindigheid*. In ons tweede punt willen we aantonen hoe deze filosofie van de eindigheid in het vroegere denken van Boehm wortel heeft geschoten.

I

Boehm stelt de grondslagen van onze tijd vast. Ons tijdperk is dat van de *wetenschap*. De wetenschap zoekt zuiver theoretisch of objectief weten. Dit begrip van weten kreeg zijn fundament in de wijsbegeerte van Plato en Aristoteles. Het wortelt in een antropo-theo-logische samenhang. Deze ziet – paradoxaal – het waarachtig menselijke in de overwinning van het alleen-maar-menselijke, in goddelijke vrijheid en onsterfelijkheid. De idee van weten die dit mogelijk moet maken, luidt: de mens moet streven naar weten ter wille van het weten. Het is een weten van de dingen zoals ze op zichzelf bestaan, en dit is tegelijk, zoals ze voor god bestaan, afgezien van al het menselijk ‘subjectieve’: lichamelijke, zintuiglijke, vooroordelen, allerlei maatschappelijke en andere afhankelijkheden, bij uitstek, afgezien van de menselijke dood. De westerse mens slaat op de vlucht voor de dood. Hij meent in een bepaald soort weten een oplossing voor de eindigheid te vinden. Hij streeft zuiver theoretisch weten na omdat hij op deze wijze hoopt de problemen van het behoeftig bestaan het beste de baas te kunnen. Hij moet geen praktisch weten nastreven, maar door theoretisch weten zullen de praktische moeilijkheden vanzelf verdwijnen. ‘Bekommer je niet om de aarde; door je naar de hemel te richten, zullen de aardse zorgen hun oplossing krijgen.’ De oosterse wijsheid is op de vlucht voor de dood – al evenzeer – maar verschilt van de westerse *sofia* doordat ze nooit meent dat haar wijsheid *op de koop toe* de ‘wereld’ van dienst is.

Nefast aan de gedachte – die vele vertakkingen heeft en zich niet alleen tot het weten beperkt, maar zich in de individuele en maatschappelijke praxis nestelt – is dat niet wordt begrepen hoe het weten heilloos verdwaalt. Door weten om te weten na te streven, wordt het belang van het object, wordt het tastbare probleem ondergeschikt aan de ‘wetten’ die het zuiver weten oplegt. (Zo wordt onbelangrijk weten dat streng en exact is, verkozen boven dringende problemen die niet exact aan te pakken zijn.) Het is de idee van het streven naar objectiviteit. Wanneer men de

dingen op zichzelf beschouwt, afgezien van al het 'subjectieve' – dit is uiteindelijk gemotiveerd door de vlucht voor de dood – is het resultaat volstrekte ondoelmatigheid, ja verzet tegen elke doelmatigheid. Het weten wordt zelf doel – en niet het object van weten. Het blijft echter niet bij ondoelmatig weten. Het gehele leven wordt beheerst – in de moderne tijd in toenemende mate – door ondoelmatigheid, in feite de omkering van de natuurlijke verhouding van doel en middel. *Pascal* heeft hier als eerste op gewezen. Na hem heeft *Fichte* de dreiging gezien die erin bestaat dat het gehele leven in een spel wordt omgezet. Het wordt een spel, waarbij de taken die zich voordoen nog slechts als voorwendsel gelden. Reeds Aristoteles had de omkering voorzien – en voor het weten althans, goedgekeurd – toen hij zijn *energeia*-begrip formuleerde. De ondoelmatige omkering van doel en middel wordt indrukwekkend weergegeven door *Marx*, wanneer hij ons economisch systeem – het kapitalisme – beschrijft als een stelsel dat produceert ter wille van de productie (van productiemiddelen) – niet van gebruiksgoederen. Steeds en overal speelt de valse hoop waarvan onze cultuur leeft, mee dat op deze wijze uiteindelijk na de zeven magere jaren een oneindig aantal vette jaren op te tellen zullen zijn. De moderne mens keert zich steeds meer af van de werkelijkheid (ook die van het verantwoordelijke handelen en arbeiden) om in de fantasie, in wensdromen en voorstellingen van onsterfelijkheid en eeuwige vooruitgang te verwijlen.

Sinds de moderne tijd treedt steeds meer de waarheid aan het licht. De belofte die het zuiver theoretisch weten schijnt in te houden, wordt niet ingelost. Ze slaat in wanhoop en scepsis om. *Descartes* en daarna *Locke* en *Spinoza* hebben de (nihilistische) gevolgen getrokken. De mens moet een subject worden – onvrij, passief, onderworpen – wil hij objectieve kennis verwerven. Het is een van de grote verdiensten van Boehm dat hij uitgaat van de oorspronkelijke betekenis van subjectum (door Aristoteles gefundeerd: *hupokeimenon*). De mens wordt geen vrije, goddelijke 'substantie', maar een nietig subject dat zich aan de objectieve wetmatigheden aanpast. Het is met de mens gedaan.

De moderne mens is nog steeds (steeds meer met onrust vervuld) op zoek naar de *scientia divina* (eerste hoofdstuk) die door Aristoteles is gefundeerd. Hij wil zich verenigen met de oneindige god in de hoop van de dood verlost te worden – het christendom is een variatie van ditzelfde zoeken naar het kinschap gods (tweede hoofdstuk) Hij verheerlijkt daarom de *homo ludens* (derde hoofdstuk), die het symbool is van de goddelijke bestaanswijze waarnaar hij zucht. Het spelen is destructief, want de mens moet zich aanpassen aan onmenselijke ontwikkelingswetten. Dat komt vanaf *Descartes* aan het licht (vierde hoofdstuk). Het is alles de volgende harde kern: streven naar weten ter wille van het weten – met de bedoeling aan de dood te ontkomen – is streven naar kennis van een werkelijkheid zoals die op zichzelf bestaat, zoals ze voor en door god verschijnt, een neutrale kennis die, doordat ze van al het subjectieve afstand doet, in volstrekte onverschilligheid haar normen nog alleen aan haar eigen innerlijke zuiverheid kan ontleen. Het weten verliest de werkelijkheid steeds meer uit het oog en daardoor ook de mogelijkheid om er echt iets aan te doen.

Het alternatief? De kritiek op de grondslagen van onze tijd is reeds *in nuce* een ander denken. Het is een filosofie van de eindigheid. Boehms denken is de eerste consequent doorgedachte filosofie van de eindigheid. De eindigheid is namelijk positief. Ze wordt niet langer als privatie, als gebrek, als onvolmaaktheid begrepen (wat in ons merg is binnengedrongen – vanuit een eeuwenlange traditie). In plaats van de oneindige god moet de eindige mens komen. In plaats van het spel, het doelgerichte (en juist hierdoor beperkte en eindige) handelen. In plaats van de *energeia* (de omkering van de natuurlijke verhouding van doel en middel), het

verantwoordelijke bezig-zijn met wat de tegenwoordige tijd vraagt, zonder uit te stellen noch te rekken. In plaats van het objectieve weten, het zakelijke, doelgerichte en belangrijke weten. Op het niveau van de kritiek dringt zich misschien op de verder doorgedreven kritiek van het kapitalisme – de wetenschappelijke, ‘objectieve’ politieke economie – en het doorlichten van het antwoord dat het *marxisme* biedt; vervolgens de kritiek op de wetenschap in al haar aspecten, en in het bijzonder de kritiek op de wetenschappelijke *methode*; misschien vraagt ook ooit eens de confrontatie met het Oosten, en met het verschijnsel godsdienst, enige aandacht. Dit alles is niet afwezig in het boek van Boehm – juist niet – maar de vragen en de antwoorden kunnen verscherpt worden.

II

Het denken schiet niet als een bliksemschicht door de hemel. Het ontstaat. We moeten daarom op Boehms meditatie over de *grondverhoudingen* wijzen. Het is nogmaals de kritiek der grondslagen van onze tijd (of in elk geval vanuit Boehms vroege werk een aanloop daartoe). In zijn Aristotelesboek *Das Grundlegende und das Wesentliche*^[1] herziet Boehm de traditionele opvatting van het begrip *subject* of *hupokeimenon* bij Aristoteles. Het subject is een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde en geen voldoende reden. Aristoteles gebruikt het begrip om ermee aan te tonen dat de ‘essentiële’ werkelijkheid niet de aard heeft van een laatste noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, van een laatste te gronde liggende. Wanneer men de werkelijkheid met een *hupokeimenon* zou identificeren, zou ze herleid worden tot iets onbepaalds, iets oneindigs, maar vormloos. Ook zijn Husserlstudies^[2] – op zichzelf boeiende en zeer belangrijke interpretaties van Husserls denken – cirkelen rondom het subjectbegrip als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van objectieve kennis. We kunnen dit hier alleen vermelden. De verstrengeling van beide gronden leidt tot Boehms formulering van de stelling van het grondverschil. Deze formulering luidt: oorzaken (= voldoende redenen, datgene waardoor iets is) veroorzaken hun eigen voorwaarden; voorwaarden (= datgene waar zonder iets anders niet is) conditioneren hun eigen oorzaken. De stelling werd het eerst geuit in de Franse versie van ‘Husserl und Nietzsche’ (*Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, VIII).^[3] Sedertdien heeft Boehm herhaaldelijk uiteengezet wat onder beide gronden moet worden verstaan en hoe hun verstrengeling moet worden opgevat, onder andere in ‘Xiasma. Merleau-Ponty und Heidegger’^[4] en in het belangrijke voorwoord bij zijn vertaling in het Duits van het belangrijkste werk van Merleau-Ponty.^[5] De verstrengeling van de gronden wijst op niets anders dan (nogmaals) een filosofie van de eindigheid. Men moet namelijk inzien dat een oorzaak haar voorwaarden heeft die haar *beperkingen* opleggen, maar dat die beperkingen haar tegelijk *mogelijk* maken. Het eindige, subjectieve, zintuiglijke, lichamelijke, fenomenale, enzovoort is een conditionerend gebied dat kennis en handelen beperkt, maar niet negatief beperkt, omdat het om onze enige toegang tot de werkelijkheid gaat. In de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* wijst Boehm Kant als de eerste aan die – als reactie op het objectieve denken – in de zintuiglijkheid een beperking ziet die niet alleen (negatief) *restringeert* (zoals Kant zegt), maar juist door te beperken, *realiseert*.

De implicaties van de stelling van het grondverschil of grondonderscheid moeten nog worden nagegaan. Eén ding is echter reeds zeker: door de meditatie over de grondverhoudingen vindt een filosofie van de eindigheid haar fundament. Het gaat om dezelfde gedachte die in de kritiek der grondslagen van onze tijd wordt uitgedrukt. De westerse cultuur – met haar hoogtepunt in de huidige wetenschap – denkt vanuit haar antro-po-theo-logisch ideaal de grondverhoudingen

in een *identiteitsbetrekking*. Ze geeft met name ten onrechte een voorwaarde voor een oorzaak uit, een oorzaak voor een voorwaarde, of preciezer, ze ziet geen verschil, ze identificeert beide met elkaar.[6] Ook deze gedachte werd door Boehm uitgesproken, onder andere in zijn opstel ‘Hegel en de fenomenologie’.[7] Het is de enige mogelijkheid – een contradictie die destructief werkt – om een ideaal van goddelijkheid en vrijheid, modern uitgedrukt, het ideaal van eindeloze en moeiteloze vooruitgang door beheersing van de natuur en de mens, te verwezenlijken. Het fiasco is echter ingebouwd.

Boehm staat in de lijn van het fenomenologische denken. Hij heeft jarenlang Husserl bestudeerd en, in het kader van het Husserlarchief, zijn werken uitgegeven. Bij Husserl merkt hij vooral de steeds herhaalde poging op om het objectieve denken te verwerkelijken. Maar juist hierdoor wordt duidelijk dat het objectieve ideaal hopeloos, onmogelijk en zelfvernietigend is. In die zin is Boehm geen fenomenoloog. Husserl heeft ook de ‘interpreterende en actieve krachten van de intentionaliteit’, de werkzaamheid van het menselijk bewustzijn centraal gesteld. Hierop gaat Boehm verder. Hij neemt het fenomenale van de werkelijkheid – het subjectieve, perspectivistische, zintuiglijke en individuele, eindige – serieus. Hierin is hij nauw verwant met Merleau-Ponty, die niet zonder invloed op zijn denken is. Zeker is dat beide legitieme opvolgers van Husserl moeten worden genoemd (men zou kunnen aantonen dat dit met meer recht kan worden gezegd dan van Heidegger bijvoorbeeld). Boehm plaatst zichzelf, verder, in een kritische lijn die met Kant begint en via Fichte – niet Hegel of Schelling – naar Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Husserl en Merleau-Ponty loopt. Bijzondere wenken om de eindigheid positief op te vatten, hebben hem vermoedelijk Kant, Feuerbach, Nietzsche en Merleau-Ponty gegeven.

III

Ik heb vertaald *Kritiek der grondslagen*, niet *op* de grondslagen, om hiermee het massieve van de vraagstelling aan te geven. De kritiek betreft niet slechts een of enkele aspecten. Zo ook zou men Kants belangrijkste werk moeten vertalen met kritiek *der* zuivere rede, of de ondertitel van *Das Kapital* met kritiek *der* politieke economie. Misschien neemt trouwens de *Kritiek der grondslagen van onze tijd* ooit nog eens plaats in deze rij van grote kritieken.

Talrijke mensen zijn mij bij de vertaling behulpzaam geweest, niet in het minst Rudolf Boehm zelf, die me vele wenken heeft gegeven. Ik dank allen en in het bijzonder Benoît Angelet, die enkele paragrafen heeft vertaald. Ik heb ze – uitstekend als ze waren – zonder wezenlijke veranderingen kunnen inschakelen.

Willy Coolsaet

Voorwoord

Kritiek stelt teleur. Daarom kan een kritiek der grondslagen van onze tijd slechts een teleurstellend boek zijn. Wanneer ze als boek ontgoochelt, kan ze echter, juist hierdoor, toch andere ontgoochelingen, met name in het werkelijke leven van de komende tijd, besparen: als het zo is namelijk dat alle ontgoochelingen op – verkeerde – hoop en verwachting berusten. Een kritiek der grondslagen van onze tijd kan nu eindelijk, wanneer hij ver genoeg gevorderd is, deze tenietdoen.

Weliswaar laat niemand zich graag zijn hoop en verwachting ontnemen. Maar ten slotte is überhaupt met het verlies van hoop en verwachting niets verloren, wordt slechts de vrijheid teruggewonnen. Want hopen en verwachten is, wat ons mensen betreft, niet goed of nuttig; we moeten slechts handelen en zorg dragen.

Dat kan nu weliswaar ook niet de filosofie alleen, en een kritiek der grondslagen van onze tijd kan slechts filosofie zijn. Juist daarom richt zij zich naar vermogen – zoals uiteindelijk alle ernstige filosofie – niet alleen tot filosofen, maar tot anderen, tot velen, tot allen.

Gent, 24 september 1973

R.B.

[1] Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1965. Nu ook in het Frans vertaald: *La métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'essential*, Gallimard, Parijs 1976.

[2] *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1968.

[3] Husserl et Nietzsche, *Archivio di Filosofia*, 1962.

[4] In *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970.

[5] M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, De Gruyter, Berlijn 1966. Boehm heeft ook, samen met A. De Waelhens, de eerste afdeling van Heideggers *Sein und Zeit* in het Frans vertaald: *L'Être et le Temps*, Gallimard 1964. Naast zijn vertaalwerk is Boehm ook bekend om zijn uitgave van twee Husserlwerken (in het kader van zijn werk in het Husserlarchief in Leuven, 1952-1967): *Erste Philosophie*, Band VII en VIII, en *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Band X van *Husserliana*, Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage.

[6] Rudolf Boehm bereidt momenteel een boek voor dat expliciet aan de problematiek van de gronden is gewijd.

[7] *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, 1969.

De taak van een kritiek der grondslagen van onze tijd

*Je kunt de filosofie niet opheffen,
zonder ze te verwezenlijken.*
Marx

§ 1. Kritiek als taak van de filosofie

Een kritiek als die der grondslagen van een tijd, zoals ik haar hier op mij neem, is een taak van de filosofie. Het betreft geen filosofische kritiek die men van een andersoortige kritiek zou moeten onderscheiden. Het is opmerkelijk dat als kennisdiscipline alleen de filosofie de opdracht van de kritiek op zich neemt.

Anderzijds is de negatieve taak van de kritiek de enige algemene taak van de filosofie. Dit zou de reden kunnen zijn waarom elke soort algemene inleiding tot de filosofie mislukt. Zulke inleidingen willen de taak van de filosofie in het algemeen funderen. Maar alleen positieve taken lenen zich tot een eigen fundering, die zich onderscheidt van hun uitvoering. Als men de noodzaak van een kritiek wil funderen, kan dit alleen gebeuren door aan te tonen dat het onderwerp behoefte heeft aan kritiek. Dit is alleen te leveren door de kritiek zelf. De fundering van de taak van de kritiek en de uitvoering ervan vallen samen. Verder is het telkens alleen bij welbepaalde onderwerpen mogelijk dit aan te tonen. Zo kan een inleiding tot de filosofie alleen in die vorm gebeuren dat men onmiddellijk begint met de uitvoering van een kritische opdracht, zoals zij aan de filosofie in een welbepaalde omstandigheid van tijd, plaats, maatschappij en geschiedenis toevalt. Het onderwerp van de kritiek is niet zomaar vrij te kiezen als een geschikt en daarbij toch willekeurig voorbeeld. Bovendien is er niets anders te verantwoorden dan de algemene eis tot kritisch denken, de noodzaak van de kritiek in het algemeen.

Deze algemene noodzaak van de kritiek in het algemeen – en dat is de algemene noodzaak van de filosofie in het algemeen – kan moeilijk met dwingende kracht worden aangetoond. Dat ligt in het wezen van de zaak zelf. Ten eerste heerst zo'n algemene noodzaak helemaal niet algemeen, maar telkens slechts waar concrete opdrachten voor de kritiek aanwezig zijn en – juist door de voltrekking van de kritiek – kunnen worden aangetoond. Ten tweede doet de uitvoering van de taak van de filosofie zich in het eventuele geval als volgt voor: een filosoof, of de filosofie, stelt extreme vragen betreffende uiterste mogelijkheden, die juist daardoor onwaarschijnlijk zijn, maar die, wanneer ze werkelijkheid worden, zeer belangrijke gevolgen hebben. Het belang van de gevolgen wordt door de onwaarschijnlijkheid van de vooronderstelde mogelijkheden verborgen. De onwaarschijnlijkheid verbergt ook de bedoelde mogelijkheden zelf. Aantonen dat filosofische kritiek algemeen noodzakelijk is, kan op niets dan onwaarschijnlijkheden gebaseerd zijn. Alleen concreet, kritisch de bedoelde mogelijkheden in een heel bepaald tegenwoordig geval aantonen, kan baten.

In het algemeen kan de taak van de filosofie slechts als negatieve kritiek worden aangeduid. Ook deze algemene taak doet zich volgens haar natuur telkens slechts als een bijzondere voor. In het bijzondere heeft de filosofie dan ook haar positieve opgaven. Men kan ook zeggen: het bijzondere van een bijzondere, kritische taak van de filosofie in een bepaalde tijd of in een

bepaalde samenhang doet zich telkens als een positieve taak van het ogenblik voor. De bijzonderheid van de positieve taken van de filosofie ligt in het feit dat ze zich telkens voordoen in de algemene samenhang van een opdracht tot kritiek. De taak van de kritiek zelf kan voor haar eigen doeleinden een heel bepaald positief bewijs verlangen. Ja, bestendig eist een kritisch onderzoek dergelijke positieve bewijzen. Ze spelen vaak hun rol in de kenmerkende wijze waarop de verwijzing naar een afzonderlijke omstandigheid tot afdoende tegenwerping tegen een algemene bewering kan worden. Dat er bijzondere positieve taken van de filosofie zijn, maar dat de algemene filosofische opdracht slechts de negatieve van de kritiek is, geldt dan ook met betrekking tot de verhouding tussen de afzonderlijke filosofen en de verschillende filosofieën die in de loop van de tijd zijn voorgekomen, en het algemene waarnaar men vraagt wanneer moet worden gezegd wat filosofie eigenlijk is.

Aantonen dat wijsbegeerte in het algemeen alleen kritiek is en dat alleen in dit algemene alle filosofie tot op heden overeenstemt, zou een bijzondere taak zijn, die in het volgende slechts even wordt aangeraakt. Het zou alweer een taak van de kritiek zijn, namelijk in het bijzonder de kritiek op de voorstelling dat het eigenlijke van de filosofie grote leerconstructies en wereldsystemen zijn. Men mag de verdenking koesteren dat deze voorstelling tot de vorming waarvan echter ook filosofen en dan nog wel op filosofische, namelijk kritische gronden hebben bijgedragen, haar oorzaak heeft in een poging om het hoofd te bieden aan de uitdagingen van de filosofische kritiek of veeleer om deze bij voorbaat uit de weg te gaan. Men zou moeten aantonen dat ook zelfs de grote filosofische systemen, waarvan de geschiedenis er in elk geval enkele heeft voortgebracht, slechts in een bijzondere kritische functie ontstonden, en in een bijzondere kritische situatie moesten ontstaan. Alle filosofie is kritiek. De filosofie onderhoudt een kritische verhouding tot het tijdperk waarin ze ontstaat; ze onderhoudt die ook tot zichzelf, en op dezelfde wijze verhouden de filosofen zich tot elkaar. Deze interpretatie van de filosofie – om dat nog te vermelden – munt ook uit door haar geschiktheid om de discontinuïteit en het gebrek aan vooruitgang in de filosofiegeschiedenis, en om tegelijk de vreemde samenhang van tijdeloosheid en tijdsgebondenheid van elke filosofie, begrijpelijk te maken.

Voor de onderhavige poging is de fundering van deze algemene opvatting van het wezen van de filosofie sedert oudsher – ze kan als een positieve stelling gelden – van ondergeschikte betekenis. Het zal er alleen om gaan aan te tonen dat de huidige taak van de filosofie die van een kritiek der grondslagen van onze tijd is. Het is, tenzij misschien voor filosofen, niet eens zeer belangrijk onvoorwaardelijk vol te houden dat het om een taak van de filosofie, of zelfs (zoals ik in ieder geval denk) om dé taak van de filosofie heden ten dage gaat. Het is voldoende dat aangetoond wordt dat een kritiek der grondslagen van onze tijd nodig is. Noodzakelijk en voldoende daarvoor is de uitvoering van deze kritiek zelf.

Op basis van het voorgaande moet alleen nog worden toegevoegd: de taak van de filosofie is hier gemakkelijk, voor zover, zoals men zegt, kritiek gemakkelijk, het beter-doen moeilijk is. Het beter-doen is inderdaad niet op dezelfde wijze zaak van de filosofie, in ieder geval niet van de filosofie alleen. En toch is de zaak alweer niet zo gemakkelijk – waaruit men zou kunnen besluiten dat de moeilijkheid van het beter-doen misschien reeds bij de kritiek begint: de moeilijkheid van de filosofie is dat het er niet zozeer om gaat op allerlei vragen de antwoorden te kennen (wat de filosofen soms tot de hoogmoed verleidt op dergelijk weten met verachting neer te kijken), maar de juiste vragen te kennen. Niets vermag zozeer op een dwaalspoor te brengen als verkeerde vragen; en er bestaat een dogmatisme van het vragen en van de vragen, dat zich bedenkelijk verbergt achter de onschuldige opvatting: vragen mag men toch nog stellen? De

moeilijkheid van de filosofie is nauwelijks geringer voor de lezer of de toehoorder van een filosoof. Gewoon om alleen iets te weten, wanneer hij antwoorden op vragen kent, valt het hem zwaar ook maar te weten wat hij uit de woorden van de filosoof misschien reeds sinds lang heeft begrepen: hij is alleen met vragen bezig, en heeft niet begrepen dat hij daarmee juist reeds weet waarover het gaat. Zolang de antwoorden uitblijven, gelooft hij, dat hij – en vermoedelijk ook de filosoof – helemaal niets begrepen heeft. De lezer weet het misschien reeds, maar hij weet niet wat hij weet. Daarbij is weten ten slotte altijd alleen: weten wat men weet, het kent dus graden van beter en slechter weten en niet louter het verschil van waar en vals. Weten onderscheidt zich niet alleen van niet weten, maar weten en weten verschillen veelvuldig van elkaar.

§ 2. Onze tijd heeft behoefte aan kritiek

De redenen voor een kritiek van ons tijdperk kunnen, zoals gezegd, ten slotte alleen door zulke kritiek zelf worden gegeven. Toch kunnen hier enkele voorlopige opmerkingen over de vermoedelijke behoefte aan kritiek van onze tijd gemaakt worden, waarbij men zich voor het grootste deel slechts moet beroepen op de eis van de kritiek in het algemeen – minder op concrete aanleidingen tot kritiek. Want:

1. onze tijd kan eigenlijk als in uitnemende zin onkritisch gelden. Deze bewering zal verwondering wekken. Want is ons tijdperk niet, hoe het er verder ook mee mag staan, een tijdperk van wetenschap, ja het tijdperk van de wetenschap zonder meer, en is kritisch denken niet een typisch kenmerk van de wetenschap? Precies. Ons tijdperk baseert zijn zelfbewustzijn op het bezit van de wetenschap. Tegenover de wetenschap behoort alle kritiek te verstommen. Kritiek is echter zelfkritiek. Tegenover de wetenschap behoort vooral de filosofie te verstommen, tenzij zij zich van haar kant als wetenschappelijke filosofie kan legitimeren, die de principes, methoden en resultaten van onze wetenschap – ‘minstens’ principieel! – erkent. Anders zou van de filosofie niets te verwachten zijn dan allerlei tegenwerpingen, bezwaren en twijfels die niet alleen een wetenschappelijke grondslag missen, maar overigens onvruchtbaar en zonder enige constructieve waarde blijven. Zo gezien toont zich, in de vijandig hooghartige verachting waarop de filosofie in onze tijd stuit, zelfs een verlies van het begrip kritiek zelf. Dat het tijdperk van de wetenschap geen kritiek kan verdragen die niet zichzelf op de bodem van de wetenschap plaatst, wat betekent dat anders dan dat men niet bereid is in te gaan op enige principiële kritiek? En dat men de kritiek – onder het voorwendsel van de eis tot ‘constructieve’ kritiek – van onvruchtbaarheid beschuldigt, wat betekent dat anders dan dat men meent dat alleen diegene kritiek mag en moet uitbrengen die het beter kan doen? Juist daar waar dit geëist wordt, is de kritische zin verdwenen. Wie niet kan koken, zou niet mogen beweren dat de soep te veel gezouten is. Wie geen schoenmaker is, zou niet mogen beweren dat zijn schoenen knellen. Men heeft besloten ook wat slecht is, goed te noemen zolang men niet in staat is het beter te doen. Alsof er veel kans bestaat het beter te leren doen, zolang men er zich tegen verzet in te zien wat slecht is.

Men is wel bereid allerlei kritiek ter kennis te nemen en ook eventueel als gegrond te erkennen. Allerlei soorten mistoestanden, misbruiken, achterstand, ontoereikendheid geeft men graag toe. Maar in principe gelden alle kwalen als overwonnen en overwinbaar. In principe is het tijdperk van de wetenschap zeker van zijn zaak. De grote slogan luidt: ontwikkeling. Alle problemen zijn slechts vragen van de ontwikkeling. Alle ontoereikendheden zijn slechts verschijnselen van een ‘in volle gang zijnde’ ontwikkeling. Gebieden waarin het slecht gaat, zijn louter

onderontwikkelde gebieden. En onderontwikkelde gebieden zijn ontwikkelingsgebieden. Het zijn allemaal maar verwickelingen die alleen ontwikkeling nodig hebben. Of veeleer: in de kiem is al het juiste reeds aanwezig. Eventueel kunnen over ontwikkelingsvragen meningsverschillen ontstaan, en zelfs daar minder over de methoden dan over de prioriteiten. Ook over de doelstellingen is de gehele wereld het eens. Verregaand willen bijvoorbeeld zogenaamde kapitalisten en zogenaamde communisten hetzelfde bereiken op basis van de wetenschap: alleen wilden de Amerikanen als eerste op de maan landen en willen de Russen de Amerikanen inhalen. Het tijdperk van de wetenschap is principieel zelfvoldaan en zelfgenoegzaam.

2. Met betrekking tot alle open vragen die zich aan ons tijdperk stellen, wordt zonder enige overweging naar de toekomst verwezen. Onkritisch zoals het tijdperk principieel tegenover zichzelf staat, houdt het zich voor overtuigd dat de criteria waarmee het zelf oordeelt en ook zichzelf beoordeelt, principieel ook de maatstaven van de toekomst zullen moeten opleveren, wanneer eens een toekomstige mensheid op onze tijd zal terugblikken. Men is niet in staat ook maar de poging te doen om zichzelf met vreemde ogen te bekijken. Totaal ontbreekt de reflectie dat ook vroegere tijdperken reeds een gelijksoortig zelfzeker zelfbewustzijn ontwikkelden als vandaag het onze, en hoe anders zulke vroegere tijdperken zich heden in onze ogen voordoen dan in hun eigen zelfbewustzijn. De reflectie ontbreekt over de vraag of niet op dezelfde wijze ook onze tijd zich wel eens een beetje anders zal voordoen wanneer een eeuw verstreken zal zijn. Onze tijd beschouwt de opvatting die hij van zichzelf heeft als een onherroepelijk oordeel. Precies zoals de christenen de tijd sedert de komst van Christus voor principieel vervuld houden, en de laatste volheid van de tijd ook van niets anders dan van de wederkomst van Christus verwachten. Ons tijdperk mist elke afstand tot zichzelf.

3. In zijn onkritisch zelfbewustzijn vervangt ons tijdperk de historische reflectie over zichzelf door een futurisme dat principieel de toekomst opeist als een dimensie die door het heden reeds onherroepelijk wordt beheerst. Daarmee valt het ook aan de verleiding ten prooi om het huidige met het toekomstige, het bereikte met het bereikbare te verwarren. Waar het zelfbewustzijn van onze tijd zich op het bereikte, op de resultaten van zijn wetenschap en techniek grondvest, sluipt steeds weer de anticipatie van resultaten binnen die tot nu toe in elk geval nog helemaal niet bereikt zijn. Bij een juiste beperking tot wat inderdaad feitelijk heden werd bereikt, doen de resultaten van de moderne wetenschap zich heel wat bescheidener voor, dan in het algemeen wordt gedacht. Dit geldt enerzijds voor thematische gebieden, anderzijds voor geografische gebieden, en de twee doorkruisen elkaar natuurlijk. Geografisch beperkt het gebied waar tot nu toe de toepassing van wetenschap en techniek succesvol was, zich tot een fractie van de oppervlakte van onze werelddelen: op z'n minst zijn grote gebieden van Azië, Afrika en Zuid-Amerika uitgezonderd; daarbij komen achterlijke, vooral landelijke gebieden in Europa en Noord-Amerika zelf. Men meent dat ook in zulke gebieden voor de toekomst het succes van wetenschap en techniek in principe verzekerd is, daar deze reeds elders hun kunnen getoond hebben. Maar wat betekent dit antwoord wanneer men over schattingen beschikt waarbij Aziatische landen pas na honderden jaren de huidige levensstandaard van Noord-Amerika zouden kunnen bereiken – om nog maar te zwijgen over de verdere vraag *wat* daarmee dan bereikt kan zijn, bijvoorbeeld vergeleken met de ontwikkelingsgraad die Noord-Amerika intussen zelf bereikt zal hebben? Gaan deze problemen, waarvan de oplossing met een dergelijke tijdsspanne rekening moet houden, als zodanig de wetenschap en de techniek niet aan? En in de gebieden waar wetenschap en techniek reeds omvangrijke, succesvolle toepassingen hebben gevonden: bewoont niet de meerderheid van ons nog steeds gebouwen uit voorbije eeuwen? Zijn de elementaire verkeersproblemen op de goede weg naar een oplossing door wetenschap en

techniek – of staan ze niet veeleer op het punt van een voortdurende verslechtering? Kan men beweren dat Europese en Noord-Amerikaanse steden waarin zich toch de werkzaamheid van wetenschap en techniek stap voor stap openbaart, het principiële bewijs leveren dat de rationaliteit van wetenschap en techniek alle problemen beheerst? Dat verwijst naar het vraagstuk van de thematische gebieden waarin wetenschap en techniek zich tot nu toe konden bewijzen. Hoe staat het met de problemen van opvoeding en vorming, met die van de politiek, met die van de vrede, met die van de ontwikkeling zelf, ja zelfs met die van de oorlog? Tevergeefs berekenen de computers de tactische problemen van de Oost-Aziatische jungleoorlogen, de mechanisering van economieën uit het stenen tijdperk, de betalingsbalans van eersterangs industriestaten.

4. Niettemin houdt het tijdperk vast aan de toch onloochenbare resultaten van zijn wetenschap en techniek. En men maakt in ieder geval toch vooruitgang. Waar openen zich integendeel, wordt opnieuw gevraagd, voor de problemen die ‘nog’ op een oplossing wachten, geschikte perspectieven buiten de moderne wetenschap en techniek? Opnieuw moeten we erop wijzen dat de eis die aan de critici wordt gericht om het beter te doen, slechts een miskenning is van het wezen en de bijdrage van de kritiek. Ook is met betrekking tot datgene wat helemaal nog niet is gedaan, de eis het beter te doen maar twijfelachtig zinvol. Ten slotte echter is de aanspraak van wetenschap en techniek op ‘successen’ zelf nogal abstract. Als succesvol wordt dikwijls reeds gewaardeerd, wat ook maar het resultaat is, wanneer dus bijvoorbeeld wetenschap en techniek überhaupt iets nieuws, vernieuwingen uitgevonden, gevonden, ingevoerd hebben. Of de resultaten, waarop men zich beroept, zijn werkelijk resultaten in de zin van het hier en nu bedoelde; in de zin waarin men van een succesrijk experiment niet zomaar spreekt wanneer bij het experiment überhaupt iets is uitgekomen, maar wanneer een hypothese door het experiment werd bevestigd of toch een beslissingsvraag in de een of andere zin werd opgelost. Wat echter zulk een eerder werkelijk resultaat waard is, hangt nog af van het belang van de gestelde vraag, van de betekenisvolheid van de succesvol verwerkelijkte bedoeling. Resultaten zijn altijd slechts resultaten met het oog op welbepaalde doelstellingen – bijvoorbeeld de resultaten van de eerste veldtochten van Hitler gedurende de laatste Europese oorlog, die juist successen van de Duitsers, ja per slot van rekening niet eens van de Duitsers, maar in ieder geval niet van de tegenstanders van Hitler waren; en vooruitgang is altijd alleen vooruitgang in een bepaalde richting. Is de gehele richting verkeerd, zijn de beoogde doelstellingen waanzinnig, dan is het uitblijven van de resultaten wenselijker dan de succesrijkste vooruitgang. Maar hier spelen in onze tijd de voorstellingen van succes, vooruitgang en ontwikkeling samen: al deze niet nader omschreven voorstellingen lopen op die ene voorstelling uit, dat de richting, dat de toekomst absoluut principieel is voorgetekend, zodat ten slotte alles wat maar ergens verandert, onvermijdelijk als een wending naar het betere, als succes, als vooruitgang zonder meer, of zoals men niet zonder grond het liefste zegt, als ontwikkeling kan gelden.

5. Ten slotte is over de vraag naar het criterium voor succes nog een woord meer te zeggen. Men moet toegeven dat in elk geval onze tijd uitdrukkelijk de praktische bruikbaarheid als het criterium voor succes belijdt. Verder zal men ook wel moeten toegeven dat dit voor de techniek inderdaad het toonaangevende criterium is: de bekwaamheid tot en de mate van haar praktische prestatie in het algemeen. Techniek moet een middel zijn, respectievelijk middelen beschikbaar stellen, niet zelf doel zijn. Hoe staat het echter met de wetenschap, waaraan ook de resultaten van de techniek mede worden toegeschreven en die zich in ieder geval door de bedoelde resultaten als wetenschap wil legitimeren en erdoor gelegitimeerd moet zijn? Gebeurt hier geen verwisseling? Zijn weten en kunnen dan hetzelfde? Zijn het dan volstrekt steeds diegenen die

weten die het beter kunnen, en diegenen die het kunnen die het beter weten? Is het niet kenmerkend dat een ervaren, misschien wetenschappelijk onbedreven technicus in praktische dingen de meerdere is van zelfs de hooggespecialiseerde natuurwetenschapsman? Betekent bijvoorbeeld goed auto kunnen rijden kennis bezitten van de motor – en omgekeerd? Kan wetenschap werkelijk door technische, industriële of zelfs überhaupt ontwikkelingsresultaten worden gelegitimeerd – als wetenschap?

Bovendien is de verhouding van wetenschap en techniek problematisch, in het bijzonder met betrekking tot de vraag aan wie de resultaten zijn toe te schrijven. De principiële mogelijkheid van het vrijmaken van atoomenergie is ontdekt door de relativiteitstheorie van Einstein. De atoomsplitsing zelf slaagde experimenteel pas door Straßmann en Hahn. De atoombom was pas het resultaat van jarenlange verdere ontwikkelingen – ze werd ontwikkeld door technici. Het staat zelfs vast dat de pogingen van de Duitsers om de atoombom te ontwikkelen mislukt zijn door het feit dat men deze taak aan fysici en niet aan technici toevertrouwde. De techniek werkte hier zoals elders met andere middelen en methoden dan de wetenschap – en juist deze andere middelen en methoden waren nodig. De techniek vooronderstelde hier zoals in vele andere gevallen de wetenschap. Maar is het niet veeleer zo dat voor de techniek de resultaten van de wetenschap hier zoals elders alleen als technische hulpmiddelen van een eigen soort in aanmerking kwamen? Zijn de resultaten die de wetenschap zichzelf toeschrijft, verregaand alleen de resultaten van de techniek, waarbij de wetenschap louter in dienst van de techniek staat? Zou dat echter niet betekenen dat geen enkele wetenschappelijke rationaliteit over gebruik en doel van de techniek en dus over de zin van de resultaten beschikt? Wel bedient zich ook omgekeerd de wetenschap in haar laboratoria en bij haar experimenten van de techniek die door haar zelf mede mogelijk wordt gemaakt. Maar hoe staat het met deze dienstbetrekking alweer?

Het schijnt dat de huidige wetenschap veel minder in de klassieke zin experimenteert – opgestelde hypothesen door weldoordachte experimenten op de proef stelt – dan veeleer gegevens verzamelt. Ze benut de door de techniek – op grond van de wetenschap zelf, maar met haar eigen middelen (die van de techniek) – ontwikkelde apparatuur doordat ze alle operaties die met haar hulp mogelijk zijn, uitvoert en de zo verkregen gegevens verzamelt en tracht te systematiseren. Langs deze weg bijvoorbeeld vindt men, zoals bekend, altijd maar nieuwe elementaire deeltjes waarvan de systematisering evenwel tot nu toe niet is gelukt. Wanneer de wetenschap zich echter op deze wijze voornamelijk van de techniek ‘bedient’ – zoals ze omgekeerd ‘de’ techniek en haar resultaten meent te kunnen van dienst zijn, om zo zichzelf als wetenschap door het succes te legitimeren – laat ze zich daarmee dan niet veeleer door de techniek domineren? Is dan misschien het hoofdresultaat van het gehele proces uiteindelijk niets anders dan het feit dat de techniek zich de suprematie over de wetenschap succesrijk toe-eigent, – een techniek die van haar kant vrij van elke wetenschappelijke beheersing van haar doelstellingen en toepassingen is? Is ten slotte alleen om deze reden te verstaan dat het criterium voor succes zich met de formele vaststelling van een ‘wereld in verandering’ vergenoegt – zoals het grootste Duitse intellectuele weekblad jarenlang zijn bladzijden met berichten over onderzoek en techniek betitelde?

§ 3. De historische dimensie van de kritische taak

Na deze voorlopige aanduidingen van de principiële behoefte aan kritiek van onze tijd kan de

taak van de kritiek nader bepaald worden. Een onafhankelijk onderzoek naar de basis, naar de grondslagen waarop het zelfvoldane, zelf tevreden, zelfzekere zelfbewustzijn van onze tijd gebaseerd is, moet worden beproefd. De grondslagen van onze tijd moeten worden onderzocht als de grondslagen waarop onze tijd volgens zijn eigen zelfbewustzijn berust. Dit onderzoek moet, om te voldoen aan de kritische taak, onafhankelijk zijn, dat wil zeggen, het mag niet zelf op de grondslagen gebaseerd zijn waarop onze tijd volgens zijn eigen zelfbewustzijn berust.

Allereerst gaat het erom deze grondslagen op te zoeken. Dat moet in een eerste aanhef vóór al het andere gebeuren. Weliswaar is deze eerste aanhef niet voldoende, ook niet wat deze eerste vraag zelf betreft. Het begin blijft voorlopig als het ware hypothetisch. Tot het kritische onderzoek van deze grondslagen zelf behoort ook nog de taak, de bewering te verifiëren dat deze grondslagen die van onze tijd zijn, en wel in de vorm van een verklaring van de hoofdkenmerken van het tegenwoordige tijdperk op grond van de bedoelde grondslagen. Daarmee worden deze grondslagen tevens preciezer geïdentificeerd.

Het gaat er allereerst om de grondslagen van onze tijd aan zijn eigen zelfbewustzijn te ontleen. Maar dan gaat het er onmiddellijk om te gaan kijken waar en hoe deze grondslagen zelf werden gelegd. Dat is de eerste stap naar hun kritisch onderzoek, tegelijk de noodzakelijke stap om de onafhankelijkheid ervan te waarborgen. Nu zijn de grondslagen van onze tijd niet pas vandaag of gisteren gelegd. We kunnen hun oorsprong in een ver verleden nagaan. Wanneer dit tot de taak van de kritiek van onze tijd behoort, dan is de filosofie hierop goed voorbereid: want we vinden de bedoelde grondslagen in de filosofie gelegd, namelijk in de klassieke Griekse filosofie, die van Plato en Aristoteles. Welnu, we zullen daar de grondslagen van onze eigen tijd wel herkennen, maar toch in een bevreemdende vorm. In zoverre moet opnieuw nog eerst de opgave worden gesteld om de grondslagen die toen in de klassieke Griekse filosofie gelegd werden, volledig te identificeren met de grondslagen waarop het zelfbewustzijn van het tegenwoordige tijdperk berust. En dit is alleen mogelijk door de vaststelling dat de klassieke Griekse filosofen in feite zelf de door hen gelegde grondslagen nog niet volledig hebben kunnen identificeren – wat veeleer de prestatie van de geschiedenis tot op heden was. Om het paradoxaal te formuleren: pas de filosofen van de beginnende moderne tijd of eigenlijk pas de moderne wetenschap, of eigenlijk pas wij, staan waarachtig op de door de klassieke Griekse filosofen gelegde grondslag – zij zelf nog niet. En toch is het teruggaan naar de klassieke Griekse filosofie de beste, ten slotte de enige weg om de schijn van vanzelfsprekendheid weg te nemen waarin ons de grondslagen van onze tijd verschijnen, om in een eerste duidelijk inzicht te zien waarvoor we eigenlijk een beslissing nemen wanneer we ons op deze grondslagen plaatsen, en wel doordat zichtbaar wordt waartegen we een beslissing nemen. Om het overigens bij voorbaat te zeggen: het zal er niet om gaan Griekse wijsheid en filosofie uit oude tijden tegen de wetenschappelijke grondslagen van onze tijd uit te spelen. Integendeel, onze kritiek zal zich tegen de moderne wetenschap en de klassieke Griekse filosofie samen en tegelijk richten. We kritiseren in de Griekse filosofie de grondslagen van onze tijd in hun oorspronkelijke vorm (wat evenwel slechts een eerste stap van de kritiek is). We zien de aanvang van onze tijd, met het oog op zijn grondslagen, ver, ver achteruit liggen.

De argwaan dat onze tijd zo oud is, of veeleer het bewijs voor zover het slaagt, treedt voor het zelfbewustzijn van onze tijd reeds als kritiek op. We zeiden dat onze tijd onkritisch is en beweerden dat daarmee samenhangt dat hij zich van historische reflectie afsluit. Zeker, historisch onderzoek is toegestaan en wordt zelfs in zekere mate gevorderd. Het voorbijge moet worden vastgesteld, en vast te stellen is dat het inderdaad voorbij is. Maar ongewenst is

historische reflectie, namelijk als een reflectie die de grondslagen en verwachtingen van onze tijd mede ter discussie zou kunnen stellen. Een reflectie bijvoorbeeld die uit de verhouding tussen verleden en heden conclusies trekt over de vermoedelijke verhouding tussen heden en toekomst. Want onze tijd wil onvoorwaardelijk nieuw zijn en anticipeert nog liever op een verre toekomst waarin hij zich meent veilig te kunnen stellen.

Daarbij moet zijn zelfbewustzijn zich in werkelijkheid toch veeleer op een reeds langdurige periode baseren waarin de bevestiging van zijn grondslagen ononderbroken voortschrijdt: hoe langer deze periode duurt, hoe minder waarschijnlijk dat een komende vernietiging van de grondslagen zich voordoet. Maar nee: zelf reeds de moderne tijd geldt voor onze tijd als het verste verleden. Maar volgens het zelfbewustzijn van onze tijd zelf begint hij in werkelijkheid pas heden.

Er was overigens sprake van filosofie en kritiek. De kritiek toont zich als historisch. Blijkbaar gaat het ten slotte om filosofie- en ideeëngeschiedenis. Maar dat is de bedoeling niet. Er moet gefilosofeerd worden. Hierbij wordt literatuur aangehaald. En niet alleen literatuur van de allerlaatste twintig of dertig jaar – waardoor de schijn van een filosofiehistorische oriëntering ontstaat. Maar de filosofie is een discipline waarin de literatuur niet zo snel verouderd als elders. Dat bijvoorbeeld Aristoteles' werken tot op heden niet verouderd zijn, kan weliswaar ook slechts het resultaat zijn van een kritiek der grondslagen van het tegenwoordige tijdperk die zich met succes bedient van een teruggaan naar Aristoteles. Dat de oudste filosofische literatuur – maar ook andere, in haar filosofisch gehalte genomen – tot op heden niet is verouderd, betekent daarbij niet dat alles wat ze zegt, waar en onaanvechtbaar is; het betekent alleen, en dat is belangrijk genoeg, dat het actueel discutabel blijft, onderwerp van een tot op heden vruchtbaar en leerrijk blijvende confrontatie.

Dat een dergelijke confrontatie geen filosofiegeschiedenis is, betekent niet alleen dat ze 'meer', namelijk zelf filosofie wil zijn, maar ook dat ze 'minder' is dan filosofiegeschiedenis. Aan de regels van deze discipline – een hulpdiscipline maar met eigen regels – kan ze niet voldoen, zoals deze regels haar niet kunnen voldoen. De aard van de 'objectiviteit' die zowel filosofiegeschiedenis als alle historisch onderzoek tot regel dient, kan door een filosofische poging zoals de onderhavige noch bereikt, noch zelfs maar nagestreefd worden. Maar het zal geen toeval zijn als we ons met het begrip objectiviteit zelf direct en voortdurend zullen moeten bezighouden.

Scientia Divina

Het ideaal van het tijdperk van de wetenschap en zijn antropo-theologische oorsprong in de klassieke Griekse filosofie

*En God de Heer sprak:
Ziet, Adam is geworden zoals wij
en weet wat goed en kwaad is
(Genesis)*

§ 4. De grondslagen van ons tijdperk van wetenschap

Onze tijd is het tijdperk van de wetenschap. De eerste grondslag van onze tijd is de wetenschap. De wetenschap vormt de grondslag van het zelfbewustzijn van onze tijd. Overeenkomstig haar eigen zelfbewustzijn is de wetenschap de grondslag van onze tijd zelf. Daarbij worden wetenschap en techniek als nauw samenhangend gezien. De wetenschap bevestigt en verwerkelijkt zichzelf in de techniek. De techniek, gegrondvest op de wetenschap en erdoor geleid, verwerkelijkt in onze tijd de doelstellingen van de mensheid.

Het hoofddoel van de mensheid is de heerschappij van de mens, de wereldheerschappij van de mensheid, de universele beheersing van de natuur – samenvatting van het niet-menselijke – door de mens. Als middel van de voortschrijdende fundering, uitbreiding en versteviging van deze heerschappij dient de techniek. Men noemt het doel: wereldheerschappij door wetenschap. De grondslag van het tijdperk dat dit doel nastreeft en meent zich op de goede weg te bevinden om het te bereiken of toch om het bestendig te naderen, is de wetenschap.

Wat is de grondslag van deze wetenschap? Men onderscheidt wetenschappelijk grondslagenonderzoek en toegepaste wetenschap en techniek. Als fundamenteel geldt de zuivere wetenschap in de zin van het zuiver theoretisch – ook empirisch en experimenteel insluitend – onderzoek. Juist het doelvrij, zuiver theoretisch grondslagenonderzoek, zo meent men, biedt de beste grondslag voor een toepassing van zijn resultaten, die de beste garantie biedt voor het bereiken van praktische doelstellingen met de middelen van de techniek. De eerste grondslag van onze tijd en van zijn zelfbewustzijn is het ideaal van het zuiver theoretisch weten. Waar, zuiver weten is zuiver theoretisch weten. Het is tegelijk de zekerste grondslag van de praxis, vooral van de techniek. Theorie, praxis en techniek zijn Griekse woorden. Techniek betekent kunst en kunnen, praxis handelen en doen, theorie betekent beschouwing.

Het ideaal van zuiver theoretisch weten spreekt zich heden het liefst uit in de eis tot onvoorwaardelijke objectiviteit van het weten, van het onderzoek, ja, van het gedrag überhaupt. Objectiviteit, daarmee wordt bedoeld: een bepaling van de dingen zoals en alleen zoals ze bestendig op zichzelf en in zichzelf reeds zijn en bepaald zijn; een houding ten overstaan van de dingen waarmee het 'subject' zich volledig afzijdig houdt, de dingen uitsluitend vanuit henzelf, vanuit wat ze op zichzelf zijn, tegemoet treedt, een gedraging die zich van elke ingreep in de dingen zorgvuldig onthoudt, zich bij de beschouwing der dingen helemaal vrijmaakt van elke voorafgaande opvatting en vooroordeel, behoefte, bedoeling of opzet, een houding, kortom,

waarbij het 'subject' zich helemaal en enkel en alleen laat bepalen door de dingen in hun zuivere objectiviteit en op geen enkele wijze van zichzelf uit, aan de dingen een of andere bepaling zoekt op te dringen, veeleer elke dergelijke tendens uitdrukkelijk, zorgvuldig uitschakelt. Zo komen de dingen te voorschijn en ter kennis zoals ze absoluut op zichzelf zijn, in absolute objectiviteit. Waarheid betekent objectiviteit. Tegenover de objectieve waarheid en het objectieve weten, de objectieve wetenschap en de wetenschappelijke objectiviteit stelt men in het huidige taalgebruik de 'subjectieve' mening. In de betekenis van een ouder taalgebruik genomen is het woord 'subject' echter zeer goed geschikt om het gedrag dat met het ideaal van objectieve kennis precies overeenstemt te kenmerken: eens betekende subject-zijn onderdaan zijn, onderworpen zijn, niet door zichzelf maar geheel door het andere bepaald zijn. Objectief gedrag is het gedrag van diegene die zich tegenover het object als subject gedraagt, die zich helemaal en uitsluitend door het onderwerp laat bepalen, zichzelf aan geen andere bepaling onderwerpt, en ook aan geen andere bepaling het object zoekt te onderwerpen.

Hier valt iets merkwaardigs op. Het tijdperk dat in de wetenschap de weg naar de fundering van de wereldbeheersing meent te hebben gevonden, fundeert zichzelf hierbij op het ideaal van het zuiver theoretisch weten. Dit echter is een ideaal van volledige onderwerping van de mens (van de menselijke geest alleen, zegt men evenwel) aan de werkelijkheid van de wereld, zoals ze op zichzelf en zonder elke ingreep van de mens is. Het trefwoord schijnt te zijn: heerschappij door onderwerping. Uitdrukkelijk heeft inderdaad reeds een der eerste denkers van de moderne tijd, Francis Bacon, dit trefwoord gelanceerd: 'Natura enim non nisi parendo vincitur' – 'Want alleen door gehoorzaamheid wordt de natuur overwonnen.' Een paradoxe gedachte. En toch komt deze gedachte weer voor in de nu heersende voorstelling van de verhouding van theorie en praxis, zoals we ze boven hebben geschetst: praktische doeleinden worden het beste bereikt op de grondslag van een streven naar wetenschap zuiver ter wille van haar zelf, als zuiver theoretische wetenschap, vrij van elke doelbepaling. Het beste zou men zijn doel bereiken, door er voorlopig helemaal van af te zien. De zuiver theoretische wetenschap moet dus beoefend worden alleen ter wille van haarzelf – en dit is ter wille van het objectieve weten – en dit juist ter wille van de praktische doelstellingen, dus geenszins alleen ter wille van haar zelf.

Deze paradox zal onze aandacht vragen.

§ 5. Het ideaal van zuiver theoretisch weten vindt zijn fundering in de filosofie van Aristoteles

In de gestalte van het ideaal van een zuiver theoretisch weten is de eerste grondslag van onze tijd in de klassieke Griekse filosofie gelegd, voornamelijk in de filosofie van Plato en van Aristoteles. We houden ons aan Aristoteles. Op het einde van zijn Ethica (de zogenaamde Nikomachische Ethica) en bij het begin van zijn Metafysica heeft hij het ideaal van zuiver theoretisch weten, van het weten dat zuiver ter wille van het weten zelf wordt gezocht, als het ideaal van de hoogste vorm van weten, ja van de wijsheid en daarmee tegelijk van de hoogste vorm van menselijk bestaan zonder meer, voorgesteld en gefundeerd.

De inleidende hoofdstukken van het belangrijkste werk van Aristoteles – de Metafysica – worden begrijpelijkerwijze meestal als een soort inleiding tot de filosofie opgevat. Zeker is hier inderdaad van filosofie sprake, hoewel het woord 'filosofie' helemaal niet voorkomt. Maar eigenaardig genoeg gaat het strikt genomen niet om een opgave der filosofie, zoals ze elders in

de inleidingen tot de filosofie wordt gekenmerkt en naar mogelijkheid pleegt te worden gefundeerd. De filosofie of wat ze nastreeft, wordt ook uitdrukkelijk geenszins als noodzakelijk voorgesteld, veeleer juist bijna als overbodig, hoewel daarom niet minder als een 'goede' zaak. Er is veel sprake van 'wijsheid' – zo vertalen we het woord 'sophia', dat een bestanddeel van het woord filosofie – 'liefde tot de wijsheid' – is. Dit echter zo: Aristoteles beschouwt het feit dat de mensen naar weten streven. Hij onderzoekt waarnaar ze dan eigenlijk streven. Hij spant zich dus niet in om te funderen dat en waarom men naar weten 'moet' streven, maar hij stelt louter het feit vast dat men naar weten streeft, en hij zoekt, niet zonder psychologische, historische, sociologische observaties erbij te betrekken, de feitelijke oorzaak van dit streven te ontdekken; hoewel op zulke wijze dat hij wil zien wat dit streven feitelijk beoogt. Als een hulpmiddel dient hem daarbij een analyse van de inhoud van het woord 'wijsheid' (of ook 'een wijze') dat klaarblijkelijk in de omgangstaal van zijn tijd en van zijn volk tot de alledaagse woordenschat behoorde. Het zal niet veel anders betekend hebben dan nu voor ons woorden zoals kenner, vakman, leidende geest, meester in een vak, expert enzovoort. Uit de redenen waarom men zulke mensen en hun 'wijsheid' hoogacht, en dat betekent, heel woordelijk genomen: uit de redenen van deze 'filosofie', die bijna aan alle mensen gemeenschappelijk is, zoekt Aristoteles te begrijpen waarom men zich eigenlijk inspant om te weten, waarom men het bezit van weten hoogacht en nastreeft. En hij komt tot het eerste resultaat: feitelijk wordt het weten gewaardeerd en nagestreefd – ter wille van zichzelf, niet ter wille van iets anders. De 'wijsheid' die men hoogacht, in het bezit waarvan men wil komen, die men 'liefheeft', 'begeert', is niets anders dan gewoon het weten ter wille van het weten. De grond van de 'filosofie' – in de aangeduide zin waarin men ze meer of minder bij iedereen kan opmerken, en pas dan ook in de zin waarin het woord voor ons een bepaalde studierichting aanduidt – is de hoogachting van het weten ter wille van zichzelf. Wijsheid in de algemene zin, zo stelt Aristoteles vast, betekent helemaal niets anders dan bezit van een weten zoals het ter wille van zichzelf wordt nagestreefd.

We moeten dus om de beschouwingen te begrijpen waarmee de westerse filosofie – en nog iets anders meer, in het bijzonder wat ons in het tegenwoordige onderzoek duidelijk interesseert – begint, ons vrijmaken van de voor ons gangbare voorstellingen van 'filosofie' en, nog meer, van 'wijsheid'. Deze voorstellingen komen evenwel niet uit het niets, maar stammen uit een geschiedenis, die met Plato en Aristoteles begonnen is. Onze associaties bij de woorden 'een wijze' en ook 'filosoof' komen uit de laatantieke stoïsche filosofie, het huidige begrip van 'filosofie' in de meer academische zin is vermoedelijk nauwelijks ouder dan honderdvijftig jaar. Toch is in wezen en in waarheid filosofie, ten minste tot in de negentiende eeuw, verregaand en juist in de academische zin – 'Academie' heette zoals bekend de filosofenschool van Plato – en zelfs tot op heden iets wat met het begrip overeenstemt dat in de geschetste beschouwingen van Aristoteles vorm kreeg. Filosofie heet bijgevolg niets anders dan: inspanning om te weten ter wille van het weten zelf, iets preciezer, zich inspannen voor een weten zoals het ter wille van zichzelf voorwerp van de inspanning wordt. Dat betekent, daar Aristoteles juist zulk weten dat zuiver ter wille van zichzelf wordt nagestreefd, theoretisch weten noemt, dat filosofie bijgevolg en sedertdien filotheorie is. In zoverre leeft de klassieke Griekse 'idee' van de filosofie heden juist in onze wetenschappen voort.

Aristoteles beschouwt dus, omgekeerd gezien, zulk een filosofie, zulk streven naar zuivere theorie, naar weten ter wille van het weten, als een soort feitelijke natuurdrift van de mensen. Analyseert men, zo meent hij, de oorzaken van de feitelijke observeerbare drang van de mensen naar weten, dan blijkt datgene waarnaar ze hierbij ten slotte eigenlijk streven, niets anders te zijn dan het weten ter wille van het weten, het zuiver theoretisch weten dat zich daarmee tegelijk

als de hoogste vorm van weten toont. Kan men nu nog verder vragen: waarom streven de mensen – naar het weten zuiver ter wille van het weten? Op het eerste gezicht schijnt de vraag ongerijmd. Er wordt toch gezegd dat de mensen juist alleen naar weten streven ter wille van het weten zelf. Maar we hebben reeds gezien dat het voor het bewustzijn van onze tijd zelf iets zeer gewoons is te verklaren dat we moeten proberen weten te verwerven door ons vóór alles in zuiver theoretisch grondslagenonderzoek zonder meer in te spannen voor weten ter wille van het weten zelf – *om* ons juist door zulk weten dat zuiver met het oog op het weten zelf verkregen werd, in staat te stellen tot praktische en technische toepassingen, tot succesrijk nastreven van technische en praktische doeleinden, ten slotte wereld- en natuurbeheersing. Dat is paradoxaal. Het schijnt alleen logisch formuleerbaar door te zeggen: we moeten *om* de natuur te leren beheersen, wetenschap beoefenen, *alsof* we wetenschap alleen ter wille van de wetenschap zelf, met een zuiver theoretische bedoeling, beoefenen. Het ‘alsof’ brengt in deze logica een element van schijn, van onwaarheid, van onwaarachtigheid, ja van komedie, zouden we niet aarzelen te zeggen als het niet ging om een zo ernstige en schijnbaar onbetwistbare aangelegenheid. En ook Aristoteles geeft nog een reden aan waarom de mensen nu eigenlijk naar het weten-ter-wille-van-het-weten streven. De mensen streven naar het weten-ter-wille-van-het-weten, luidt het antwoord van Aristoteles – omdat ze daarmee naar vrijheid, naar goddelijkheid, naar onsterfelijkheid streven. Daarmee komen we voor het eerst in deze samenhang in contact met typische ideeën van de ‘Metafysica’. We zullen zien in welke nuchtere zin ze optreden; in een zin die het ons mogelijk zou maken ze onmiddellijk in verband te brengen met de hoop die de mensheid ook heden nog met de wetenschap verbindt, en die hoop is gevestigd op bevrijding van nood, ellende en uitbuiting, op beheersing van de natuur door de mens als heer van de ‘schepping’, op een overwinning zelfs van de dood, tenminste in een eindeloze, gelukkige toekomst van de mensheid, wat in toekomstvisioenen graag in de eigenaardige vorm tot uitdrukking wordt gebracht: ‘Uiterlijk over honderd jaar zullen we ...’ – alsof dan nog iemand van ons in leven zal zijn. Maar zulke onmiddellijke transpositie van de aristotelische begrippen zou ons weinig helpen.

Het woord vrijheid komt in Aristoteles’ context het eerst voor in een beeld: het zuiver theoretisch weten dat alleen ter wille van zichzelf wordt gezocht is het enig waarachtige vrije weten. We zochten zulk weten om geen ander nut buiten zichzelf. En zoals we een mens vrij noemden die voor zichzelf bestaat en niet louter voor een ander of voor iets anders dan zichzelf, zo is ook het zuiver theoretisch weten alleen onder alle mogelijke soorten van weten vrij te noemen; want zoals de vrije mens, bestaat ook dit weten alleen ter wille van zichzelf. Van dit beeld is het latere begrip van de ‘artes liberales’, de ‘vrije kunsten’ afgeleid. De ‘artiëstenfaculteiten’ aan de eerste universiteiten van de middeleeuwen waren voor hen bestemd. Ze waren instellingen die een soort voorbereiding of basisstudie leverden, voorlopers van de latere ‘filosofische’ faculteiten die ook lang het kader – dat pas onlangs afbrokkelde – van de beginstudie der meeste andere faculteiten leverden.

Maar Aristoteles is het niet alleen om zo’n beeld te doen. Van de ‘vrijheid’ van het zuiver theoretisch weten spreekt hij geheel en al met het oog op haar betekenis voor de vrijheid van de mens zelf. Dat wordt direct duidelijk door de wijze waarop hij, na het bovenstaande, verder gaat: daar een zuiver theoretisch weten-ter-wille-van-het-weten een volledig vrij weten is, zou geheel terecht het bezit van zulk weten niet voor een menselijk bezit gehouden worden; want de natuur van de mens is in vele opzichten ‘geknecht’. Zo zou dan volgens de – in Aristoteles’ tijd veel geciteerde – dichter Simonides van Keos het alleen aan God toekomen zich door zulk weten te onderscheiden, de mens echter zou het niet passen een ander weten na te streven dan wat voor

hem geschikt is.

Het 'filosofisch' streven naar het weten louter ter wille van het weten zelf, naar zuiver theoretisch weten, is streven naar een volledig vrij weten. Naar zulk weten strevend, heeft de mens echter zijn eigen vrijheid op het oog. In het bezit van zulk weten zou hij zelf vrij zijn. Daar hij evenwel overeenkomstig zijn natuur niet vrij is, zal dit een opwerping worden tegen de zin van een streven naar zulk weten. Alleen een god zou vrij zijn, zoals men het zou moeten zijn om zulk weten te verkrijgen, zou dus mogelijk in het bezit ervan zijn. (Over welke 'vrijheid' het hierbij gaat, zullen we zo dadelijk zien.) Met de natuur van de mens zou alleen een menselijk, niet zo'n in waarheid goddelijk weten overeenkomen: een onvrij, namelijk niet alleen ter wille van zichzelf bestaand, veeleer een noodzakelijk, door menselijke noodzakelijkheden verlangd weten, een praktisch, technisch, of, zoals Aristoteles zegt, 'poëtisch' (dit is voor het maken van noodzakelijke voorwerpen van alle aard geschikt) weten. Hoe antwoordt Aristoteles echter op deze tegenwerping? Met weinig woorden: wanneer de dichters met zulke spreuken überhaupt iets zouden zeggen, dan zou men moeten menen dat er een op ons mensen jaloerse, afgunstige God bestaat, waaruit dan zou blijken dat naar alle waarschijnlijkheid juist alle gelukkige mensen ongelukkig zouden moeten zijn; want de goddelijke wraak zou ze moeten treffen. Maar een goddelijk wezen is niet tot afgunst in staat – een spreekwoord zegt terecht: 'De dichters liegen veel' – en er kon geen ander weten dan juist dit vrij weten hoger gewaardeerd worden. Waarop loopt Aristoteles' antwoord dus uit? Hij betwist helemaal niet dat een vrij weten zuiver ter wille van het weten 'eigenlijk' niet de zaak van de mens is, maar eerder van een god. Hij geeft daarom geenszins het ideaal van zulk weten prijs. Ook houdt hij er intussen niet zo maar aan vast, *hoewel* het hier weliswaar eerder om een goddelijk dan om een menselijk weten gaat. Veeleer blijkt dat het juist de mens aantrekt om zulk weten na te streven, omdat het een goddelijk weten is. Het is de grond van het streven van de mens naar weten-ter-wille-van-het-weten, dat het als een weten van eigenlijk goddelijke aard, een weg van toenadering tot een goddelijk zijn überhaupt schijnt te zijn. Het weten schijnt, in de hier bedoelde zin van weten, een weg te zijn voor de mens, om zich aan God gelijk te maken. En waarom wil hij aan God gelijk worden? Ter wille van de vrijheid. Ter wille van welke vrijheid? De vrijheid van zijn in vele opzichten geknechte natuur. De vrijheid, ten langen laatste, van de dood. Dat wordt ondubbelzinnig bevestigd op het einde van de uiteenzetting van dezelfde zaak in de *Ethica* van Aristoteles; hier wordt uitdrukkelijk gezegd – in dezelfde samenhang – dat de zin van de filosofie erin bestaat de mens te 'verontsterfelijken'.

§ 6. Eerste kritiek van het ideaal van zuiver theoretisch weten, volgens Aristoteles zelf

Voordat we aan de hand van de uiteenzetting van de aristotelische *Ethica* de grond van het ideaal van zuiver theoretisch weten nader verduidelijken, kunnen we hier reeds de eerste schets van een kritiek op dit ideaal ontwerpen, door nauwkeuriger in te gaan op de tegenwerpingen die door Aristoteles zelf worden geformuleerd of aangevoerd.

Allereerst en bij voorbaat: het schijnt dat ook en juist het streven naar zuiver theoretisch weten, zogenoemd naar weten zuiver ter wille van het weten, zowel voor ons nu alsook volgens de fundering die Aristoteles eraan gegeven heeft, andersoortige motieven, levensdienstige, antropologische, preciezer, antro-po-theo-logische motieven heeft. Voor ons, nu, heeft de inspanning voor een weten ter wille van het weten haar 'hogere doel' allereerst op het gebied van

de techniek en ten langen laatste in antropologisch-praktische bedoelingen überhaupt; Aristoteles tracht het streven naar weten ter wille van het weten althans geen 'hoger doel' op het gebied van het weten zelf (praktisch of technisch, 'poëtisch' weten) te geven, maar het alleen te funderen in een menselijk streven naar vrijheid, godgelijkheid en onsterfelijkheid. Het is eigenaardig: juist waar het weten ter wille van het weten zelf zou worden nagestreefd, schijnt het onder de suprematie te raken van een motief dat vreemd is aan het weten als zodanig. Zou misschien omgekeerd in waarheid voor het wezen van het weten een andersoortig streven naar weten geschikter blijven, een streven, waarbij het weten juist niet 'eenvoudig' ter wille van zichzelf wordt gezocht, maar bij voorbaat met het oog op nog iets anders? Met het oog bijvoorbeeld op de onderwerpen, de dingen waarvan iets moet worden geweten? Zijn er niet genoeg zulke zaken, die eerder of misschien zelfs uitsluitend te bereiken zijn, wanneer ze niet ter wille van henzelf worden gezocht, wanneer veeleer juist iets anders wordt nagestreefd? Dergelijke zaken bestaan klaarblijkelijk zowel op het gebied van de menselijke betrekkingen als op het hele gebied van de handvaardigheden, zowel van technische als van artistieke aard. Zou men niet kunnen denken dat ook het weten in waarheid iets is dat überhaupt helemaal niet ter wille van zichzelf bestaat, maar veeleer, enerzijds ter wille van degene die weet, voor hem, en anderzijds ter wille van zijn onderwerpen, voor hen? Op haar wijze, maar dan op een zonderling verdraaide wijze, bevestigde de voorstelling dat het weten-ter-wille-van-het-weten aan andere doelstellingen (de genoemde) ondergeschikt is, dat ook reeds.

Aristoteles zelf formuleert de tegenwerping: zuiver theoretisch weten is weten dat niet ter wille van iets anders bestaat: vrij weten. Maar de natuur van de mens is op vele wijzen 'geknecht'. Aristoteles zal antwoorden: de tegenwerping is ongerijmd; want het gaat juist om de bevrijding van de mens – door een weten van zulke aard. Onderzoeken we de tegenwerping wat nader. Haar betekenis zou allereerst zijn: tot zuiver theoretisch weten is de mens helemaal niet in staat, want het impliceert een vrijheid die de mens niet bezit noch kan bereiken. De eigenlijke betekenis zou zijn dat vrij weten, ja reeds het streven naar weten ter wille van het weten, juist reeds een ('goddelijke') vrijheid *voorop*-stelt, zoals de mens ze niet bezit. Hij is veeleer in zijn natuur op vele wijzen geknecht, aan afhankelijkheidsverhoudingen onderworpen. Er zijn vrijen en slaven. De vrije leeft voor zichzelf, bestaat alleen voor zichzelf – in zekere mate. Overeenkomstig zijn menselijke natuur kan echter ook de meest vrije mens niet eenvoudig alleen voor zichzelf bestaan. Hij is aan zijn levensbehoeften onderworpen, aan ziekte, ongevallen, aan de verhoudingen van zijn omgeving, van zijn maatschappij, aan de verhoudingen van plaats en tijd, uiteindelijk aan de dood, alles tezamen genomen aan zijn natuur zelf als een sterfelijke natuur. Door dit alles is aan de mens dwang opgelegd, is hij onderworpen aan noodzakelijkheden, zijn er dingen waarom hij zich voortdurend moet bekommeren en waarvoor hij moet zorgen. Voor deze dingen moet de mens voor alles eerst bestaan en leven, eer hij als het ware – ooit helemaal? – voor zichzelf kan bestaan en leven. Hij is volslagen de slaaf van zijn eigen natuur, van zijn sterfelijke, menselijke natuur. Hij is in het bijzonder de dienaar van zijn lichaam, in dienst van de vervulling van zijn lichamelijke behoeften. Dat, het lichaam, de natuur, is eigenlijk niet de mens zelf. Dat ziet men reeds aan het feit dat hij in zijn dienstverhouding tegenover de lichamelijke behoeften niet vrij is. De natuurlijke lichamelijke oefent over de mens haar heerschappij uit als iets dat geenszins eigen is aan de mens, hij is er niet alleen aan onderworpen zoals alle andere mensen (ze is onpersoonlijk), maar ook zoals alle andere dieren en zelfs planten.

Maar de menselijke 'geest' zelf is aan deze afhankelijkheidsrelatie onderworpen. Hij is voortdurend bevangen door de zorg voor zijn lichamelijke behoeften, voeding, kleding,

onderkomen, geslachtelijke behoeften, maatschappelijke plaats, enzovoort, voortdurend bepaald door noden, behoeften, ermee overeenstemmende bedoelingen, doeleinden, belangen, zit daardoor vast aan de gezichtspunten vanwaaruit hij de dingen überhaupt ziet, en dus aan onvermijdelijke vooroordelen. Tot een zuiver theoretisch, volledig objectief gedrag tegenover de dingen, vrij van alle 'subjectieve' vooroordelen, doelstellingen en belangen, schijnt de mens dus helemaal niet in staat te zijn.

Aristoteles bevestigt het recht van deze tegenwerping zelfs uitdrukkelijk – hoewel enerzijds slechts voorlopig, en hoewel anderzijds uit deze bevestiging op te maken zal zijn dat de nu verduidelijkte tegenwerping nog niet de eigenlijke is. Dat de mensen feitelijk naar weten streven ter wille van het weten, vindt Aristoteles historisch bewezen door het feit dat men pas dan begon zich voor zuiver theoretisch weten in te spannen toen bijna al wat voor het comfort en de zekerheid van het leven vereist is ('noodzakelijk is') beschikbaar was, respectievelijk alleen daar waar een nietsdoende maatschappelijke klasse gevestigd was die van alle levenszorgen ontslagen was: zo zou het begin van de wetenschappelijke mathematica te danken zijn aan de priesterkaste in het oude Egypte. Men zou nu graag zeggen: dus worden klaarblijkelijk de inspanning en het verkrijgen van zuiver theoretisch weten misschien enigerwijze mogelijk in de mate waarin de mensen – minstens die van een bepaalde maatschappijklasse – reeds in enige vrijheid vermochten te leven, en wel in de zeer concrete zin van de vrijheid als bevrijding van de nood van de elementaire behoeften. Zuiver theoretische wetenschap zou dus in het gunstigste geval een luxe zijn, die zorgeloos heersende en genietende klassen in tijden van materiële overvloed zich konden veroorloven. Aristoteles bevestigt dat nogmaals, wanneer hij samenvattend over het zuiver theoretisch weten-ter-wille-van-het-weten zegt: noodzakelijker is inderdaad elk ander weten, maar geen 'beter' (wenselijker). In ieder geval, om op de eerste zin van de tegenwerping te komen: zuiver theoretisch weten schijnt minder dienstig te kunnen zijn voor de bevrijding van de mens; het streven naar zulk weten schijnt veeleer reeds in waarheid de concrete vrijheid voorop te stellen.

Nu, Aristoteles is klaarblijkelijk vertrouwd met de tegenwerping, en ze brengt hem niet van de wijs, ja hij gelooft ze zelfs in de zin van zijn eigen motiveringen te kunnen gebruiken. Hij denkt klaarblijkelijk logisch zo: theoretisch weten is niet mogelijk zonder vrijheid van de mens, zo'n vrijheid is noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van theoretisch weten. *Dus* zijn theoretisch weten en de inspanning ervoor juist een weg naar de bevrijding van de mens: want het eerstgenoemde kan niet zonder het laatste, wordt het eerstgenoemde bereikt, en in de mate waarin het wordt verkregen, dan moet zich noodzakelijk ook de bevrijding van de mens voltrekken. Het woord: 'voorop'-stelling lijkt ons misschien bedrieglijk. In logische gevolgtrekkingen echter concluderen we eveneens uit premissen tot noodzakelijke voorwaarden van datgene wat in de premissen is gezegd, en noemen we deze voorwaarden 'gevolgen', 'gevolgtrekkingen'.

Zo komen we ongemerkt dicht bij de impliciete toegeving dat menselijke vrijheid wel nooit volledig te verwezenlijken zal zijn, maar dat intussen toch een graduele relatieve approximatie van dit 'doel', de vrijheid, beslist mogelijk schijnt: minstens voor beperkte maatschappelijke klassen, en zij het dan ook vermoedelijk ten koste van de anderen. En heeft het zin het ideaal van zuiver theoretisch weten te bestrijden omdat het misschien niet volledig te realiseren is, en alles wat toch in ieder geval in deze richting kan worden verwezenlijkt, af te wimpelen, te verwerpen, op te geven, alleen omdat de definitieve, volledige verwerkelijking onmogelijk zou kunnen zijn?

Het bezwaar is echter nog voor een andere formulering vatbaar – bijvoorbeeld die welke Aristoteles van Simonides aanhaalt: alleen God komt het toe zich door zulk weten te onderscheiden, voor de mens is het niet ‘gepast’ – als ten minste niet vertaald moet worden: het is de mens niet ‘waardig’ – niet het hem alleen passende weten na te streven. Dat betekent niet zozeer dat het niet *mogelijk* is voor de mens een zuiver theoretisch weten te verkrijgen, maar veeleer dat het voor de mens, ook voor zover het misschien wel mogelijk is, helemaal niet *wenselijk* is. Dat komt overeen met Aristoteles’ antwoord dat elk ander dan zuiver theoretisch weten noodzakelijker is, maar geen ‘beter’. Aristoteles zegt dat de dichter klaarblijkelijk de jaloersheid van de goden vreest. Ook dat zou kunnen betekenen: zulk weten, eigenlijk alleen aan een goddelijk wezen voorbehouden, is voor de mens misschien wel min of meer toegankelijk, maar de mens die in het bezit ervan poogt te komen, stelt zich aan de wraak van de goden bloot. We moeten hier het spreken over God, goden, goddelijk, allereerst louter als zegswijzen nemen. Bedoeld ware dan het volgende: het nastreven en het verwerven van zulk weten moet ‘zich’ omdat het de mens niet past, ‘wreken’ – moet zichzelf en zijn eigen verworvenheden tenietdoen, en eigenlijk pas in *deze* zin onmogelijk zijn. In deze zin zou zulk streven waanzin zijn, naar de Griekse voorstelling dat de goden de mensen die de door hen vastgestelde grenzen overschrijden, straffen door ze met waanzin te slaan. Kunnen we vermoeden, in hoeverre, tengevolge van deze juistere mening van de tegenwerping, het gevaar bestaat dat het streven en het verwerven van weten ter wille van het weten zichzelf tenietdoen? Dat zou moeten betekenen: het weten dat men verwerpt wanneer men zich alleen inspent om weten ter wille van zichzelf te verkrijgen, zou helemaal geen weten zijn. Zijn er aanwijzingen dat tot zulke vrees aanleiding bestaat?

Inderdaad. Enerzijds: het valt op hoezeer in de voorstelling van Aristoteles (bij het begin van het Eerste Boek van de *Metafysica*), waarop we ons hier beroepen, de formele idee van weten (ter wille van het weten) de voorrang krijgt op en geplaatst wordt boven een verwijzing naar de onderwerpen van het weten. Zo zegt Aristoteles: ‘Kennis en weten ter wille van henzelf doen zich in de hoogste mate voor bij het weten van het in de hoogste mate kenbare; want wie het weten ter wille van zichzelf zoekt, zal het weten zoeken dat in de hoogste mate weten is; dit echter is het weten van het in de hoogste mate kenbare; in de hoogste mate kenbaar echter zijn principes en gronden; want dank zij en op grond van deze wordt al het overige gekend, en niet omgekeerd.’ Wat voorwerp van dit weten moet zijn, wordt alleen afgeleid van datgene dat deze idee van weten meebrengt. Inderdaad, alleen wie weten uitsluitend ter wille van het weten zelf nastreeft, zal vooral een weten nastreven dat in de hoogste mate weten is; en alleen wie ter wille van dit motief weten nastreeft, dat vooral in de hoogste mate weten moet zijn, zal bij voorbaat zulk weten voor het weten in de hoogste mate houden, dat weten van het in de hoogste mate kenbare is. Wie weten *niet* eenvoudig ter wille van het weten zelf nastreeft, maar ter wille van welke andere gronden ook, voor diegene blijft een weten dat in de hoogste mate weten is, onverschillig, wanneer het niet met zijn vragen en belangen overeenstemt; wie de grond van de lichamelijke pijnen wil kennen waaraan hij lijdt, interesseert zich niet voor de strengst bewijsbare mathematische stellingen. En hij zal ook überhaupt niet een weten voor het weten houden dat in de hoogste mate weten is, wanneer het het weten van het in de hoogste mate kenbare is, veeleer zal hij überhaupt zijn oordeel over de betekenis van een weten laten afhangen van het feit of het nuttig, bruikbaar is, en hoe belangrijk het voorwerp van dit weten is. Of, anders gezegd: *van welke aard* de principes en gronden zijn, op de kennis waarvan het onderzoek van zuiver theoretische wetenschappen wordt gericht, wordt bepaald door de eis dat ze in de hoogste mate van ontwijfelbare zekerheid, kenbaar moeten zijn; wat echter op zulke wijze als kenbaar moet gelden, wordt bepaald door de maatstaven van een formele

volmaaktheidsidee van het weten als zodanig; en deze wordt afgeleid uit de voorstelling van een streven dat ter wille van zichzelf wordt nagestreefd.

In de begrippen van onze tijd: wat onderwerp is van wetenschappelijk onderzoek dat zich laat leiden door het ideaal van theoretisch weten, en vóór alles, wat als wetenschappelijk principe in beschouwing wordt genomen, wordt beslissend bepaald door de eis tot objectieve exactheid, die aan onze wetenschap als zodanig en aan elk bezig-zijn met een of ander bijzonder onderwerp bij voorbaat eigen is. Of, wat op hetzelfde neerkomt, het zijn de grondstellingen van onze wetenschappelijke methode die bij voorbaat erover beslissen wat überhaupt wetenschappelijk ter sprake kan worden gebracht. In een tijdperk waarvan de wetenschap de grondslag zonder meer is, geldt uiteindelijk heel algemeen alleen nog als werkelijkheid wat met de eisen overeenstemt die de wetenschap als zodanig aan haar onderwerpen stelt. Wat niet objectief kenbaar is, komt niet alleen wetenschappelijk, maar überhaupt niet in aanmerking. Maar het belangrijkste is dat de beslissing over de werkelijkheid, over wat onderwerp is, vanuit de formele, als zodanig objectvreemde, ja werkelijkheidsvreemde idee van weten wordt genomen.

Anderzijds: nu ziet het er reeds naar uit dat wat een niet zuiver theoretisch streven naar weten wezenlijk onderscheidt van een streven naar weten ter wille van het weten, de overwegende object-betrokkenheid zou kunnen zijn. Wel zag het er eerst naar uit dat elk ander streven naar weten vooringenomen is door 'subjectieve' vooroordelen en gezichtspunten, door de noden, behoeften, bedoelingen, doeleinden en belangen van de mensen als lichamelijke en sterfelijke wezens, geconditioneerd door de verhoudingen van ruimte en tijd, van de maatschappij en de omgeving, in het bijzonder door de verwantschapsrelatie van de mens met het dier, ja met de plant, überhaupt door zijn toebehoren tot het geheel van de natuur. Maar is dit alles zo 'subjectief'? Waar halen we dan wel een relatie tot de wezens en de dingen, tot de objecten van de wereld, indien niet door het feit dat we erbij horen? Het is dit toebehoren tot de wereld van onze onderwerpen dat zich onmiddellijk uit in onze noden en behoeften, bedoelingen, doeleinden en belangen. Maar zou dat misschien niet juist de enig denkbare grond zijn van de mogelijkheid tot een mogelijk weten van de objecten van de wereld?

Wat dan, als we elke stap die ons dichter brengt bij het ideaal van zuiver theoretisch weten, bij een toestand van onszelf daarvoor vooropgesteld (volgens het voorbeeld van de priesterkaste van het oude Egypte), zouden moeten betalen met het verlies van een stuk van de relatie tot de objecten van deze wereld, een relatie die ons toch pas een weten van deze objecten mogelijk maakt? Indien elke hogere graad van zuiver theoretisch weten een hogere graad van werkelijkheidsvreemdheid vertegenwoordigde: elke opdrijving van het weten in de zin van zijn eigen ideaal van het weten-ter-wille-van-het-weten een verdergaande vernietiging van de mogelijkheden om een weten van de werkelijke objecten van deze wereld te verkrijgen? Indien dus het weten overeenkomstig zijn wezen met geen enkel ideaal, ook niet met het ideaal van het weten zelf, te verenigen zou zijn, indien het dus in strijd was met elke idealisering van de 'idee' van het weten zelf?

Dit zijn allemaal vragen, voorlopig genoteerde; een kritiek van het ideaal van zuiver theoretisch weten die zich alleen op de vragen zou willen baseren zoals de beschouwingen van Aristoteles ze uitlokken, zou voorbarig zijn. De geschetste kritiek moet alleen tot een eerste oriëntatie dienen. Niet toevallig ook hebben we ons hier afwisselend nauw aangesloten bij de voorstellingen van onze eigen tijd om er ons dan weer schijnbaar ver van te verwijderen. We staan pas bij het eerste begin van een poging om de samenhang te verduidelijken.

§ 7. De vlucht voor de dood als de oorspronkelijke grond van het ideaal van zuiver theoretisch weten

De ingelaste eerste schets van een kritiek van het ideaal van zuiver theoretisch weten in zijn oorspronkelijke gestalte, moest eigenlijk niet reeds in dienst staan van een kritisch doel, maar voornamelijk van de contrasterende verduidelijking – door de tegenstellingen op de voorgrond te plaatsen – van de betekenis die dit ideaal en zijn fundering bij Aristoteles heeft. Misschien is in het bijzonder de eenvoudige betekenis van de inmenging van begrippen zoals ‘god’ en ‘goddelijk weten’ duidelijker geworden. ‘Goddelijk’ is hier op de eerste plaats slechts een aanduiding voor de ‘vrijheid’, waarvan sprake was; als vrijheid van nood en noodzakelijkheden, van bestaansvoorwaarden en behoeften. Geheel toereikend is dit evenwel niet: erbij hoort, zoals we nu nog preciezer moeten zien, vooral en beslissend voor al het andere, de vrijheid van de dood. ‘God’ zelf zou dan alleen de naam zijn voor een wezen dat totaal het geluk van zulke volmaakte vrijheid zou genieten – waarbij het voorlopig niet ter zake doet of zulk wezen nu ‘werkelijk bestaat’ of niet. Wanneer ik echter zei dat ‘op de eerste plaats’ ‘goddelijk’ slechts deze aanduiding is, dan bedoelde ik dat op de tweede plaats deze aanduiding inderdaad daarenboven de uitdrukking was van een bijzondere waardering voor wat ermee wordt aangeduid, namelijk voor een bestaan in vrijheid van nood en dood, waarbij deze waardering niet zo maar vanzelfsprekend is.

In de inleidende uiteenzettingen van de Metafysica gaat het eigenlijk alleen om de vraag welke de voortreffelijkste vorm van weten is, die de mensen – volgens Aristoteles, van nature uit – nastreven. Dan, waar de verdere vraag naar de grond van het menselijk streven naar weten-ter-wille-van-het-weten wordt aangeraakt, wordt duidelijk dat zulk ‘goddelijk’, namelijk vrij weten, wordt nagestreefd daar een weten van zulke aard de mens een – indien niet de enige – weg openstelt om überhaupt een goddelijk zijn te verwerven. Vandaar de beslissing om zuiver theoretisch weten boven elk ander weten te stellen en voor de hoogste soort van weten zelf te houden. In Aristoteles’ Ethica – zijn Metafysica begint betekenisvol waar zijn Ethica eindigt – wordt – centraal – de vraag van het weten bij voorbaat in de samenhang behandeld van een uiteenzetting over de ruimere vraag welke keuze van bestaansvorm voor de mens het raadzaamst is. Weer luidt het antwoord: de ‘filosofische’ bestaansvorm, het streven naar zuiver theoretisch weten.

Wat voor Aristoteles een vraag van de ethiek is, lijkt ons onmiddellijk zeer begrijpelijk, maar is kenmerkend vanuit datgene wat heden ‘moraal’ en ook ‘ethiek’ wordt genoemd, haast onbekend. Van moeten, plichten, geboden, normen en dergelijke is daar helemaal geen sprake. Zeker is Aristoteles’ Ethica ook geen empirische zedenleer. Ze heeft een zeker aansporingskarakter, zoals we trouwens reeds tot uitdrukking brachten toen we wezen op de verschillende behandelingswijzen van de vraag van het weten in Metafysica en Ethica. Het aansporen heeft de aard van het overwegen van wat raadzaam is. De vraag is op welke wijze men zijn leven moet inrichten, waaraan men vooral waarde moet hechten, wat vooral na te streven is, wat voor de mens het raadzaamst is. ‘Welberadenheid’ zou misschien de beste vertaling zijn voor het aristotelische kernbegrip ‘eudaimonia’, een woord dat men traditioneel met ‘gelukzaligheid’ weergeeft en dat de geleerden de gelegenheid gaf om Aristoteles’ Ethica als eudemonistisch aan te duiden. Het drukt daarbij gewoon uit wat ter discussie staat. Aristoteles’ Ethica is dus, zouden we zeggen, een soort politiek, een economie van de levenswijze; onder onze hedendaagse beschouwingswijzen heeft de drift-economie van de freudiaanse psychoanalyse er nog het meest

verwantschap mee.

Na enkele voorbeschouwingen formuleert Aristoteles in het Eerste Boek van de Nikomachische Ethica de vraag eenvoudig zo: wat heeft de mens te doen? Letterlijk: wat is het 'werk' van de mens? Elke handwerker, technicus, kunstenaar heeft zijn eigen taak, zijn eigen arbeid, heeft iets bepaalds te presteren, vanwaaruit men kan bepalen waarvoor hij 'goed' is, analoog echter ook elk orgaan van de mens, bijvoorbeeld de hand of het oog. Iets overeenkomstigs zou ook voor de mens als geheel en de mens als zodanig moeten bestaan. Door deze vraagstelling is de richting waarin het eerste antwoord te zoeken is, reeds aangeduid. Het zal om het eigene gaan, om wat de mens kan presteren en waarvoor hij goed is. Dit zal dus bijvoorbeeld niet eenvoudig het leven zijn: want het leven heeft de mens zelfs met de planten gemeen, 'gezocht echter is het eigene'. Daarmee vallen de functies van de voeding en de voortplanting als eigen zaak van de mens weg. Wat de planten niet bezitten, is het vermogen van de waarneming. Maar dit heeft de mens alweer met 'paarden, ossen en alle dieren' gemeen. Zo blijft als eigen zaak van de mens slechts een doen over dat zich door de rede laat leiden. Of veeleer, het eigene van de mensen zullen we in de werkzaamheid van de rede zelf moeten zoeken, waarvan een activiteit die zich door de rede laat leiden, nog te onderscheiden is en klaarblijkelijk afhankelijk blijft. Wat heeft de mens dus te doen? Zijn rede in het werk stellen. Hoe?

Aristoteles zegt onmiddellijk dat er twee wijzen zijn waarbij de rede werkzaam is, en het gaat om de activiteit 'in de zin van het aan-het-werk-zijn', waarmee – onbeholpen genoeg – de uitdrukking 'kat'energeian' vertaald is.

Met deze bondige zinswending valt ten slotte de belangrijkste beslissing over al het volgende. We geven voorlopig alleen haar onmiddellijke betekenis aan. Aristoteles onderscheidt namelijk algemeen twee soorten van activiteit: een activiteit die in een engere zin bij een werk betrokken is – en een activiteit die als het ware in zichzelf rust, het 'aan-het-werk-zijn', in het Grieks: 'energeia' (waarvan ons woord 'energie' is afgeleid). Wie een huis bouwt of een of ander werkstuk vervaardigt, werkt (normaal) niet zo maar om te werken, maar om het huis of het werkstuk te voltooien. Is het huis af, is het werkstuk gemaakt, dan is de arbeid bij zijn doel en daarmee ten einde. Zulke activiteit heeft haar doel buiten zichzelf: waar de activiteit op gang is, is het doel nog niet bereikt, en waar het doel bereikt is, heeft de activiteit opgehouden. Heel anders bijvoorbeeld wanneer iemand musicert. Hij speelt niet om met het stuk dat hij speelt, zo gauw mogelijk klaar te zijn, maar het stuk dat hij speelt, is hem veeleer slechts een gelegenheid om te kunnen musiceren. Zulke activiteit heeft haar doel in zichzelf: ze vervult juist haar doel door plaats te vinden, en bereikt het niet alleen door zelf op te houden. Men zou het paradoxaal ook zo kunnen formuleren: de eerste wijze van activiteit heeft tot doel zichzelf te beëindigen; de tweede wijze van activiteit zou volgens haar meest eigen doel eindeloos moeten zijn. – Het zou echter een vergissing zijn met het oog op de – in aansluiting op Aristoteles – gekozen voorbeelden, te menen dat de eerste wijze van activiteit de 'praktische' arbeid zal zijn, en de tweede wijze wel eerder die van de kunstenaar. Want werkt een metselaar bijvoorbeeld – heden – om het huis af te maken, dat hij aan het bouwen is? Hij oefent zijn beroep, zijn handwerk, uit, en wel om zijn brood te verdienen. Het afmaken van het huis ziet hij misschien zelfs met enig onbehagen tegemoet, daar hij zich dan eventueel eerst een nieuw bouwterrein moet zoeken. Hij werkt voor zijn levensonderhoud, maar eerder nog metselt hij ter wille van het metselen dan ter wille van het afmaken van een huis of van huizen in het algemeen. Hij heeft reden om te vrezen dat er plotseling voor hem geen werk meer zal zijn. Op dezelfde wijze maar toch heel anders is het met de architect gesteld. Hij ziet misschien zijn levenshoud, in een aangenamer zin, in het

bouwen van huizen. Hij is ‘bij de zaak’ waar een huis gebouwd wordt; wanneer het klaar is, gaat zijn belangstelling reeds naar zijn nieuwe activiteit bij het volgende bouwwerk. Voor hem is het bouwen eerder iets als het musiceren voor de musicus – wanneer we, wat deze laatste betreft, ervan afzien dat hij misschien in een zelfde arbeidsverhouding staat als de metselaar. Maar ook het voorbeeld van het artistieke musiceren (zoals we het aanvankelijk op het oog hadden) is niet zo ondubbelzinnig. Musiceert degene die bijvoorbeeld een Beethoven sonate op de piano speelt, werkelijk eenvoudig ter wille van het musiceren? Speelt hij niet ook om dit werk voltooid weer te geven: ja, zou zijn spel eigenlijk niet vooral in dienst van het werk staan en daarmee van een buiten hemzelf gelegen doel? Hier staan eigenlijk twee soorten kunstopvattingen tegenover elkaar. In de zin waarin we het voorbeeld van het musiceren aanvankelijk aanhaalden, zou muziek op de eerste plaats en om zo te zeggen altijd ontspanningsmuziek zijn; dat past geenszins alleen voor het radiolawaai maar voor de gehele barokmuziek. Het past echter niet voor de romantische muziek waarbij het werkarakter van het muziekstuk wezenlijk wordt en het musiceren, het ‘muziekgenot’, in een dienstverhouding wordt geplaatst tegenover het werk.

De eerste wijze van activiteit zouden we treffend als ‘werkzaamheid’ kunnen aanduiden. En het is kenmerkend, we zijn in verlegenheid hoe we de andere moeten noemen. Het aristotelische woord ‘energeia’ speelt een doorslaggevende rol ook in Aristoteles’ ontologie. Vandaaruit werd het in de middeleeuwen vertaald door het maakwoord ‘actualitas’ (onze ‘actualiteit’). Hiervoor alweer heeft de Duitse mysticus Ekkehart het woord ‘werkelijkheid’ gevormd. We aarzelen begrijpelijk om deze wijze van activiteit eenvoudig ‘werkelijkheid’ te noemen. Nog eerder zou een woord als ‘bezigheid’ passen. Maar dat schijnt dan toch weer aan de zaak afbreuk te doen. Het eenvoudigst spreken we van ‘doelvrije activiteit’ – waarbij we opmerken dat het alleen om de afwezigheid van een uitwendig doel gaat, dat het doel in de activiteit zelf gelegen moet zijn – of zonder meer van ‘vrije activiteit’, want als zodanig ziet Aristoteles het tenminste zelf. Het gaat om dezelfde ‘vrijheid’ als reeds tevoren: de vrijheid van het ter-wille-van-zichzelf-bestaan. Zo’n vrije activiteit-ter-wille-van-zichzelf plaatst Aristoteles boven elke doelmatige (in dienst van een uitwendig doel staande) werkzaamheid; want elke werkzaamheid van de mens heeft juist een van haar zelf nog onderscheiden doel; al deze doeleinden moeten echter op de mens betrokken zijn, al wat werkzaamheid tot stand brengt moet in dienst van de mens staan; het blijft dus ondergeschikt aan een in werking stellen van het specifieke zijn van de mens zelf, dus van zijn rede, die uiteindelijk haar doel nog alleen in zichzelf heeft, als een vrije activiteit van de rede die aan geen uitwendig doel meer gebonden is. Door het begrip van de vrije activiteit (‘energeia’) in te voeren is dus in wezen reeds de beslissing gevallen over het antwoord op de vraag wat de mens moet doen, hoewel Aristoteles een omvattend onderzoek instelt naar de menigvuldige vormen van werkingswijzen die met de rationele activiteit van de mens verbonden zijn, en zich bij de beoordeling ervan geenszins alleen op dit begrip van ‘energeia’ baseert.

Uitdrukkelijk wordt de vraag pas op het einde van het tiende en laatste boek van de *Ethica* beantwoord. Hier treedt de vrije activiteit van de rede in de gestalte van het theoretische weten, niet alleen meer op als de voortreffelijkste vorm van het weten, maar als de voor de mens meest geschikte en beste vormgeving van zijn bestaan – van zijn activiteit als mens – überhaupt; en voorlopig reeds het streven ernaar, dit is de filosofie.

Concreet becommentarieert Aristoteles de voortreffelijkheid van een leven dat aan het ideaal van zuiver theoretisch weten is gewijd, als volgt: het is de ontplooiing van het beste dat we bezitten – de rede, en zoals deze betrokken op de belangrijkste onderwerpen. Het is de duurzaamste, bestendigste levensvorm, want tot zuivere beschouwing (‘theoria’) zijn we langer

in staat dan tot welke andere activiteit dan ook. Het is een hoogst aangename activiteit, ze verschaft het zuiverste – steeds toenemende, niet in zijn tegendeel omslaande – en zekerste genot. Het is de zelfgenoegzaamste levenswijze; op het levensnoodzakelijke is weliswaar ook de wijze aangewezen, maar voor de beoefening van de gerechtigheid bijvoorbeeld, zijn bovendien nog de mensen tegen wie men gerechtigheid kan oefenen nodig, terwijl men zich geheel alleen aan de zuivere theorie kan wijden. Het is een levenswijze die men enkel en alleen ter wille van haar zelf nastreeft, onafhankelijk van al het andere. Het is een levensvorm van vrije tijd ('scholè', waarvan 'scholastiek' en ook ons woord 'school' is afgeleid), en dat moet men ook van een bevoorrechte levenswijze verlangen, want ten slotte spannen we ons toch slechts in om de inspanning tot een einde te brengen, zoals men ook slechts oorlog voert ter wille van de vrede (anders moesten oorlogsvoerenden geen soldaten meer, maar bloeddorstige moordenaars worden genoemd).

En alweer werpt Aristoteles zichzelf tegen – juist zoals in de analoge samenhang bij het begin van de Metafysica: 'Maar zo'n levensvorm gaat toch uit boven wat voor de mens mogelijk is; en niet als mens zal hij op zulke wijze kunnen leven, maar alleen voor zover misschien in de mens zelf iets goddelijks steekt.' De terugkeer van deze tegenwerping is des te verrassender, daar de voorafgaande beschrijving van de voortreffelijkheid van een leven volgens het ideaal van zuiver theoretisch weten volstrekt nuchter, gereserveerd en realistisch scheen. Vermoedelijk gaat het Aristoteles minder om de tegenwerping dan om wat hij er op te antwoorden heeft. En het antwoord heeft weer hetzelfde karakter als het overeenstemmende antwoord op de soortgelijke tegenwerping die hij zichzelf in de Metafysica maakte: 'Het gaat er niet om de aanmaning te volgen dat, omdat we mensen zijn, we ons om menselijke aangelegenheden en als sterfelijken om de aangelegenheden van de sterfelijken moeten bekommeren, maar het gaat erom zich in de mate van het mogelijke te verontsterfelijken en alles te doen wat een leven mogelijk maakt volgens het beste wat in ons aanwezig is.' Alweer bestaat het antwoord niet zo maar in een weerlegging van de tegenwerping, maar veeleer in de eenvoudige opmerking: de opwerping stelt het doel, als onbereikbaar voor, terwijl het bereiken van dit doel juist zelf het enige doel is. De reden waarom een leven volgens het ideaal van zuiver theoretisch weten als de hoogste menselijke levensvorm wordt beschouwd, is geen andere dan dat het zuiver theoretisch weten als een weg, ja als dé weg verschijnt waarop het menselijke zijn tot een goddelijk, namelijk een onsterfelijk zijn vermag te naderen. In de Metafysica betekende goddelijk zijn: vrij zijn, van de dood was niet uitdrukkelijk sprake; nu betekent goddelijk zijn: onsterfelijk zijn, van vrijheid is niet uitdrukkelijk sprake. Als we het geheel overzien is evenwel duidelijk: eigenlijk en ten laatste gaat het überhaupt om de vrijheid van de dood.

Nu voert Aristoteles nog wel aan: 'Het gaat erom zich in de mate van het mogelijke te verontsterfelijken' toe: 'en alles te doen wat ons een leven mogelijk maakt volgens het beste wat in ons aanwezig is'. Het herinnert ons aan de uitgangsbekouwingen van de Ethica. Daar werd de vraag in de richting getrokken van wat het meest eigene is dat de mens kan presteren. Nu echter wordt als de beste levensvorm van de mens een activiteit aanbevolen die de ontplooiing zou zijn van iets goddelijks dat in zijn rede aanwezig is. 'Gezocht echter is het eigene,' werd bij het begin uitdrukkelijk gezegd. Dat onze tegenwerping raak is, kunnen we opmaken uit de omstandigheid dat Aristoteles haar bij het slot op uitdagende wijze beantwoordt: 'Het zou toch onzinnig zijn, wanneer de mens niet zijn eigen levensvorm maar die van een andere zou verkiezen' – wat in de samenhang alleen kan betekenen: juist in het goddelijke dat in de gestalte van de rede in hem aanwezig is, vindt de mens het meest eigene. De mens vindt zijn meest eigen wezen juist in iets anders. Aristoteles kan niet op grond van de vraag naar de eigenlijke

levensvorm van de mens die bij het begin van de Ethica opgeworpen wordt, beweren dat een leven leiden overeenkomstig het ideaal van zuiver theoretisch weten betekent 'alles te doen, wat ons een leven mogelijk maakt volgens het beste wat in ons aanwezig is'; maar alleen overeenkomstig de verwachting en de bedoeling om 'ons in de mate van het mogelijke te verontsterfelijken' kan deze levensvorm als 'een leven volgens het beste wat in ons aanwezig is' gelden: het is de beste *vorm* van de vlucht voor de dood.

De tegenwerping tegen de mogelijkheid een leven volgens het ideaal van zuiver theoretisch weten te verwerkelijken, moet nu een diepere betekenis krijgen. Het kan zo maar niet om de feitelijke mogelijkheid gaan. We zagen hoe nuchter en realistisch Aristoteles zich uitspreekt over de mogelijkheid om zich door een filosofisch leven 'onsterfelijk' te maken. Er is helemaal geen sprake van dat daardoor het intreden van de dood te verhinderen zou zijn. De mogelijkheid die Aristoteles bedoelt, is bescheidener. Ze loopt erop uit dat de filosoferende in de mate waarin het hem lukt om op te gaan in zuiver theoretisch weten of toch in het streven naar het weten ter wille van het weten, gedurende deze tijdruimte in een vrijheid leeft alsof hij geen sterfelijke behoeften kende en alsof de dood niet voor hem stond. Dat kan feitelijk onbetwistbaar blijven. Het illusionaire ligt ook niet in het feit dat misschien miskend zou worden dat de dood ten slotte toch niet uitblijft. Het illusionaire ligt veeleer in het feit dat het voor zinvol wordt gehouden, om de mens als ideale levensvorm een vorm voor te houden die hij principieel nooit volledig, namelijk nooit definitief kan realiseren. Zoals gezegd: als het meest eigene van de mens geldt in waarheid een goddelijk zijn; de sterfelijkheid van de mens geldt als iets onwezenlijke, ten slotte iets toevalligs, als een beperking die slechts feitelijk en zuiver negatief de werkelijkheid ('*energeia*') van zijn werkelijk wezen beperkt.

Maar ook de tweede strekking van de tegenwerping, zoals ze reeds in de voorgaande paragraaf werd verduidelijkt, verkrijgt een nieuwe zin. Een eerste vraag was in hoeverre (en of) een als het ware goddelijk weten en zijn voor de mens überhaupt mogelijk zijn. De tweede echter zou zijn waarom eigenlijk een zijn dat vrij van de dood is en een vrij weten dat zulk zijn verlangt als zo voortreffelijk beschouwd en in deze zin als 'goddelijk' geprezen worden?

We nemen iets vreemds waar: als de hogere vorm van activiteit beschouwt Aristoteles, in tegenstelling tot de werkdadigheid, de doelvrije activiteit. Als de hoogste vorm van zulke doelvrije activiteit verschijnt de theorie, de zuivere beschouwing. Ze is evenwel de levensvorm van de vrije tijd; of: de activiteitsvorm van de inactiviteit? Ze kan haar voordelen hebben. Maar waarom moet ze precies als hoogste vorm van activiteit worden voorgesteld? Het Griekse woord was: '*energeia*'. Aan deze woordvorming danken we ons begrip van 'werkelijkheid'. Ook het begrip van 'energie' kennen we. Werkelijk?

§ 8. Over filosofie en theologie, met betrekking tot aristotelisme en thomisme

We herkennen inderdaad reeds bij Aristoteles, waar, zoals we beweren, de grondslag van het zelfbewustzijn van onze tijd van wetenschap gelegd is, grondtrekken en hoofdmotieven van de denkwijze van onze eigen tijd. Anderzijds lijkt ons de samenhang waarin zulke ons vertrouwde grondtrekken en motieven bij Aristoteles voorkomen, toch weer zeer vreemd. Het vreemdste voor ons is het zich op beslissende wijze inmengende theologische motief. Deze theologische inmenging kan twee zaken betekenen: ofwel is ze een teken voor het feit dat de fundering van

het ideaal van zuiver theoretisch weten in de klassieke Griekse filosofie – in haar antropo-theologische motivering – ten slotte toch voor onze tijd irrelevant is, respectievelijk geworden is. Ofwel echter verbergt zich achter het vreemde van de inmenging van het theologische bij Aristoteles (zoals bij Plato), in waarheid een kritisch motief: het zou kunnen zijn dat het zelfbewustzijn van onze tijd, hoewel hij daarvan niets wil weten, heimelijk zelf nog steeds op onbepaalde wijze theologisch bepaald is en juist daarin zijn zwakheid heeft die hij voor zichzelf wil verbergen. De kritische opgave die we ons gesteld hebben, verplicht ons deze mogelijkheid na te gaan, zonder daarom de eerste mogelijkheid zo maar uit te sluiten.

In ieder geval heeft de theologie sedert de tijd van de klassieke Griekse filosofie, waarop ons eigen ideaal van zuiver theoretisch weten – grondslag van het zelfbewustzijn van onze tijd – teruggaat, honderden jaren, ja meer dan tweeduizend jaar – ongeveer van de vijfde eeuw voor Christus tot in de negentiende eeuw – heel beslissend en uitdrukkelijk het denken van de Europese mensheid beheerst en georiënteerd. De klassieke Griekse filosofie en het christelijk godsgeloof hebben een nauw verbond gesloten. En daarbij vindt men het theologische motief in de Griekse filosofie reeds vóór het christendom en onafhankelijk van zijn invloed. Ten slotte was dit juist een voorwaarde tot het doordrijven van de christelijke leer in Europa.

We zijn nu wel van mening dat God voorwerp van het geloof is en dat geloof en weten elkaar uitsluiten en theologie en filosofie tegenstellingen zijn, in elk geval voor zover de filosofie zich naar het ideaal van zuiver theoretisch weten oriënteert. Inderdaad speelt een ‘geloof’ in de filosofie van Aristoteles (zoals ook in die van Plato) geen uitdrukkelijke, grijpbare, aanwijsbare rol. Hij noemt echter zelf zijn eigenlijke – later als ‘Metafysica’ aangeduide – filosofie: theologie. En we kunnen aantonen, hoe juist op grond van het door hem ontwikkelde ideaal van zuiver theoretisch weten God ertoe komt het belangrijkste object te worden van deze op zuiver theoretisch weten ter wille van het weten bedachte filosofie. En dan kunnen we zien hoe de op het christelijk geloof gebaseerde theologie van de heilige Thomas van Aquino, de tot op heden door de katholieke Kerk als hoogste autoriteit erkende kerkleer van de dertiende eeuw, zich in ononderbroken lijn vermag aan te sluiten bij de aristotelische wetenschapsleer.

Hoe komt het dus eigenlijk dat een filosofie zoals de aristotelische, die zich zuiver aan het ideaal van het theoretische weten wil oriënteren, theologie wordt, God tot haar belangrijkste onderwerp krijgt? Hoe komt God eigenlijk in de filosofie? We hebben de neiging te menen dat de verwijzing naar God in zo’n filosofie een overblijfsel (en een vreemd lichaam) moet zijn. Maar Aristoteles toont zelf veeleer hoe God ter wille van de grond van het ideaal van zuiver theoretisch weten het belangrijkste onderwerp van de filosofie moet worden. We moeten weer bij de plaats in het begin van de Metafysica aansluiten, waar werd gezegd: een zuiver theoretisch weten als een vrij weten, kan eigenlijk slechts het weten van een vrij wezen, en dus van een goddelijk wezen zijn, het is een goddelijk weten in de zin van een weten zoals ten slotte slechts een God het kan bezitten. Uitdrukkelijk is zuiver theoretisch weten het voor de mens nastrevenswaardigste, niet *ofschoon* eigenlijk alleen een geheel vrij wezen zoals een God tot zulk weten in staat is, maar *omdat* dit zo is: het wordt nagestreefd omdat de weg van het weten, met het doel van zuiver theoretisch weten ter wille van zichzelf, de beste, indien niet de enige weg voor de mens is om zich aan God in de mate van het mogelijke gelijk te maken. De weg om te weten zoals God weet, is de weg om te worden en te zijn zoals God is. En het streven naar een weten zoals God het bezit, is voor Aristoteles de beslissende reden om zich in te spannen voor een weten *over* God, om de filosofie tot theologie om te vormen.

Men zei, en Aristoteles was het daarmee eens, dat geheel terecht het bezit van een zuiver theoretisch weten niet voor menselijk bezit kan worden gehouden, dat veeleer eigenlijk alleen aan God het zich onderscheiden door zulk weten toekomt. Dat zou echter in geen geval betekenen, zegt Aristoteles nu, dat men een ander weten voor meer het nastreven waard moet houden dan dit. ‘Het meest nastrevenswaard is namelijk het goddelijkste weten; alleen het theoretische weten echter is goddelijk in tweevoudige zin. Want goddelijk is ten eerste een weten te noemen zoals in de hoogste mate God zelf het bezit, en ten tweede een weten, wanneer het bestaat, dat weten van de goddelijkste dingen is.’ Een goddelijk weten wordt dus op de eerste plaats een weten genoemd zoals God zelf het bezit (*‘het goddelijke weten’* = weten Gods), pas op de tweede plaats de theologie, als weten over de goddelijke dingen. Dat is het gevolg van de motivering, maar het is ook, zoals we dadelijk gaan zien, zakelijk te funderen. Het theoretische weten is een weten zoals God zelf het (alleen in zuiverheid) bezit. Op zichzelf zou het nu denkbaar zijn dat zich met dit weten een ander weten liet vergelijken dat als goddelijk weten (en in deze zin) zou zijn aan te wijzen, omdat het – een weliswaar menselijk – weten *over* de goddelijke dingen zou zijn. Zich inspannen voor zulk een weten, een de mens passend weten, geen zuiver theoretisch weten van de goddelijke dingen, namelijk bovenal een weten van de grens tussen het menselijke en het goddelijke, zou een aanbeveling zijn die met de spreuk van Simonides overeenstemt. Intussen kan Aristoteles zeggen: juist ook ‘zulk weten’, namelijk een weten *over* de goddelijke dingen, ‘heeft toch ook alleen of toch het meest God’ zelf. Dus ook, wie vooral naar een weten *over* God streeft, moet zich voor al het andere juist inspannen voor een weten zoals God zelf het bezit. Een weten *over* de goddelijke dingen is juist zelf het eigenlijke privilege ‘van’ het goddelijk weten, het weten, zoals God zelf het bezit. Dus ‘treft het zuiver theoretisch weten als het enige allebei’ – als weten zoals God weet, ook over de goddelijke dingen. Als streven naar zuiver theoretisch weten is de filosofie streven naar goddelijk weten als naar een weten zoals God het bezit; als streven naar een weten zoals God het bezit, is ze streven naar weten over datgene wat vooral onderwerp van goddelijk weten is: naar weten over de goddelijke dingen. De uitdrukking ‘*scientia divina*’ (‘goddelijk weten’), een der namen die de christelijke theologie van het Westen van oudsher draagt, behoudt ook bestendig de tweevoudige betekenis van ‘weten Gods’ en ‘weten over God’.

Meer dan vijftienhonderd jaar na Aristoteles, en toch onmiddellijk bij hem aansluitend, stelt Thomas van Aquino, bij het begin van zijn belangrijkste werk, de *Summa Theologiae*, de vraag naar de relatie tussen theologie en filosofie. Hij stelt ze in deze vorm dat hij vraagt waarom eigenlijk de goddelijke openbaring en een erop gebaseerde theologie nodig zijn, daar volgens Aristoteles toch reeds een belangrijk deel van de filosofie (de metafysica) over de goddelijke dingen handelt en de naam theologie of ‘*scientia divina*’ draagt. Thomas antwoordt allereerst dat niets belet dat twee verschillende wetenschappen over een en hetzelfde onderwerp handelen, wanneer ze zich volgens hun kenniswijze onderscheiden. Zo kwamen astronomie en fysica via verschillende wegen tot een en dezelfde kennis dat de aarde rond is. ‘Dus hindert ook niets dat over hetzelfde waarover de filosofische disciplines handelen, voor zover het kenbaar is in het licht van de natuurlijke rede, ook nog een andere wetenschap handelt, voor zover het te kennen is in het licht van de goddelijke openbaring.’ Hier volgt de zin: ‘Dus onderscheidt zich de theologie, die tot de heilige leer hoort, volgens haar soort van de theologie die als deel van de filosofie wordt ontwikkeld.’ Deze zin is tot een geliefkoosd bewijs geworden voor de heden in de katholieke wereld modieuze mening dat filosofie en theologie volgens katholieke leer goed uit elkaar te houden zijn: zodat enerzijds katholieke christenen voortreffelijk theologisch onvooringenomen filosofie kunnen beoefenen, anderzijds echter de (op de openbaring) gefundeerde christelijke theologie voor filosofische discussie tegen alle aanvallen bestand is,

daar haar gebied aan gene zijde van de filosofie gelegen is. Maar vele katholieke doctrinairen kennen hun kerkleeraar niet, hij heeft een heel andere mening. Zeker onderscheidt hij theologie en filosofie, of preciezer, op openbaring gefundeerde theologie en theologische filosofie. Maar ze onderscheiden zich zoals ware wetenschap, wijsheid en filosofie (dat is de op openbaring gefundeerde theologie!) van een voorvorm die nog niet van haar eigen principes zeker is (dat is de filosofie tegenover de christelijke theologie).

Want het maakt toch verschil of een bepaald object in de kenniswijze van de ene of van de andere wetenschap wordt behandeld. Thomas gaat in deze samenhang in op de vraag of dan de op openbaring gefundeerde wetenschap überhaupt weten, wetenschap is. De bekende twijfel daaraan wordt vastgeknoopt aan de opmerking dat de theologie toch niet zonder vooronderstellingen is, veeleer zich uitdrukkelijk op de vooronderstelling van de openbaring baseert. Nee, zegt Thomas, dat is geen tegenwerping: 'de heilige leer is wetenschap. Toch moet men weten dat er twee soorten wetenschappen bestaan. De ene gaat namelijk uit van principes die bekend zijn uit het natuurlijke licht van het verstand, bijvoorbeeld de rekenkunde, de meetkunde en dergelijke. De andere echter gaat uit van principes die bekend zijn in het licht van een hogere wetenschap: zo gaat de perspectievenleer uit van principes die bekend werden door de meetkunde, en de muziek van principes bekend door de rekenkunde. En op deze wijze is de heilige leer [de theologie] wetenschap, daar ze uitgaat van principes die bekend zijn in het licht van een hogere wetenschap, namelijk de wetenschap van God en de heiligen. Dus zoals de muziek principes ontleent die haar overgeleverd zijn door de rekenkundige, zo ontleent de heilige leer principes die haar geopenbaard zijn door God.' Dat de theologie op openbaring gebaseerd is, betekent dus in feite volgens Thomas niets anders dan dat ze gegrondvest is op principes van een hogere wetenschap, namelijk de wetenschap of het weten zoals God zelf het bezit.

De filosofie daarentegen is nu wel gegrondvest op principes die ze nergens elders ontleent, maar die ze zelf in het licht van het natuurlijke verstand vermag in te zien. Intussen is de beslissende vraag niet of een discipline haar principes zelf inziet of fundeert, of ze aan hogere disciplines ontleent, maar hoe in een bepaald objectgebied de zaken zelf staan. Zo kan men zich met fysica bezighouden – en men heeft het eeuwenlang gedaan – zonder zich op mathematische principes te baseren. Maar daar is, vinden we, niet veel uit voortgekomen, het was in werkelijkheid dilettaantisme. Pas Newton heeft in alle beslistheid de 'mathematische principes van de natuurwetenschap' – zo luidt de titel van zijn hoofdwerk: *Philosophiae naturalis principia mathematica* – vastgelegd. Pas sedertdien bezitten we volgens onze overtuiging een ware fysica, en wel als een discipline die haar principes aan een hogere wetenschap ontleent, namelijk juist aan de mathematica. En zo zegt dan Thomas bij het beantwoorden van zijn uitgangsvraag over de behoefte aan openbaring betreffende datgene 'wat over God door de menselijke rede kan worden achterhaald', dus betreffende de filosofische theologie, 'dat in onderscheid met de goddelijke openbaring de door de rede achterhaalde waarheid over God slechts via weinige enkelingen en pas na lange tijd en met bijmenging van vele dwalingen tot de mensen gekomen is.' De aan de christelijke openbaring voorafgaande filosofie die God op grond van principes die voor het natuurlijke verstand duidelijk zijn, wilde kennen, was dilettaantisme, daar ze het nodig zou hebben haar principes aan het in de openbaring meegedeelde weten van God zelf te ontleen. De op openbaring gefundeerde theologie daarentegen, 'de heilige leer, echter, spreekt op de meest eigenlijke wijze van God voor zover hij de hoogste grond is, namelijk niet alleen in betrekking tot datgene wat ook voor de schepselen kenbaar is (wat ook de filosofen kenden...) maar ook met betrekking tot datgene wat hem [God] van hemzelf bekend is en aan anderen door

de openbaring meegedeeld is. Dus wordt de heilige leer het meest wijsheid genoemd.’

Thomas van Aquino verwijst hier heel uitdrukkelijk naar Aristoteles’ uiteenzetting van het begrip wijsheid (in het Latijn ‘sapientia’), waarvan boven sprake was. En de op openbaring gebaseerde theologie krijgt de betekenis van de eigenlijke wijsheid en filosofie precies ter wille van het feit dat ze zich principieel houdt aan een goddelijk weten in de zin van het weten zoals God zelf het bezit, en geopenbaard en medegedeeld heeft, en omdat ze ook slechts daarin een waar weten *over* de goddelijke dingen ziet.

Het is inderdaad volledig consequent: is de filosofie streven naar zuiver theoretisch weten en dus streven naar een weten zoals God zelf het bezit, dan moet ze niet alleen op de eerste plaats ook een streven zijn naar weten van de goddelijke dingen, maar er juist naar streven om haar principes aan het weten Gods zelf te ontleen. Voor zover dit weten Gods zelf zich ook maar ergens medegedeeld, ‘geopenbaard’ heeft, wordt het voor de filosofie volgens haar eigen idee tot een gebod van wetenschappelijke gestrengheid om zich op deze door God zelf meegedeelde principes te baseren – op de goddelijke openbaring.

Vanzelfsprekend blijft de vraag: wat waarborgt dat een zogenaamde goddelijke openbaring van het eigen weten Gods, werkelijk en waarachtig goddelijke openbaring is? We kunnen allereerst zeggen:

1. Het zich-baseren op goddelijke openbaring zou volgens de idee van de filosofie zelf, voor zover mogelijk, zogoed als noodzakelijk zijn. Men zou kunnen zeggen dat derhalve de filosofie volgens haar eigen bedoelingen in elk geval genoopt is om een mededeling die met aanspraak op goddelijke openbaring optreedt en om deze aanspraak zelf, precies en zorgvuldig na te gaan. Want zou dat in wezen niet de enige, in ieder geval de beste weg zijn naar de verwezenlijking van haar eigen idee?

2. De filosofie zou echter naar middelen en wegen moeten zoeken om deze aanspraak te verifiëren. Dit zou kunnen gebeuren door de poging om, bij wijze van proef de geopenbaarde – vermeend geopenbaarde – grondwaarheden tot uitgangspunt te nemen en vandaaruit een omvattende, coherente wereldverklaring te proberen te geven evenals de vormgeving van een corresponderende menselijke levensvorm. Door het slagen van zo’n poging zou de aanspraak, zouden de principes, als het ware geverifieerd worden. Juist dit hebben de grote theologische denkers van de middeleeuwen gepoogd – niet zonder opmerkenswaardig succes. Ja, misschien geldt sedertdien het slagen van een contradictieloze afleiding en verklaring van een zo omvattend mogelijke totaliteit van feiten en gegevenheden als waarheidslegitimatie van de hierbij vooropgestelde en gebruikte principes.

3. Nu *geloofden* de middeleeuwse theologen toch – naar alle vermoeden – evenals andere gelovigen bij voorbaat reeds in de waarheid van de zogenaamde goddelijke openbaring. Toch waren ze in het geval waarin ze in de waarheid van de christelijke openbaring geloofden, volgens de hun overgeleverde idee van filosofie verplicht om hun weten op de principes van de openbaring te funderen.

4. In onze samenhang echter moest vooral de beslissende vraag worden gesteld: zou misschien juist de idee van de platonisch-aristotelische filosofie zelf in zich ook motieven dragen die tot het aanvaarden van het geloof in de door Christus geopenbaarde zogenaamde goddelijke leer noodzaakten? Zouden klassieke Griekse filosofie en christelijk geloof misschien volgens hun

eigen wezen samenhangen, zoals ze zich feitelijk, tot een eeuwenlange historische verbinding hebben aaneengesloten, en zou de idee van het zuiver theoretisch weten oorspronkelijk op deze verbinding aangewezen zijn? Dat moeten we nagaan.

Men zegt dat klassieke oudheid en christendom de beide wortels van onze cultuur zijn. Heden verstaan we onze cultuur als die van het tijdperk van de wetenschap.

§ 9. Algemene opmerking over de godsvraag

Bij het terugrijpen naar de oorsprong van het ideaal van theoretisch weten – de eerste grondslag van onze tijd – vonden we dit ideaal en zijn fundering in een theologische, preciezer, in de samenhang van een antropo-theo-logie verwickeld. Wanneer we in het volgende hoofdstuk deze samenhang nagaan, om grond en oorzaak van het onze cultuur bepalende verbond tussen Griekse filosofie en christelijk geloof te bepalen, zullen we nog opdringeriger als tot nu toe reeds voortdurend over God, ja over goden moeten spreken, en bovendien niet meer alleen op de relatief nuchtere en ‘rationele’ manier van antieke filosofen en scholastieke theologen, maar in de zin van de heidense mythen en mythologie en joods-christelijke bijbelse verhalen (dat wil zeggen, letterlijk: mythen). We kunnen het bevreemdende niet ontwijken want dat juist op vreemde wijze het theologische motief zich mengt in de vragen van de grondslagen van het weten, is de dwingende aanleiding tot ons onderzoek.

Tegen zulk onderzoek rijzen allerlei weerstanden: weerstanden van het ongelooft, maar ook van de onwetendheid, van de onwil, maar ook van de onbekwaamheid om iets dergelijks ook maar te begrijpen. Wat de algemene vrees van onbegrijpelijkheid betreft die in het bijzonder opkomt wanneer men met irrationele godenmythen bezig is, we kunnen ze laten voor wat zij is. We zullen juist pogen te zien wat we van deze dingen kunnen begrijpen. Slechts één ding kunnen we niet laten gelden: dat tegen datgene dat we kunnen begrijpen wordt opgeworpen dat wat we begrepen zouden hebben niet juist kan zijn, daar het toch juist om iets onbegrijpelijks gaat. Wat we kunnen begrijpen, is juist niet onbegrijpelijk. We kunnen toch niet eens beweren dat onbegrijpelijk is wat ons niet lukt om het te begrijpen.

Wat meer in het bijzonder de moeilijkheid betreft om op rationele wijze over God en goden te spreken, deze kan door een voorafgaande algemene opmerking vergemakkelijkt worden. De grootste moeilijkheid komt voort uit het feit dat men meent dat men over God en goden niet op rationele wijze kan spreken voordat vastgesteld en toegelicht werd of God en zelfs goden dan wel bestaan. Nu, voorlopig is deze vraag voor ons helemaal irrelevant. ‘God’ en ‘goden’ gaan ons, zoals reeds gezegd, alleen aan als uitdrukkingen voor zekere voorstellingen waarnaar een bepaalde denkwijze zich oriënteert. Daarmee beschouwen we iets dergelijks als God en goden niet bij voorbaat als volledig onwerkkelijk en onreëel. Veeleer kijken we juist naar de eigenaardige, buitengewone werkelijkheid, namelijk de werkzaamheid van datgene wat onder deze namen optreedt, in het denken, en dan ook in het handelen van de mensen in de geschiedenis.

Betekenisvoller echter is dat de vraag relevant is naar het ‘bestaan’ van God of goden, zoals we ze heden gewoon zijn te stellen, niet alleen ‘methodisch’ voor ons, maar verregaand voor de ‘theologische’ voorstellingen zelf – dus voor de schrijvers van bijbelse teksten en Griekse mythologieën en hun ‘gelovigen’. Het is merkwaardig dat eeuwenlang over God en goden werd

gesproken, ja theologie werd beoefend, zonder dat zich ook maar de vraag naar bewijzen voor het 'bestaan' van God, kortweg 'godsbe wijzen' genoemd, heeft gesteld. Onder God, goden, het goddelijke, was juist datgene, dat werkelijke te verstaan, dat zo werd genoemd: men kon in twijfel trekken of deze 'werkelijkheid' – als het bijvoorbeeld niet onbetwistbare dingen betrof zoals hemellichamen, waterlopen, dieren, planten, maar ook overgeleverde vroegere gebeurtenissen – ook werkelijk was, men kon betwijfelen of in de genoemde werkelijkheden inderdaad iets goddelijks was te aanschouwen, maar het was zinloos over de vraag van het 'bestaan' van God, goden of het goddelijke te twisten. Bedoeld was, zo men wil, de *vraag* naar het volmaakte, naar het volmaaktste, het voorbeeldige of onaantastbare. Nog bij Aristoteles (zoals ook bij Plato) staat het in feite zo. Aan Aristoteles wordt soms het eerste godsbe wijz toe geschreven. De werkelijkheid Gods waarvan hij spreekt, duidt hij echter uitdrukkelijk aan als een werkelijkheid van de aard van de werkzaamheid die een voorwerp van liefde op de liefhebbende uitoefent. Wordt daarmee niet precies de werkelijkheid Gods zelf gezien zoals ze ons hier om 'methodische' redenen alleen aangaat?

Is niet inderdaad zonder meer duidelijk wat voor de Griekse filosofen bestendig vanzelfsprekend schijnt te zijn: dat namelijk de vraag naar een 'bestaan' van God in elk geval volledig ondergeschikt blijft aan de voorvragen *wat* goddelijk is te noemen en wat bestaan dan moet betekenen? En niet ook, dat juist de hoogste gods idee meebrengt dat het bijna zinloos wordt aan de overeenkomstige God een 'bestaan' in een zin vergelijkbaar met elders opgedane bestaansvoorstellungen, toe te wijzen (of af te wijzen)?

Nu worden wel aan God en goden bijvoorbeeld door joden en Grieken allerlei daden en handelingen toegeschreven, die een persoonlijk willen en werken, en daarmee toch een 'persoonlijk bestaan' schijnen te postuleren. We zullen echter zien hoe juist hier in de beslissende verbanden wezenlijke, noodzakelijke relaties tussen het goddelijke en het menselijke bedoeld zijn, waarin het de goden juist niet zo maar vrijstaat een of ander besluit te nemen. De opvallendste uitdrukkingen van zulk 'persoonlijk handelen' van God of van de goden zijn de uitspraken over goddelijke straffen en wrekende daden. We hebben reeds gezien hoe iets dergelijks wezenlijk te verstaan is in de zin van een 'HET wreekt zich'. Voor het overige is het juist eigen aan de mythologie, dat het goddelijke, eigenlijk dus het onvergelijkbare, in gelijkenisachtige vertellingen wordt gebracht, en dat het daarmee minstens als het ware een 'bestaansmodus', een werkingswijze zoals het ons vertrouwde, aardse, krijgt.

Een der eerste godsbe wijzen in de zin waarin we godsbe wijzen verlangen (of afwijzen), was het zogenaamde 'ontologische argument' van de in de elfde eeuw levende heilige Anselmus van Canterbury. Waarom en waarvandaan de behoefte aan zulk bewijs voor het bestaan van de (christelijke) God überhaupt plotseling is opgekomen, is tot op heden niet eens aan een begin van onderzoek toe. Beter is, sedert Kant, het mechanisme van alle sedertdien voorgestelde godsbe wijzen bekend. Volgens Kant bleef wel het argument van Anselmus de onontbeerlijke grondslag voor alle andere bewijzen. Op zichzelf genomen, verraadt echter zelfs dit argument nog iets van de oude denkwijze over God, die zich nauwelijks door de 'bestaansvraag' getroffen toont. Anselmus bewijst namelijk het bestaan van God eenvoudig vanuit het begrip van God, als het begrip van een volmaaktste wezen dat aan volmaaktheid te kort zou komen, als het bestaan eraan ontbrak. Dat daarmee het begin van een godsbe wijz is geleverd, maar dat zulk bewijs toch weer niet is geleverd, hebben reeds de tijdgenoten van Anselmus en heeft dan heel duidelijk bijvoorbeeld Thomas van Aquino begrepen. Het mechanisme van de godsbe wijzen die sedertdien op de grondslag van het argument van Anselmus ontwikkeld zijn, laat in ieder geval

iets doorschemeren van de oorsprong van het vragen naar godsbewijzen. Men fundeert eerst zuiver begrippelijk dat er een volmaakt wezen moet bestaan. Men toont dan dat al het 'eindige', namelijk al het ons zintuiglijk vertrouwd op deze aarde, deze verlangde volmaaktheid niet bereikt. Men besluit daaruit dat ten minste eenmaal dit volmaaktste moet bestaan, en dat het iets bovenzinnelijks moet zijn, dus een geestelijk zijn. Dit 'ten minste' wordt tot enigheid, en het begrip ervan verbonden met de voor dit enige volmaakte wezen aangetoonde bovenzinnelijkheid, wordt tot rechtsgrond om het als God die moet bestaan aan te spreken. De gehele gedachtegang is dus gebaseerd op het feit dat men datgene wat voor ons op bekende wijze 'bestaat', aan een maatstaf van volmaaktheid onderwerpt, een maatstaf die tegelijk tot voorwaarde voor het bestaan van überhaupt iets (en dus van alles) wordt verheven. Het bewijs stemt dus overeen met het begrip van God als een onbeperkte, voorbeeldige volmaaktheid. We zullen dit begrip opnieuw ontmoeten (we hebben het reeds ontmoet) en zullen zien dat 'godsbewijzen' inderdaad een specifiek christelijk probleem zijn. Een andere vraag is of we ook zullen kunnen begrijpen, waarom het probleem van de godsbewijzen in het christendom pas duizend jaar na de vestiging ervan opduikt. In ieder geval is het zo dat ook het verbond tussen Griekse filosofie en christelijk geloof eigenlijk pas van kracht wordt met een zelfde, ja met nog wat grotere vertraging.

Regressus in infinitum

Achtergrond en grond van het verbond tussen Griekse filosofie en christelijk geloof

Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser.
(Pascal)

§ 10. Voorbereidende beschouwing: filosofisch en voorfilosofisch Grieks denken, christendom en jodendom

Het ideaal van zuiver theoretisch weten is oorspronkelijk – in de klassieke Griekse filosofie – gefundeerd in een antropo-theo-logische samenhang. Deze samenhang werd van zijn kant de grond van de mogelijkheid van een verbond tussen Griekse filosofie – filosofie in klassieke Griekse zin – en christelijk geloof. We proberen de aangeduide grond van het ideaal van theoretisch weten in een antropo-theo-logische samenhang – de vlucht voor de dood – preciezer te kennen door de oorzaak en de achtergrond van het verbond tussen Griekse theorie en christelijk geloof na te gaan. Ontstaan beide uit een gelijke grond of toch uit analoge of verwante gronden?

De Griekse filosofie ontstond uit het voorfilosofisch Griekse denken, het christendom uit het jodendom. De gronden van het ontstaan van beide moeten vanuit deze achtergronden worden begrepen. Wat ons hierbij moet interesseren, zijn niet zozeer de onmiddellijke voorvormen, bijvoorbeeld de voorsocratische filosofie van de Grieken of de onmiddellijke voorchristelijke joodse sekten, maar de achtergronden waartegen zich in Griekenland de filosofie, in het jodendom de christelijke leer afzet, dus de antropo-theo-logieën van de Griekse en joodse mythen. Dat levert onmiddellijk slechts iets descriptiefs op, en niet reeds werkelijke ontstaansoorzaken. Wel echter wordt noodzakelijkerwijs, wanneer het ontstane zich tegen de achtergronden aftekent, de eigenlijke motiefsamenhang gevonden, wordt er bepaald wat de Griekse filosofie enerzijds en het christendom anderzijds willen, vanuit datgene wat ze beslist niet willen.

Aristoteles en ook Plato distantiëren zich uitdrukkelijk van de Griekse mythologie en dichtkunst, waarvan ze als vertegenwoordiger de dichter Simonides noemen. We zullen hoofdzakelijk een beroep doen op Hesiodos. Het christendom zet zich af tegen het jodendom. We beroepen ons, een wenk van de apostel Paulus volgend, op de mythe van de zondeval van het boek 'Genesis', evenals op de zogenaamde spreuken van Salomon (Proverbia). Beide boeken zijn in de tijd en de omgeving van Salomon ontstaan.

We gaan als volgt te werk. We geven allereerst de joodse leer van de zondevalmythe en de spreuken van Salomon weer – en plaatsen ze tegenover de leer van de klassieke Griekse filosofie. We zetten dan de leer van Hesiodos uiteen en brengen deze in verbinding – met de joodse leer. Pas dan kunnen we over de christelijke leer spreken en trachten we de overeenkomst hiervan

met de klassieke Griekse filosofie te begrijpen.

Deze werkwijze schijnt willekeurig te zijn. En ze is onhistorisch. Ze heeft alleen pragmatische, in deze zin echter zuiver zakelijke gronden. Men doet namelijk de ervaring op dat een onmiddellijke confrontatie van de Griekse filosofie met de joodse mythe van de zondeval gemakkelijker te bewerkstelligen is dan met de Pandora-mythe van Hesiodos, terwijl deze laatste weer gemakkelijker met de joodse mythe dan met de klassieke Griekse filosofie is samen te brengen. Het eigene van de christelijke leer ten slotte wordt beter begrepen door het te stellen tegenover joods *en* voorfilosofisch Grieks denken *en* door het samen te brengen met de Griekse filosofie dan alleen door de samenhang met het joodse denken te zien. De ervaring waarover ik het heb, heeft echter misschien haar eigen bewijskracht. Anticipeert ze niet als het ware op de historische versmelting van Griekse filosofie en christelijk geloof, zoals ze ook, daartegenover Grieks heidendom en Salomonisch jodendom dichter tot elkaar brengt? Zou zo'n versmelting niet zoets als een soort complementair overkruisen van de vier uiteengezette leringen in hun zakelijke betrekkingen vooropstellen? Alweer laten we de tegenwerping niet toe dat men de Griekse filosofie en de joodse mythen niet met elkaar zou kunnen confronteren; want we doen het – in zakelijke inzichtelijkheid.

Tot slot van het hoofdstuk zullen we, nadat de doodsvlucht als de gemeenschappelijke grond van Griekse filosofie en christelijk geloof gebleken zal zijn, op grond waarvan de ene zich naar de andere verwezen ziet en omgekeerd, een poging doen om de grond van deze vlucht voor de dood te raden, en wel door een beroep te doen op de vroege Griekse filosoof Anaximander, op de joodse prediker Salomon en op de Chinese wijze Lao-Tse. Ook op die durven we ons te beroepen, daar het om een ervaring van de mensheid zou kunnen gaan.

§ 11. De oorsprong van de dood in het streven van de mens naar goddelijk zijn en weten volgens de joodse mythe van de zondeval

De eerste bladzijden van de Heilige Schrift der joden (en christenen) handelen over dezelfde zaak als de laatste bladzijden van de Ethica en de eerste bladzijden van de Metafysica van Aristoteles: over mens en God, sterfelijkheid en eeuwig leven, en over het streven van de mens om aan God gelijk te worden door het verkrijgen van een weten zoals God het bezit. Dat dit een belangrijke reden kan zijn van menselijk streven naar weten, is een leer waarin de Griekse filosoof en de Yahwist, zoals de schrijver van het bedoelde bijbelse boek wordt genoemd, met elkaar overeenstemmen. Maar deze laatste raadt zulk streven beslist af, terwijl de eerste het als het enig zinvolle menselijke streven verklaart. De leidende vraag van Aristoteles (evenals van Plato) zou kunnen luiden: hoe kan de mens zich verontsterfelijkten? De leidende vraag van de man die de mythe van de zondeval heeft bedacht, is daarentegen de vraag naar de oorsprong van de dood. Het zou de tegengestelde stellingname tot dezelfde zaak kunnen zijn, die het met zich meebrengt dat in de mythe nog iets anders meespeelt dat bij Aristoteles in deze samenhang niet voorkomt: het onderscheid tussen man en vrouw.

De geschiedenis die bij het begin van de bijbel onmiddellijk na het bericht van Gods schepping van de wereld, wordt verteld, is zoals bekend de volgende: God geeft aan de door hem geschapen mens – Adam – een tuin met fruitbomen tot verblijfplaats. Met de vruchten van deze bomen kan hij zich voeden. Alleen de vruchten van één boom, die in het midden van de tuin staat, mag hij niet aanraken: 'Want de dag dat je daarvan eet, zal je de dood sterven,' zegt God tot Adam.

De boom heet: de boom van de kennis van goed en kwaad.

Eva, intussen door God geschapen opdat de mens niet alleen zou zijn, en vervolgens ook Adam, overtreden het gebod. Want een slang, het listigste der dieren, had hun ingefluisterd dat ze zonder gevaar van de vruchten van de verboden boom konden eten: ‘Je zult helemaal niet de dood sterven; maar God weet dat de dag dat je daarvan eet, je ogen zullen opengaan en dat je zal zijn zoals God en weten wat goed en kwaad is.’

Als God ontdekt dat Adam en Eva zijn verbod hebben overtreden, straft hij ze. Hij straft Eva in het bijzonder met de pijn van de bevalling, met het verlangen naar de man en met de onderdanigheid aan de man, Adam met de zorg om de voeding, het zweet van de arbeid en – zoals ook Eva – met het bestemd zijn voor de dood: ‘Vervloekt is de akker ter wille van jou, met kommer zul je je daarop voeden je leven lang. Doornen en distels moet hij voor je dragen, en je zal de gewassen op het veld eten tot je weer aarde wordt, waaruit je genomen bent. Want je bent aarde en zal tot aarde worden.’ (God had Adam uit aarde geschapen.)

Dit sloot dus Gods aankondiging in dat de mensen met de dood gestraft zouden worden, als ze van deze verboden boom zouden eten: het moeten sterven, de zorg, in het bijzonder voor het dagelijkse voedsel, het zweet van de noodgedwongen arbeid, de pijn, in het bijzonder de geboorteweeën van de vrouw – uitdrukking van het lijden dat tot het leven zelf hoort – de afhankelijkheidsverhouding van de mensen onder elkaar, in het bijzonder uitgedrukt in de afhankelijkheid van de vrouw ten opzichte van de man, die de grondvorm van de geslachtelijke afhankelijkheid uitdrukt. Dit alles is wat Aristoteles samenvat in de zin: op veelvuldige wijze is de menselijke natuur geknecht – wat ten slotte het knechtschap van het sterfelijk lichaam is. En dit alles is het wat de vertelling van de zondeval ‘verklaart’ als Gods straf voor de overtreding. Het motief dat de mensen tot de overtreding verleide wordt duidelijk uitgesproken in de woorden van de slang: ze geloofden dat, wanneer ze van de vruchten van de verboden boom zouden eten, ze zouden weten wat goed en kwaad is.

Door het weten, namelijk het weten van datgene wat God weet, zoals God het weet, inderdaad te worden en te zijn zoals God – dat was ook de gedachte van Aristoteles. En het is nu zeer merkwaardig dat de slang – de dichter Heinrich Heine heeft ze de oudste privaatchoort van de filosofie genoemd – de mensen met haar inluisteringen blijkbaar niet helemaal bedrogen heeft. Ten eerste had God tot Adam gezegd: ‘De dag dat je daarvan eet, zal je de dood sterven.’ En inderdaad voltrekt God de doodstraf niet onmiddellijk. De dood is uitgesteld, hoewel niet te ontlopen: de straf is dat de mensen sterfelijk worden. (Dus zouden ze het voordien niet geweest zijn). Ten tweede had de slang voorspeld: ‘God weet dat de dag dat je daarvan eet, je ogen zullen opengaan, en dat je zal zijn zoals God en weten wat goed en kwaad is.’ Inderdaad zal God op het einde zeggen: ‘Zie, Adam is geworden zoals een van ons, en weet wat goed en kwaad is.’ Dit weten dus hebben de mensen inderdaad verkregen, en ze zijn daarmee – in zoverre – geworden zoals God.

Dit is voor ons de aanleiding om de vraag te stellen of dus onder dit weten iets dergelijks is te verstaan als het weten waarvan Aristoteles dacht dat het de mens in zekere zin gelijk aan God zou maken. Op het eerste gezicht spreekt daar duidelijk tegen: volgens Aristoteles moet het het zuiver theoretische weten zijn, in de bijbel echter is naar het schijnt sprake van een moreel weten, van de kennis van goed en kwaad. Wel zagen we dat het ideaal van zuiver theoretisch weten juist gefundeerd is in een heel ontheoretische, in een ethische, antropo-theo-logische

motiefsamenhang, die nu blijkbaar ook die van de joodse mythe is. En anderzijds moeten we de vraag nog kunnen stellen waarin volgens de bijbelse tekst zelf een dergelijke 'kennis van goed en kwaad' eigenlijk bestaat en in hoeverre juist zij op zichzelf een goddelijk privilege, een weten zoals God weet, moet zijn.

De tekst zelf geeft een duidelijke aanwijzing, en daarbij misschien nog een vanuit de achtergrond te begrijpen aanduiding. De duidelijke aanwijzing is de volgende: God weet dat Adam en Eva van de boom der kennis hebben gegeten wanneer hij merkt dat ze zich schamen. Ze verbergen zich voor God, omdat ze zich schamen, maar ze schamen zich niet omdat ze zijn gebod hebben overtreden, maar omdat ze naakt zijn. Vóór ze van de vrucht van de boom hebben gegeten, wordt uitdrukkelijk gezegd: 'En ze waren beiden naakt, en schaamden zich niet.' Maar als ze van de vrucht hebben gegeten: 'Daar gingen hun ogen open en ze werden gewaar dat ze naakt waren en vlochten vijgenbladeren en maakten zich voorschoten. En ze hoorden de stem van God de Heer die in de tuin ging, daar de dag koel was geworden. En Adam verborg zich met zijn vrouw voor het aangezicht van God de Heer, onder de bomen in de tuin. En God de Heer riep Adam en sprak tot hem: waar ben je? En hij sprak: ik hoorde uw stem in de tuin en was bevreesd, want ik ben naakt, daarom verberg ik me. En hij sprak: wie heeft het je gezegd, dat je naakt bent? Heb je niet gegeten van de boom waarvan ik je gebod, dat je er niet van zou eten?' Men ziet hierin bevestigd dat het bij deze kennis om iets moreels gaat. De schaamte zou de kennis zijn, dat het kwaad is om naakt te zijn, en dat het goed zou zijn om zijn naaktheid met vijgenbladeren te bedekken. En in hoeverre is het kwaad om naakt te zijn? Heeft God dan iets kwaads geschapen? En in hoeverre zouden de zo geschapen mensen dan aanleiding hebben zich voor God te schamen die ze toch zelf zo heeft gemaakt? Want ze schamen zich inderdaad voor God, voor hem verbergen ze zich, helemaal niet voor elkaar, zoals men pleegt voorop te stellen. Gemeenschappelijk maken ze zich hun voorschoten en verbergen ze zich. Toch gaat het zeker om de ontdekking van het geslachtsonderscheid en wel als iets waarover men zich schaamt. Hoe geeft de naaktheid, zoals de ontdekking van het geslachtsonderscheid, aanleiding tot schaamte, en wel vooral voor God, en wel op de wijze van een kennis (van goed en kwaad), zoals ze oorspronkelijk alleen aan God zelf is voorbehouden?

Zo moet de vraag in haar volledigheid worden gesteld. We kunnen ze als volgt beantwoorden, zonder te moraliseren. Men schaamt zich wegens zijn naaktheid, waar ze 'misplaatst' schijnt, waar ze ervaren wordt als een ontbreken, het ontbreken van kleren, van bedekking, waar naaktheid betekent onbekleed zijn, waar dus het natuurlijke voorkomen van de mens als onvolmaakt, onvolledig verschijnt, als een privatie, zoals zo'n negatie filosofisch wordt genoemd. En zo ook is het geslachtsonderscheid beschamend daar geen mens geheel, namelijk niet eens een geheel mens is: aan de man ontbreekt de vrouw, aan de vrouw de man, aan de vrouw ontbreekt het mannelijk lid (vgl. Freud), aan de man niet minder het vermogen om uit zichzelf te baren en zelf een kind te voeden, de schaamte is groter van de kant van de vrouw en het is ook pas nadat de vrouw er is dat het tot de 'zondeval' komt. Waar zit hier dus het goede en het kwade? Het goede zou zijn hoe het moest zijn, het kwade hoe het niet moest zijn, het zou het slechte zijn in de zin van datgene waaraan iets ontbreekt, dat er eigenlijk zou moeten zijn, dat onaf, onvolledig, onvolmaakt, misschien beschadigd, gebroken is. Het goede zou datgene zijn wat het moest zijn, samenvatting van het volmaakte, van het volledige – waartegenover het andere als slecht, onbevredigend, te kort gekomen, als 'privatie' verschijnt. (Het goede zou hier dus eerder iets zijn in de aard van de door Plato bedoelde idee van het goede.) Welke zin zou de kennis van het goede en het 'kwade' dan hebben in de schaamte van de mensen voor God wegens hun naaktheid? Ze hebben zich door van de vruchten van de boom van de kennis te eten,

‘in de geest’, namelijk volgens de kennis, op het standpunt van God verplaatst – en ze zien zichzelf nu zoals ze in Gods ogen moeten verschijnen: ze zien zichzelf niet meer eenvoudigweg, ‘natuurlijk’ als mensen, maar ze zien zichzelf als ‘louter’ mensen, als wezens die niet volmaakt zijn, zoals God het is, niet zo volmaakt zijn als een wezen eigenlijk kan zijn en moest zijn, ze zien hun mens-zijn als niet-God-zijn, als privatie. Dat echter de mens geenszins moest zijn zoals hij is, daarvoor openen inderdaad (volledig in de zin van Plato) de verschillen tussen de mensen de ogen, en vooral het allereerste verschil, dat tussen de geslachten: de mens is zelfs niet als mens geheel (en volkomen mens), hij is niet eens, zoals hij als mens volmaakt zou kunnen zijn, hij is niet zoals hij en nog veel minder zoals een wezen überhaupt moest zijn. Het mens-zijn is niet ‘goed’: de mens ervaart dit en wil liever zijn zoals God, hij ziet zichzelf met de ogen Gods (is dus volgens de kennis zoals God) en vindt het mens-zijn slecht.

En daarmee wordt het gehele verschil tussen de joodse leer en die der Griekse filosofieën duidelijk: de mens kan zich door het middel van de kennis en van het weten op het standpunt van God verheffen en daarmee, in zoverre, zijn zoals God. Hij is echter daarmee alleen in zoverre zoals God, hij is alleen ‘als het ware’ God. Dat is het laatste woord van Aristoteles. Volgens de joodse leer echter begint juist nu al het ongeluk van de mens. Want wel is de mens nu volgens de kennis tot op het niveau van Gods zijn verheven, maar juist toch alleen volgens de kennis, niet werkelijk, en heeft hij alleen het twijfelachtige voordeel om zijn mens-zijn niet meer eenvoudig te zien als datgene wat het (‘positief’) is, maar als een gebrek te ervaren. Hij kan de kennis van goed en kwaad uitsluitend wensen, ze is hem slechts van dienst – louter ter wille van de kennis zelf.

Maar beginnen we niet met wat daar gezegd is, psychologisch te bagatelliseren? Was dan geen sprake van de straf van de dood voor dit vergrijp? Het weergegevene vindt eigenaardig genoeg een bevestiging en verdieping vanuit het einde van het bijbelse verhaal, waarin juist het geheel tot de meest onbevredigende incoherentie dreigt te vervallen. Plotseling is daar namelijk nog van een tweede verboden boom sprake: ‘Zie,’ zegt God, ‘Adam is geworden zoals een van ons en weet wat goed en kwaad is. Nu echter, moet hij zijn hand niet uitsteken en ook van de boom van het leven eten en eeuwig leven! Dan wees God de Heer hem uit de tuin Eden om het veld te bebouwen waaruit hij genomen was, en dreef Adam uit en plaatste voor de tuin Eden de cherubijn met het blote, houwende zwaard, om de weg naar de boom van het leven te beschermen.’

Deze boom was dus ook in de tuin. Toch had God de mensen niet uitdrukkelijk verboden ervan te eten. Daarvoor bestond blijkbaar geen gevaar zolang ze niet van de boom der kennis van goed en kwaad aten. De boom van het leven vermochten ze niet eens te zien – hij treedt pas nu, achteraf, te voorschijn. De kennis van goed en kwaad is klaarblijkelijk juist de kennis die de blik opent voor het goede – goddelijke – van het eeuwige leven, die zich in deze ‘geest’ op het standpunt van God verheft en juist zo het eigen zijn als gebrek ervaart. Maar het eigen zijn, in verschil met het eeuwige leven van God, dus reeds vooral – als sterfelijk zijn?

Inderdaad: het besluit schijnt verder te zeggen dat God geenszins de mens een onsterfelijk leven heeft ontnomen dat hij tevoren bezeten zou hebben, en hem nu met de dood, namelijk de sterfelijkheid bestraft, maar veeleer was de mens in ieder geval steeds sterfelijk, nu echter pas – en alleen in deze vorm voltrekt zich het ‘doodsoordeel’ – wordt hem uitdrukkelijk de weg naar de boom van het leven versperd. Maar laten we pogen te begrijpen hoe het begrijpelijk kan zijn en we zullen begrijpen: de mens is reeds sterfelijk, de dood wordt hem tot straf opgelegd, nadat

hij (wanneer hij) zich de kennis van goed en kwaad heeft toegeëigend en in zoverre – ‘in de geest’ – zoals God is geworden. Dus: de straf is dat de dood hem van nu af tot straf wordt. Hij was een sterfelijk wezen juist zoals hij een mens was. Maar van nu af ervaart hij de dood, de sterfelijkheid, als een privatie, als iets kwaads, als beroving van het goed van een zijn zoals God in eeuwig leven.

Maar dat is niet louter psychologie. De zin van de hele leer is blijkbaar de volgende: de dood is op zichzelf geen straf, de sterfelijkheid is geen gebrek van het mens-zijn. Ze worden het voor de mens die naar de kennis van goed en kwaad streeft, die ernaar streeft zoals God te worden. Het is de prijs die hij voor deze kennis heeft te betalen: onschuld en geluk van een sterfelijk mens-zijn moet hij erbij inboeten. Waarde heeft zulke kennis alleen ter wille van haar zelf, van de kennis. Voor het zijn van de mens is ze verderfelijk.

§ 12. Joodse wijsheid als vreze Gods, volgens de spreuken van Salomon

Welke lessen waren er te leren uit de bij het begin van de bijbel vertelde geschiedenis van de zondeval? Tussen het goddelijk wezen als eeuwig leven en het menselijk zijn is een grens getrokken die de mens niet ongestraft overschrijdt. Wel is hij in staat, en is hij ertoe geneigd, om ze minstens in de geest, in het streven naar een kennis van goed en kwaad zoals God ze bezit, te overschrijden, maar alleen tot zijn eigen schade – en in werkelijkheid vermag hij ze toch niet te overschrijden. Wie zich klaarmaakt om de getrokken grens ook maar in de geest te overtreden, treft de straf van God, van de ‘jaloerse’ God, de ‘afgunstige’ God, over wiens voorstelling Aristoteles met betrekking tot Simonides sprak. Door het ingesloten-zijn in de grenzen van zijn sterfelijke wezen is echter in feite aan de mens volgens de joodse leer niets ontzegd en onthouden, namelijk niets wat hem ‘eigenlijk’ zou toekomen. Integendeel, veeleer is het juist die opvatting, die de mens in het verderf stort, door hem zijn natuurlijk zijn zelf reeds als straf te laten lijken. Voor zover God de mens die zijn grens wil overschrijden, straft, verwijst hij daarmee de mens eigenlijk alleen naar datgene wat hem past, wijst hij hem naar zijn eigen dimensie, waarin hij alleen waarachtig kan zijn wat hij is en zoals hij is. Het zou dus onverstandig zijn als de mens zich over de beperking van zijn wezen en de straffen waardoor God hem zijn grenzen wijst, zou beklagen of zelfs om deze straffen niets zou geven en in het streven om zijn grenzen te overschrijden onbevreesd God het hoofd zou bieden.

Juist deze consequenties worden dan bevestigd in de wijsheidsleer, zoals die neergelegd is in ‘de spreuken van Salomon’ die inderdaad naar Salomon zelf, zijn omgeving en navolging schijnen terug te voeren. De eerste grondstelling van deze salomonische leer luidt, op vele plaatsen met geringe wijzigingen herhaald: ‘De vreze des heren is het begin van de kennis’ – ‘Het begin van de wijsheid is de vreze des heren.’ Ze kan ook zijn: ‘Vind jezelf niet wijs, maar vrees de heer en ontwijk het kwaad.’ Dit betekent: ‘Mijn kind, verwerp de tucht van de heer niet en wees niet ongeduldig over zijn straf. Want wie de heer bemint, die straft hij, maar hij heeft toch welgevallen in hem zoals een vader in zijn zoon.’ ‘Een wijze zoon laat zich door zijn vader tuchtigen.’ ‘Wie zich graag laat straffen, die zal verstandig worden, wie echter ongestraft wil zijn, die blijft een dwaas.’ Want: ‘De tucht handhaven is de weg tot het leven, wie echter de terechtwijzing niet in acht neemt, die blijft op een dwaalweg.’ ‘De weg verlaten brengt een boze tuchtiging, en wie de straf haat, die moet sterven.’

Zulke spreuken niet willen opvatten in de zin van de leringen van de geschiedenis van de

zondeval, staat zeker vrij. Maar zulk niet-willen-begrijpen van de spreuken degradeert de leringen van diegene die de joden als hun eerste wijze vereerden tot de gewoonste gemeenplaatsen. Dit is, verder, bijna onmogelijk juist ten aanzien van het belang dat de overlevering van de zondevalmythe voor de joden heeft, overlevering die bovendien juist in de tijd van Salomon schijnt te zijn opgetekend zoals ze ons heden bekend is. En evenmin ten aanzien van de latere christelijke reactie op de joodse leer.

Reeds lang is voor ons evenwel in het bijzonder het salomonische begrip van de vreze Gods getrivialiseerd: de aanmaning om God te vrezen, wordt gelijkgesteld met het gebod om God te beminnen. Deze gelijkstelling kan inderdaad als de leer van Salomon worden beschouwd. Toch wordt ze helemaal van haar inhoud beroofd, wanneer men reeds bij voorbaat onder 'vreze Gods', de 'godsvrucht', niets anders 'verstaat' dan – juist vroomheid in het algemeen. Salomon zegt: God *vrezen* is wijs, de terechtwijzing van God in acht nemen, God ervoor danken, want juist door zijn tucht wijst hij ons de geschikte weg.

Overigens is men ook volstrekt bereid om überhaupt te veronderstellen dat de spreuken van Salomon niets anders bevatten dan een bont samenraapsel van de meest banale zedenleer. Het is waar dat de schrijver of de schrijvers van de spreuken zich met voorliefde beroepen op de gewoonste ervaringen van het dagelijkse samenleven van de mensen en de eenvoudigste regels van het fatsoen; dit echter vermoedelijk om te doen begrijpen hoe zich hierin in waarheid overal de wijsheid van de vrees des heren laat zien. Zo begrepen, met het oog op dit ene 'begin van de kennis', kan men zelfs een 'logische opeenvolging' van de schijnbaar nagenoeg zonder samenhang aan elkaar gesloten spreuken, inzien. We tonen dit in het volgende voor een uitgekozen (het 23ste) hoofdstuk van de spreuken. De schrijver waarschuwt uitdrukkelijk dat zulk inzicht niet zo gemakkelijk is: 'Mijn kind, als je mijn woorden wil aannemen en mijn geboden bij jou wil houden, dat je oor dan aandacht schenkt aan de wijsheid, en dat je hart met vlijt ertoe neigt; ja, als je met vlijt ernaar roept en erom bidt, als je ze zoekt als zilver en ernaar delft als naar schatten; dan zul je de vrees des heren verstaan en zul je Gods kennis vinden.' 'Wie wijs is, die hoort toe en betert zich; en wie verstandig is, die laat zich raad geven opdat hij de spreuken en hun betekenis verstaat, de leer van de wijzen en hun voorbeelden.'

We verduidelijken een en ander aan de hand van het genoemde hoofdstuk.

De eerste verzen spreken over een vrees, waartoe een ervaring bij de omgang met een voorname heer aanleiding geeft. Hij kan misschien een mindere als gast aan zijn tafel dulden of hem zelfs uitnodigen om met hem te eten: zelf te voornaam om hem af te wijzen. Maar in feite gunt hij het hem niet, in wezen kan men aan zijn rijkdom geen deel hebben, de aangeboden fijne spijzen vallen niet goed, de maag verdraagt dergelijke ongewone spijzen niet, en dus blijft men toch weer op zichzelf en zijn bescheiden eigen bezit aangewezen: de gastvrijheid van de fijne heer is ten slotte alleen maar een geheim, boos leedvermaak van de heer over het feit dat zijn gast die tevoren met zijn bescheidenheid tevreden was, zich nu als iemand zal voelen die de rijkdom van zo'n heer mist. Er wordt zelfs gezegd: 'Wanneer je zit te eten met een heer, merk dan wie je voor je hebt, en zet een mes op je keel als je een goede eetlust hebt. Wens je niets van zijn fijne spijzen; want het is vals brood. Doe geen moeite om rijk te worden, en zie af van je voornemen. Laat je oog niet vallen op datgene wat je niet kunt hebben; want hetzelfde maakt zich vleugels als een arend en vliegt de lucht in. Eet geen brood bij een jaloerse en wens je niets van zijn fijne spijzen. Want het is iemand die bij zichzelf zit te rekenen; hij spreekt: eet en drink! En zijn hart is toch niet bij jou. De happen die je genomen hebt, moet je uitspuwen, en je moet je vriendelijke

woorden verloren hebben.’ Wat men eventueel uit de rijkdom van een heer kan winnen, is geen blijvend voordeel; het is eerder het verlies van het eigen bezit. Het voorbeeld verduidelijkt onmiddellijk wat met de aangeraden vrees des heren is bedoeld.

Het volgende vers luidt: ‘Spreek niet ten aanhoren van een dwaas; want hij veracht je verstandige woorden.’ Inderdaad, dat is juist het wezen van de dwaas: dat het verstandige hem niets zegt, onzin is. Iets verstandigs is dat alleen voor verstandigen, wijsheid is alleen wijsheid voor wijzen, voor dwazen is iets verstandigs dwaas en is wijsheid onzin. Wijsheid is niet voor iedereen, wijsheid is namelijk geen wijsheid voor iedereen. En zo luidde het reeds bij het begin, zoals geciteerd: ‘Wie wijs is, die hoort toe en betert zich; en wie verstandig is, die luistert naar raad...’ maar ook: ‘Denk niet dat je wijs bent, maar vrees de heer en ontwijk het boze.’ Wijsheid is juist de wijsheid van de vrees des heren, die niet denkt wijs te zijn, en juist daarom verstandig is en voor belering openstaat door de ervaring in de omgang met de heren. Dat is de menselijke wijsheid die zich aan haar grenzen houdt en zich bedachtzaam door Gods tucht laat wijzen op haar grenzen. De wijsheid die Salomon aanraadt, is het tegendeel van een verwaand genoemde wijsheid van onbevreesdheid voor de heer, die zich met hem wil gelijkstellen en aan zijn rijkdom wil deelhebben. Dit vers dus haalt uit het beeld van de eerste verzen de regel van het verstandig-zijn als de leer van de wijsheid van de vrees des heren.

De volgende beide verzen verlenen de heer het recht een de mensen weldoende hoeder van de grenzen en de wreker van hun overtreding te zijn: ‘Verplaats niet de vorige grenzen en ga niet op de akker der wezen. Want hun verlosser is machtig; hij zal het voor hen tegen jou opnemen.’ Het is een eenvoudige regel van het fatsoen om de grenzen van de weerlozen niet te schenden. Met recht kan de weerloze rekenen op de bescherming van de heer. Want ten gunste van diegenen die tot het hun eigene zijn beperkt, hoedt Gods tucht de grenzen tussen hem en de mensen überhaupt.

De heer die de weerlozen in het hunne beschermt, schijnt een goede heer te zijn; niet zo, op het eerste gezicht, de heer die de mindere (de mens) de overschrijding van zijn grenzen verhindert, hem niet in zijn nabijheid duldt, deze overschrijding straft. De volgende verzen laten zien dat een straffende en tuchtigende heer een goede vader kan zijn: ‘Geef je hart aan de tucht en je oren aan verstandige woorden. Laat niet na de knaap te tuchtigen; want wanneer je hem met de roede slaat, zal men hem niet doden. Je slaat hem met de roede; maar je redt zijn ziel van de dood. Mijn zoon, wanneer je hart wijs is, verheugt zich ook mijn hart; en mijn nieren zijn blij, wanneer je lippen spreken wat juist is. Je hart volgt de zondaars niet, maar is dagelijks in de vrees des heren. Want het zal je dan goed zijn, en je wachten zal je niet bedriegen.’ Zoals het een goede vader is, die zijn kinderen bestraft om hen erger te besparen, zo ook is het goed voor de mens in zijn grenzen te worden gewezen door de tucht van de heer, en doet hij er goed aan, in alles wat hij doet, de tucht te vrezen die hem naar het hem eigene verwijst, naar datgene wat hij terecht kan verwachten.

‘Hoor, mijn zoon, wees wijs en breng je hart op het goede pad. Wees niet onder de zuipers en de vreters; want de zuipers en de vreters worden arm, en een slaper moet in lompen lopen.’ Dat is het wat een vader zijn zoon wil besparen, waarom hij hem tuchtigt en hard tegen hem is, om hem ergere hardheid te besparen. Tegen de zucht naar mateloosheid, zoals onder andere in zuipen en vreten, komt hij op en hij probeert hier een grens te trekken. Het mateloze, het alle grenzen overschrijdende, dat is hier zoals überhaupt voor de mens het eigenlijke kwaad; tucht en straf trekken de grens en bepalen de maat, waarin de mens het hem toegemetene en gepaste

vermag te bezitten.

Daaruit volgt de raad om tucht en straf te vrezen als een kind, tot zijn eigen goed, en om zich niet volwassen en overmoedig te willen voelen, wanneer men de erge gevolgen van een mateloos leven of zelfs van een zoals-God-willen-zijn veracht en zich daar niet aan stoort. ‘Gehoorzaam je vader, die je heeft verwekt, en veracht je moeder niet, wanneer ze oud wordt. Koop waarheid, en verkoop ze niet, en wijsheid, tucht en verstand. De vader van een rechtvaardige verheugt zich; en wie een wijze heeft verwekt, is daarover blij. Laat je vader en je moeder zich verheugen, en blij zijn die je heeft gebaard. Geef mij, mijn zoon, je hart, en laat je ogen mijn wegen welgevallen.’ De raad om zich te voegen naar de berispingen van de ouders geldt niet alleen voor het kind, maar voor het gehele leven. Hij geldt, daar kinderlijkheid, kinderlijke vrees voor nicht en straf, het letten op de gestelde grenzen die tucht en straf laten kennen, zelf wijsheid zonder meer zijn.

Het tegendeel van het zich schikken naar de tucht is de ontucht: ‘Want een hoer is een diepe kuil, en een echtbreekster is een nauwe put. Ook loert ze als een rover, en de schaamtelozen onder de mensen verzamelt ze om zich heen.’ Alweer verschijnt, zoals in de zondevalmythe, een vrouw, de hoer, als de verleidster om de menselijke maat te overschrijden, zoals ze in de vaderlijke tucht wordt beschermd. De vrouw is het andere van de mens, de hoer en echtbreekster zijn bovendien de vreemde vrouw. Door ze te winnen, gelooft de mens zich in zijn bestaan te bevestigen en roemt zich over zijn veroveringen; in feite echter verliest hij alleen zichzelf, is hij een beroofde in plaats van een veroveraar, wordt hij de gevangene in de diepe kuil, in de nauwe put van dit deel der vrouw waarin hij tevergeefs in een lustgevoel van momentane eeuwigheid en oneindigheid boven zichzelf waant uit te stijgen.

En zo kon men de vraag beantwoorden: ‘Waar is verdriet? Waar is leed? Waar is twist? Waar is klagen? Waar zijn wonden zonder oorzaak? Waar zijn benevelde ogen? Waar men bij de wijn ligt en komt om uit te zuipen wat ingeschonken is. Zie niet om naar de wijn, hoe rood hij is en zo schoon in het glas fonkelt. Hij glijdt zachtjes naar binnen; maar daarna bijt hij als een slang en steekt als een otter. Zo zullen je ogen naar andere vrouwen zien, en je hart zal verkeerde dingen zeggen, en je zal zijn als iemand die midden in de zee slaapt, en als iemand die boven in de mast slaapt. “Ze slaan mij, maar het doet geen pijn; ze kloppen op me, maar ik voel het niet! Wanneer wil ik wakker worden, dat ik er nog eens op uit kan?” Zo eindigt het hoofdstuk. De mens kan zijn grenzen overschrijden, uitzuipen wat hem wordt ingeschonken, en dronken, in een roes, ten slotte zelfs niet eens meer ervaren wat zijn mateloosheid straft: ‘Ze slaan me, maar het doet geen pijn; ze kloppen op me, maar ik voel het niet.’ Het ergste bij de roes van de mateloze is echter juist dat hij zelfs voor de straf ongevoelig wordt, niet eens meer voelt hoe zijn overschrijden van alle grenzen zich op hem wrekt. Midden op het oneindige meer, dat hem dreigt te verzwelgen, is hij als iemand die boven in de mast hangt en slaapt. Het uiterste tegenbeeld van de wijsheid, die de vrees voor de gevolgen van het overschrijden van de menselijke grenzen is, bestaat erin nog zijn geluk erin te zoeken, deze gevolgen niet meer te ervaren: ‘Wanneer zal ik wakker worden, dat ik er nog eens op uit kan?’

De wijsheid waarvan het begin de vreeze Gods is, die Salomon leert, zou het geschikte weten zijn waarnaar de Griekse dichter Simonides de mens verwijst, de wijsheid in de zin van de aanmaning die de Griekse filosoof uitdrukkelijk afwijst: ‘Daar we mensen zijn, moeten we ons bekommeren om de menselijke aangelegenheden en als sterfelijken om de aangelegenheden der sterfelijken.’ Weliswaar in een niet helemaal passend beeld spreekt Salomon van de heer als van

een ‘jaloerse’ heer (zoals volgens Aristoteles een Simonides wel de jaloersheid van de goden vreesde); elders echter van de vaderlijk liefdevolle tucht van de heer, die de mensen alleen goed doet.

§ 13. De oorsprong van alle menselijke kwaad in de hoop, volgens Hesiodos’ verhaal van de mythe van Pandora

De joodse godsdienst en het heidendom van het Griekse veelgodendom schijnen voor onze algemene vorming hemelsbreed van elkaar te zijn verwijderd. Het vooroordeel zou zijn grond kunnen hebben in een sinds de moderne tijden toenemende onbekwaamheid van de christenen om christendom en jodendom te onderscheiden, waarbij de verwarring gebaseerd is op verwarde begrippen van de eigenheid van het ene zowel als van het andere en waarbij anderzijds de tegenstelling die het christendom van het heidendom scheidt, ook reeds voor het jodendom wordt verondersteld. Zeker verschilt het jodendom zelf van het heidendom, in het bijzonder van dat van de Grieken, maar op een grondslag die het wel met het heidendom, echter geenszins met het christendom deelt. We zullen zien dat hoofdstellingen zoals ze zijn weergegeven in de werken van Hesiodos, de Boeotische dichter van de achtste eeuw voor Christus, nauwelijks verder verwijderd zijn van die van de Jahwist enerzijds en van de Spreuken van Salomon anderzijds, dan deze laatste twee van elkaar.

Het kan intussen goed zijn bij voorbaat te laten uitkomen wat Hesiodos’ gedachten over de relatie tussen God (en goden) en de mensen en de hierin begrepen oorsprong van het menselijk kwaad onderscheidt van de opvattingen der joden. Als de leidende vraag van de verteller van de zondevalmythe gesteld kon worden in de vorm van de vraag naar de oorsprong van de dood, dan blijft hier tegenover in Hesiodos’ leer over de oorsprong van de menselijke zorgen, angsten en noden, de verschijning van de dood zelf, hoewel niet afwezig, dan toch op de achtergrond. In de plaats van de voorstelling van de dood komt de ervaring van de (evenwel ‘mannenmoordende’) oorlog. De oorsprong van het kwaad, bij de joden als een goddelijke straf voorgesteld, verschijnt ook wel in de gestalte van de menselijke aspiratie naar een zijn dat zich met dat van de goden zou kunnen meten; hij wordt echter toch samengevat in het eenvoudige begrip van de hoop (zij is oorsprong van alle menselijke kwaad), zonder dat deze hoop van de mensen duidelijk gefundeerd schijnt te zijn op het middel van het verkrijgen van een weten, van een kennis, zoals God of goden ze bezitten. De verleiding van de vrouw – Pandora, door Hesiodos met de vrouw in het algemeen en zelfs met de hoop zelf gelijkgeschakeld – speelt hierbij voor Hesiodos een hoofdrol, zeker vergelijkbaar met de rol van Eva in de zondeval en met de rol van de beelden van de hoer en van de echtbreekster bij Salomon, maar Hesiodos legt hier veel meer de klemtoon op dan de joden doen.

Zo zijn de momenten van de verhoudingen die in de leer van de joodse, van de voorfilosofisch Griekse en van de klassiek-filosofisch Griekse antropo-theo-logie worden weergegeven, bijna dezelfde; in de strekking van de leer horen het joodse en het Oudgriekse enerzijds samen maar staan ze gemeenschappelijk tegenover de Griekse filosofie anderzijds; in deze verhoudingen is het belang van de verschillende momenten anders verdeeld; hierin echter staat merkwaardig genoeg de joodse mythe van de zondeval het onmiddellijkst tegenover de filosofie van Aristoteles (en Plato); bijna in dezelfde zin wordt, wat we even eenvoudig als juist de filosofie kunnen noemen – een streven naar goddelijkheid door streven naar een godgelijk weten – door Aristoteles aangeraden, door de Jahwist veroordeeld en afgeraden. De joodse denker van de

zondeval is het verst gevorderd in de richting van het funderen van een nieuw tijdperk door de filosofie van het klassieke Griekendom. Ja, hij verplaatst zelf het verkrijgen van een godgelijk weten door de mens, als reeds lang gebeurd, naar het begin van de wereld. De mens *is* voor hem reeds godgelijkend, hoewel tot zijn verderf, want hij is in werkelijkheid beslist niet godgelijk noch ook in staat het te worden. Voor Hesiodos is het anders. De in feite hopeloze weg, waarop de mens het gevaar loopt zich boven zichzelf uit te laten verleiden en zichzelf te verliezen, verschijnt hem onder het algemeenste begrip van de hoop zelf, en als datgene wat zulke hoop schijnt te kunnen funderen, verschijnt niet een weten en kennen maar veeleer: de vrouw. De leer van Hesiodos verschijnt in zoverre enerzijds als de oudste onder de besprokene en daarbij de algemeenste (filosofievijandige), anderzijds als de leer die voor de 'geest' (in de nog ons vertrouwde zin) het vreemdste en het zinnelijkst is. De rol van de vrouwen bij de Yawhist en bij Salomon verschijnt dus als een achterstand en een overblijfsel van oudere voorstellingen van dezelfde leer. Vreemd genoeg dat oorspronkelijk de vrouw een betekenis moet hebben gehad zoals de filosofie ze later zou hebben, of veeleer, de sophia. Plato heeft inderdaad de 'liefde' tot de wijsheid als een gesublimeerde eros (overigens veeleer een homoërotische) begrepen, als een naar aandrift zowel als naar onderwerp vergeestelijkte liefde. Een vergeestelijkte liefde, maar die toch van de zinnelijkheid van een vrouw (Maria) niet helemaal losgemaakt is, zal in het christendom belangrijk worden. In de filosofie echter zal gedurende honderden, ja duizenden jaren het geslachtelijke en het onderscheid van de mens in man en vrouw überhaupt verdwijnen. Maar juist daardoor heeft de filosofie (zoals ondanks Maria ook het christendom) het misogyne element behouden dat oorspronkelijk gevonden wordt bij Hesiodos (zoals ook in de mythe van de zondeval). Ook hierin zou kunnen blijken dat en hoe de betekenis van het weten of van de filosofie de rol van de vrouw of van de eros, in het goede (bij Plato en Aristoteles) zoals tevoren reeds in het kwade (bij de Yahwist, in onderscheid met Hesiodos), vervangt en in zoverre er zich dan ook tegenover plaatst.

Maar laten we naar Hesiodos zelf gaan kijken. Bij het begin van zijn leerdicht 'Werken en dagen' geeft hij datgene wat hij wil zeggen drie elkaar aanvullende formuleringen: in een voorstelling van zijn grondbegrip van de tweedracht, in het verhaal van het zenden van Pandora en in de mythe van de tijdperken.

De tweedracht, leert Hesiodos, ligt aan de wortel van alle dingen, maar deze oudste, onoverwinnelijke tweedracht is niet diegene die tot strijd en oorlog leidt, maar een andere die tot wedijver in de arbeid aanspoort. Veel meer wordt hierover door Hesiodos niet uitdrukkelijk gezegd. Toch zal, na het volgende, blijken wat zijn opvatting is: de tweedracht is onoverwinnelijk. Noodzakelijk echter is ze alleen in de gestalte van de arbeid. Alleen wie zich over de noodzaak ervan probeert heen te zetten, zal de tweedracht in strijd en oorlog storten; en wie de aan de 'wortels der aarde' liggende tweedracht überhaupt meent te kunnen overwinnen, zal juist haar ervaring in de gestalte van oorlog en strijd oproepen. (Ongeveer zoals degene die de vrijheid wil uitroepen waar ze niet mogelijk is, alleen de willekeur tot heerschappij brengt.)

Hesiodos zelf spreekt zijn mening op een andere manier uit. Geen sterfelijke, zegt hij, houdt van de tweedracht van de oorlog, maar alleen onder de dwang van de wil der goden betaalt hij aan deze vernietigende tweedracht schatting. Hoe het daartoe gekomen is, moet begrijpelijk worden uit de volgende vertelling van het zenden van Pandora: de vertelling begint uitdrukkelijk als een fundering van de voorafgaande leer van de tweedracht, hoewel ze niet expliciet op deze leer terugkomt: 'De goden hebben namelijk aan de mensen hun [meest eigen] leven verborgen en daarmee onttrokken.' De eerste grond daarvoor was Zeus' toorn over Prometheus, de titanische

zaakwaarnemer van de mensen. Waardoor het komt dat Prometheus aanleiding gaf tot deze toorn van de god, wordt in de 'Werken en dagen' niet gezegd, echter wel in Hesiodos' Theogonie: te Mekone waren eens de goden en de sterfelijke mensen samen om tussen hen aanhangige twistvragen op te lossen. Prometheus verdeelde voor het feestmaal een os, maar zocht de goden te bedriegen en het beste deel aan de mensen voor te behouden. Vermoedelijk weerspiegelt zich daarin datgene wat zelf reeds het conflict was dat tot de poging om tot een vergelijk te komen tussen goden en mensen aanleiding had gegeven. Zo gaat het hier en in het volgende steeds om de scheiding van het de mensen toegemeten deel van datgene wat aan de goden voorbehouden moet blijven.

Woedend over Prometheus' poging tot bedrog verbergt Zeus het vuur voor de mensen en onttrekt het aan hen, zoals zowel in de 'Werken en dagen' als ook in de Theogonie wordt weergegeven. Dit is de eerste stap die de god onderneemt om het eigen leven van de mensen te gronde te richten. We zouden reeds de geschiedenis tot hiertoe in onze zin kunnen uitleggen. Maar we moeten begrijpen dat het essentieel is dat deze eerste poging van God om de mensen te tuchtigen, aan banden te leggen, en hen naar hun grenzen te verwijzen, mislukt: Prometheus slaagt erin Zeus nogmaals te bedriegen, het vuur te stelen en aan de mensen terug te geven. Men kan hierin misschien een analogie zien met het feit dat, volgens de joodse mythe van de zondeval, God eveneens faalde om de mensen te verhinderen te genieten van de vruchten van de boom der kennis die hij hen wilde ontzeggen. En in ieder geval zal ook volgens Hesiodos pas nu de toorn van God volkomen zijn: 'Onmiddellijk schept hij voor de mens een kwaad in plaats van het vuur.' Hij zendt Pandora. Hij 'schept voor de mensen een kwaad in plaats van het vuur', wordt in de Theogonie gezegd, en met precies eendere woorden zegt Zeus in de 'Werken en dagen' (waarnaar we terugkeren): 'In plaats van het vuur zal ik hen een kwaad sturen; in de gestalte hiervan zullen ze al hun eigen ongeluk met het grootste genoegen en de grootste liefde omringen.' In deze paradoxen ziet men reeds de toonaangevende zin van het geheel. Zeus *geeft* de mensen een kwaad *in plaats van* het vuur. Maar het vuur heeft hij hun toch juist niet willen geven, maar onthouden? Het zal erop neerkomen dat de godengave, een gave, een ergere beroving vormt dan het eenvoudige onthouden van het vuur. Het godsgeschenk van Pandora zullen de mensen met genoegen ontvangen en liefdevol koesteren: en juist daarmee hun liefde en bevrediging hechten aan het verlies van hun geluk, van hun meest eigen leven. Allereerst strafte God de mensen door hen te onthouden wat ze nodig hebben. Nu straft hij ze erger: door een tegemoetkoming die hun wensen (hun wens naar een goddelijke gave) vervult en ze juist daarmee in het verderf stort, die het verderfelijke van hun eigen streven om deel te hebben aan het meest eigene van de goden, werkelijkheid laat worden en daarmee onthult. Het herinnert aan het salomonische beeld van de arme die bij een grote heer te gast is. Daarbij had Prometheus zijn broer Epimetheus, aan wie de goden Pandora toestuurd, uitdrukkelijk gewaarschuwd nooit een geschenk van Zeus, een godengeschenk, te aanvaarden, maar terug te sturen, indien hij voor de sterfelijken onheil wilde vermijden.

Wat is deze verderfelijke gave der goden, wie of wat is Pandora? Een uit aarde en water gevormd, mooi getooid mensenbeeld in de lichamelijke gestalte van een meisje, naar het evenbeeld van de onsterfelijke godinnen, Pandora genoemd, daar ze een geschenk ('dora') is, waaraan alle ('pantes') goden hun aandeel hebben. Ook kan ze spreken – maar het zijn 'leugens, arglistige woorden en een bedrieglijke aard', die haar in het hart zijn gelegd. Ze is een 'diepe val zonder uitweg' die de goden voor de mensen opstellen. Wat gebeurt er? Epimetheus neemt de gave aan. Tevoren, wordt gezegd, leefden de mensen op de aarde vrij van noden, zware inspanningen en pijnlijke ziekten, die hun de dood brengen. 'Maar de vrouw nam met haar

handen het grote deksel van het vat, strooide [al deze kwalen] uit en bereidde zo voor de mensen al hun treurige zorgen.’ Wat is dus de oorsprong van het menselijke lijden? Het antwoord schijnt allereerst onbegrijpelijk of triviaal te zijn: de goden hebben het gestuurd. Bovendien: uitvoerig werd de schepping van Pandora onder deelname van alle goden meegedeeld. Er is echter geen sprake van het vat dat Pandora daarop plotseling opent en waaruit al de kwalen zich verbreiden. Meer nog, er wordt verder gezegd: ‘Alleen de hoop bleef echter in het onbreekbare omhulsel, verliet de lippen van het vat niet en vloog niet uit de opening weg, want reeds had [Pandora] volgens Zeus’ wil het deksel er weer opgegooid.’ Waarom bevond zich naast al deze kwalen in het vat ook de hoop (‘elpis’)? En waarom zouden de goden deze eigenlijk naar de mensen hebben gestuurd – en ze hun dan hebben onthouden?

De vertelling in de ‘Werken en dagen’ lokt deze vragen uit en vestigt er zo de aandacht op. De antwoorden vindt men bij het vergelijken met de andere versie van de geschiedenis in de Theogonie. Niet zo dat deze vanwege een grotere duidelijkheid zou zijn te verkiezen; veeleer kan de vergelijking aantonen wat überhaupt als vanzelfsprekend kan worden verstaan en ook als mening van de ‘Werken en dagen’ kon worden vooropgesteld.

Juist zoals de ‘Werken en dagen’ deelt de Theogonie de schepping mee van het vrouwenbeeld uit aarde – als een ‘mooi kwaad in plaats van een goed’ de mensen toebedacht, met dezelfde woorden als in de ‘Werken en dagen’ een ‘diepe val zonder uitweg voor de mensen’ genoemd. De naam Pandora komt hier niet in voor. Maar ook van een vat dat dit meisje naar de mensen bracht, is geen sprake. Veeleer gaat de vertelling onmiddellijk verder: ‘Uit haar stammen het boze geslacht en alle soorten vrouwen die tot het grote ongeluk van de sterfelijke mensen nu onder hen wonen.’ Pandora is niemand anders dan überhaupt de vrouw: Zeus heeft ze, wordt verder uitdrukkelijk gezegd, tot ongeluk van de mensen geschapen.

De vrouwen namelijk schikken zich in geen enkel gemis, niets vermag ze te bevredigen dan overvloed. Zoals de darren door de werkbijen, laten ze zich door de mannen voeden. In hun buik slaan ze de vruchten van de inspanningen van anderen op. De vrouwen zijn de oorzaak van alle angst, nood en kommer. Uit de vrouwen zelf komen alle kwalen van de mensen voort. Pandora, de vrouw, is zelf het vat, waarin de kwalen arglistig door de goden verborgen zijn en waaruit ze over de mensen komen. Niets anders dan een mooi tot verlokking van de mensen opgepoetst vat schiepen de goden toen ze Pandora vormden, in wiens binnenste verborgen ze de mensen al hun lijden toestuurden, die de mensen, evenwel onwetend, ter wille van haar mooie en verleidelijke omhulling ook nog blij aanvaardden.

Hoezo, zal men toch vragen, is eigenlijk voor de mensen in de vrouw een ‘zo diepe en onontloopbare val’ opgesteld, is het vat als het opengaat zulk een ‘diepe groeve’ en een ‘nauwe bron’, zoals bij Salomon wordt gezegd? En hoe eigenlijk wordt ze voor de mensen tot oorzaak van al hun angsten, nood, zorg en kommer, inspanning, pijn en ziekte? Wat geeft het recht tot het vergelijken van de vrouwen met darren? Alweer wordt in de Theogonie de hoop niet genoemd. Zou in de hoop alles samenkomen? Zou zij de samenvatting zijn van de verleidelijkheid der vrouw, de mensen ertoe verlokking om de door God gezondene, waarin zich de wortel van al hun kwalen verbergt, ook nog met vergenoegde zin liefdevol te omringen? En tegelijk het onheil dat zich in het binnenste van de vrouw verbergt? Is de hoop nu eigenlijk door de goden aan de mensen gegeven of ontzegd? Maar we werden er reeds bij voorbaat opmerkzaam op gemaakt dat Pandora juist als een gave op veel ergere wijze de mensen het hun eigene verbergt en het hun onttrekt dan het verbergen en ontzeggen van het vuur dit

vermochten. Is de hoop een goed of een kwaad? Geen kwaad, schijnt het, want juist de hoop bleef in het vat en aan de mensen onthouden, en het sturen van Pandora was voor de mensen tot hun ongeluk uitgedacht. Een goed? Maar met de vrouw is in haar binnenste (ze is zelf het vat) aan de mensen vooral de hoop gegeven. Maar dit alles wordt met één woord opgehelderd. Wat is de hoop anders dan de voorstelling van het gegeven-zijn van iets wat ontzegd is, als hoop zelf alléén gegeven waar het gehoopte ontbreekt, en als hoop opgeheven waar het gehoopte zich vertoont? De verleiding van de hoop en tot de hoop is zelf het onheil dat door de vrouwen over de mensen komt.

De mannen sloven zich uit en hopen in het binnenste van het vat van de vrouw een hoop te vervullen. Tevergeefs. Nooit wordt hun begeerte vervuld. De inspanning en de kracht van de mannen blijft in de buik van de vrouw verloren. Wat de vrouwen over de lippen van hun vat laten komen, zijn alweer alleen mensen in wie de hoop zich alleen vernieuwt. Welke betekenis kan worden gehecht aan een hoop in de door God gezondene, maar dit tot onheil van de mensen, in schijnbare vervulling van hun grootste wensen? De vertelling eindigt in de Theogonie met de woorden: wie niet huwt, om de kommer die de vrouwen brengen te ontvluchten, is wanneer hij oud wordt zonder steun, en wanneer hij sterft zal zijn goed onder vreemden worden verdeeld. Hij leeft en werkt zonder hoop op een toekomst boven zijn dood uit; kinderloos sterft hij. Wie echter zijn hoop op vrouw en nakomelingen stelt, die ziet, zelfs wanneer hij een goede vrouw vindt, zijn leven lang al het goede door het slechte overtroffen, wee hem echter, wanneer hij op een slechte soort vrouw valt. De hoop waarom het gaat, is de samenvatting van de hoop zelf: hoop op een toekomst boven de dood uit. De vrouw belooft ze hem, als een godsgeschenk, tot zijn onheil.

In plaats van het slot van de vertelling in de Theogonie treedt in de ‘Werken en dagen’ de mythe van de tijdperken, uitdrukkelijk aangeduid als een verklaring die het geheel – het voorgaande dus – met betrekking tot de hoofdzaak nog eens (op andere wijze) samenvat. Wat wij – volgens een traditionele opvatting – als een ‘tijdperk’ aanduiden (het gouden, het zilveren, het bronzen tijdperk, het heroëntijdperk en het huidige, ijzeren), wordt bij Hesiodos geslachten (‘gene’), ‘generaties’ genoemd, volgens de etymologische betekenis van ons woord ‘wereld’ (weralt, mensentijdperk) trouwens. De gehele geschiedenis wil – daarmee in overeenstemming met het slot van de Pandoravertelling in de Theogonie – leren afstand te doen van de hoop op komende generaties, en op de toekomst zonder meer: de geschiedenis van de geslachten is die van een maar eenmaal – in het tijdperk van de heroën – onderbroken en sedertdien bezegelde achteruitgang: terloops vergeleken met de achteruitgang die in het geheel ook het leven van een enkeling vertoont; reeds de overgang van de kinderjaren naar de jeugd is een achteruitgang, ook die van de jeugd naar de rijpheid, alleen het bereiken van de volle mannenleeftijd is een opstijgen, waarop de laatste achteruitgang van de ouderdom volgt. Als het ongeluk van al die geslachten verschijnt de oorlog die zelfs voor de heroën de ondergang bereidde.

Zou de leer van Hesiodos dus een ‘hopeloze’ zijn? Alleszins, maar in de zin waarin, zoals uiteengezet, het hopen zelf het ‘meest hopeloze’ is. Want zinloos, ja zelfvernietigend is de hoop op het godsgeschenk van een overwinning van alle tweedracht – ten slotte de tweedracht van het onderscheid tussen goden en sterfelijken. Juist deze hoop wreekt zich het ergst op de mensen, ze is hun ergste verleider. Wat de mensen toebedeeld is, is de arbeid. Alleen op de arbeid, zo zouden we ons heden uitdrukken, kan de mens zijn hoop vestigen. Hesiodos spreekt niet zo. Hoop en arbeid staan juist tegenover elkaar. Hoop stelt zich in de plaats van de arbeid en gelooft in de mogelijkheid van zijn overwinning, minstens voor de komende geslachten: zij is modern

uitgedrukt, geloof in de vooruitgang, die de komende geslachten van arbeid zal ontslaan. Waar het echter op aankomt, is de arbeid zelf die zich geen andere 'hoop' stelt dan datgene wat hij zelf presteert, en weet dat altijd alleen nieuwe arbeid de vruchten van voorgaande arbeid kan behouden. Van zulke arbeid spreekt dan het leerdicht over de 'Werken en dagen' dat door de weergegeven verhalen wordt ingeleid. Wie echter hoopt het tweedrachtige van de arbeid en alle tweedracht te kunnen beëindigen, overslaan, overwinnen, verandert het alleen in de eigenlijke, hopeloze gewelddadigheid van strijd en oorlog – al is het ook ter wille van de hoop op een vrede na alle tweedracht. Alleen tot strijd, kamp en oorlog verleidt de hoop tot welke de vrouw verleidt, een hoop die in de persoon van de vrouw verleidt, de vrouw die nieuwe geslachten baart, er alleen is om nieuwe geslachten te baren, die slechts tot altijd ergere en nieuwe kamp, strijd en oorlog geboren worden wanneer niet ten slotte de mensheid alle hoop laat varen die ze op de toekomst vestigt, en zich aan het werk zet: niet aan een arbeid ter wille van een mooiere toekomst, maar arbeid aan datgene wat nu en hier moet worden gedaan: de arbeid van de dag die in de 'Werken en dagen' wordt bedoeld.

Zoals de voorchristelijk joodse leer, zo fundeert de voorfilosofisch Griekse leer alle ellende van de mensen op een straf van God of van de goden, maar ziet hierin niets anders dan een teken voor het feit hoe het zich op een mens wrekt, wanneer hij zich ertoe laat verleiden de aan het sterfelijke mensenwezen – tegenover God en goden – gestelde grens te overtreden. Wat als meer-dan-het-menselijke geldt, blijkt niets goeds voor de mens te zijn, het menselijk streven ernaar blijkt geen weg te zijn naar het overtreffen, naar het vergoddelijken van het mens-zijn zelf – in de mate van het mogelijke – maar de eigenlijke bron van zijn verderf.

Doel van dit verderfelijke menselijk streven (dat zich wrekt en daarmee oorzaak van alle menselijke ellende wordt) is volgens de kennis van de Yahwist een zijn-zoals-God door middel van het verkrijgen van een weten-zoals-God. Op minder duidelijke wijze is voor Hesiodos datgene waarop de mens bij zulk streven zijn hoop vestigt, het verwerven van een aandeel in datgene wat eigenlijk alleen de goden toekomt, voor de mensen, misschien de gewelddadige uitschakeling van het onderscheid (de tweedracht) tussen het goddelijke en het menselijke; middel en weg daartoe schijnt zich aan te bieden in een soort vereeuwiging van de mens in de erfgenamen der komende geslachten. Bestaat het zijn-zoals-God op de eerste plaats in de vrijheid van de dood of de onsterfelijkheid, dan verschijnt deze voor de voorfilosofische Grieken in de gestalte van een onsterfelijkheid van de mensen als mensengeslacht, voor de joodse denker eerder reeds in de gestalte van een soort geestelijke onsterfelijkheid van de enkeling als een in de geest van zijn weten godgelijke. De verleidster tot dit verderfelijke streven is de vrouw, op niet helemaal begrijpelijke wijze bij de joden, in zeer duidelijk beklemtoonde zin bij de Grieken. Eva is zelf de eerste tot het weten-zoals-God-verleide, Pandora draagt in zichzelf de verleiding van de hoop, die zich dan toch als een bewustzijnsgestalte naast die van het willen weten stelt. Terecht heeft men reeds lang opgemerkt dat Eva's verleidbaarheid in feite reeds de kiem van alle kwaad voor de mens in zich draagt. Beslister is voor Hesiodos het sturen van Pandora naar de mensen zelf reeds de goddelijke straf, waaruit alle andere kwalen van de mens ontspringen. Voor de joden is de dood zelf de eigenlijke straf, maar preciezer: de in vergelijking met God tot straf geworden en nu verder als zodanig ervaren dood. Met deze ervaring alweer is die van de hoop als de in zich bedrieglijk-ontgoochelende vergelijkbaar. Aan de hoop wordt de ontaarding van de onoverwinnelijke tweedracht vastgeknoopt in kamp, strijd en oorlog (zoals volgens de joodse mythe aan de zondeval van Adam de broedermoord onder zijn zonen). Vreemd genoeg kan zich zelfs een hoop op leven met de ervaring van de onnodige 'te vroege' dood in de oorlog verbinden.

Om het onheil te vermijden leren de joden de mens de vreeze Gods en de tucht, de oude Grieken, Hesiodos, de arbeid (en verder, de gerechtigheid). Beiden leren de grenzen in acht te nemen, waarvan de overschrijding niet een verheffing maar een verderf betekent. Beiden leren: het streven naar het goddelijke bedreigt de mens met het verlies en het verderf van het menselijke. Het goddelijk zijn is geen voorbeeld voor de mens. Het kan misschien goed zijn, maar het is geen goed voor de mens. Het is – geen absoluut goed.

§ 14. De christelijke verlossingsleer en de voorstellingen van de mens die zich 'tegen God verheft' of 'zich aan God onderwerpt'

Tegenover dit alles staat de leer van het christendom, zoals tevoren reeds die van de klassieke Griekse filosofie. Zoals deze laatste zich confronteert met de mythologische voorstellingen van het oudere Griekendom, zo confronteert het christendom zichzelf met de oude leringen van het jodendom. Zoals we zagen dat de leer van de filosofie van Aristoteles zich rechtstreeks dan de Griekse mythologie plaatst tegenover de joodse mythe van de zondeval van de eerste mensen, zo zullen we vreemd genoeg merken dat ook het christendom in vele zaken directer begrepen kan worden, in contrast met een leer zoals die van Hesiodos, hoewel het zelf niet zonder een voorbereidende invloed van de laatklassieke Griekse filosofie van de Stoa is ontstaan.

De christelijke leer is wederom van een soortgelijke geniale eenvoud als de joodse in de voorstellingsvorm van de mythe van de zondeval. Thans schijnt echter de eenvoudige christelijke leer bijna volledig vergeten te zijn. (Heeft ze zichzelf werkelijk bij de katholieken in filosofie opgelost, zich bij de protestanten weer tot een onduidelijk omljnd jodendom ontwikkeld?) Ze is een verlossingsleer. Verlossing waarvan? 'Van de wet van de zonde en van de dood.' Van de dood die 'het loon van de zonde' is. De blijde boodschap van Christus luidt: Gods straf – de doodstraf – voor de menselijke overtreding van het goddelijk gebod, om van de boom van de kennis van het goede en het kwade te eten en zo godgelijk te willen worden, is opgeheven. Langs welke weg? Langs de weg van de genade. De mens wordt, door de genade, zijn straf kwijtgescholden, ja de zonde is vergeven. De toegang tot de boom van het leven en het terugkeren in het paradijs van God is hem zelfs beloofd. De enige voorwaarde waaraan de goddelijke daad van genade is vastgeknoopt, wil de mens deelachtig worden aan de genade, is dat de mens de genade als genade (en niet als zijn 'recht') erkent, dat hij zijn schuld en dat hij eigenlijk de straf alleszins verwerkt heeft, bekent en boete doet: 'Doe boete, want het hemelrijk is dichtbij gekomen,' luidt bijgevolg het evangelie. Weliswaar kon God het oordeel over de mens die de grens tussen mens en God had willen overschrijden, niet als het ware louter met één pennenstreek opheffen. Een daad was werkelijk nodig, een buitengewone daad van God: zichzelf uit deze grens opheffen, door ze zelf te overschrijden. In Christus heeft God inderdaad de zonde van de mensheid zelf op zich genomen: dat de mens God had willen worden, wordt nu door Gods liefde vergolden met het feit dat God zelf mens wordt. Dat de mens zoals God en dus vrij van de dood wilde zijn, vergeldt Gods liefde nu doordat God zelf in mensengestalte de dood op zich neemt. God sterft de dood, de mens verkrijgt het eeuwige leven. God sterft, de mens zal leven in onsterfelijkheid. De grens tussen God en mens is inderdaad opgeheven. De oude tweedracht tussen God (en goden) en mensen wordt overwonnen door Gods liefde, een God die juist daarmee voor de eerste keer voor de mensen niet meer als een jaloezse, nijldige hoewel rechtvaardige God, als voorwerp van vreeze Gods verschijnt, maar beminnenswaard wordt, en dus op zulke wijze dat goddelijke liefde tot de mensen, menselijke liefde Gods en liefde van de

mensen tot elkaar in een enkele wereldomvattende liefde samenvloeien. Tussen God en de mensen heersen nu familieverhoudingen, gesticht in de vorm van een soort huwelijk tussen God en Maria: God is de vader, Gods zoon is ook een mensenzoon, alle mensen zijn door hem Gods kinderen. (Het 'motief' van de liefde van een God tot een sterfelijke, voor de joden zo weerzinwekkend, is echter aan talrijke heidense vertellingen ontleend. Maar de heidense betekenis is heel anders dan de christelijke: in de eerste fundeert ze een uitzonderingspositie van iemand die in zulke godenliefde onder de mensen verwekt is en zijn verheffing tot halfgod, in de christelijke betekenis is het wezenlijke veeleer de zelfvernedering van God in de gestalte van de door hem verwekte mensenzoon en de fundering van een nieuwe algemene verhouding van alle mensen tot God door de bemiddeling van de Godszoon.)

De verhouding van de christelijke boodschap tot de joodse leer in de mythe van de zondeval geeft de apostel Paulus, de betrouwbaarste woordvoerder van het oorspronkelijke christendom in de overlevering, dan ook als volgt weer in de Brief aan de Romeinen: 'Zoals door één mens de zonde in de wereld is gekomen en de dood door de zonde, zo is de dood tot alle mensen doorgedrongen, daar ze allen gezondigd hebben; – want de zonde was wel in de wereld tot aan de wet; waar geen wet is, daar geeft men geen acht op de zonde. Toch heerste de dood van Adam af tot aan Mozes, ook over diegenen die niet gezondigd hebben met dezelfde overtreding als Adam, die een beeld is van wie moet komen. Maar met de gave gaat het niet zoals met de zonde. Want als aan de zonde van één velen zijn gestorven, zo is veeleer Gods genade en gave aan velen rijkelijk toebedeeld door de genade van de ene mens Jezus Christus. En niet is de gave alleen voor één zonde, zoals door de zonde van een zondaar verderf voor allen. Want het oordeel is gekomen door één zonde tot verdoemenis; de gave echter helpt ook voor vele zonden tot gerechtigheid. Want zoals ter wille van de ene zonde de dood heeft geheerst door de ene, zullen wie de volheid van de genade en de gave tot gerechtigheid ontvangen, heersen in het leven door de ene, Jezus Christus. Zoals nu door de zonde van een mens de verdoemenis voor alle mensen is gekomen, zo is ook door de gerechtigheid van een mens de rechtvaardigheid van het leven over alle mensen gekomen. Want zoals door de ongehoorzaamheid van één mens velen zondaars zijn geworden, zo ook worden door de gehoorzaamheid van één mens velen gerechtvaardigd. De wet echter is tussenbeide gekomen, opdat de zonde machtiger zou worden. Waar echter de zonde machtig is geworden, daar is toch de genade veel machtiger geworden, opdat, zoals de zonde heeft geheerst tot de dood, zo ook de genade heerst door de gerechtigheid tot het eeuwig leven door Jezus Christus, onze heer.'

De dood wordt overigens niet totaal overwonnen, hij verliest alleen zijn 'prikkel'. De mens moet hem sterven, zoals ook Christus zelf – God – hem gestorven is. Alleen raakt de dood niet het eigenlijke, ware, eeuwige leven, dat zelfs met hem pas begint, hoewel men reeds gedurende het aardse leven dank zij de genade (en een geanticipeerd 'afsterven' van het lichaam, zoals het door de boete wordt verlangd) aan het eeuwige leven deelachtig kan worden. In de toestand van de genade leeft de mens in feite nog alleen een leven dat het eeuwige leven is en door de dood niet wordt getroffen, door zich nog alleen te identificeren met zijn, zoals God zelf, onsterfelijke ziel. Vooral door de idee van de goddelijke liefde stelt het christendom zich tegenover de joodse, en ook de heidense Griekse leer. Tegenover deze laatste, zoals zij in het werk van Hesiodos uitgesproken wordt, valt vooral op dat de hoop voor alle onheil van de mensen verantwoordelijk gemaakt, zich als de tweede belangrijkste deugd voegt bij de eerste christelijke deugd, de liefde. De hoop is zelf de heilsverwachting. Zoals bij Hesiodos wordt zij ook in de christelijke opvatting verbonden met een vrouw, namelijk de moeder van de verlosser; zij is de hoop op diegene die ze zal baren, en hoop voor alle komende generaties om deelachtig te kunnen worden aan het

kindschap Gods tot de wederkomst van Christus op het einde der tijden. (Zoals Christus als het tegenbeeld van Adam, treedt Maria op als het tegenbeeld van Eva. Zoals eens Eva de eerste verleide was, begint nu de heilsgeschiedenis met de verheffing van een vrouw tot diegene die God baart.) De door Hesiodos beklagde achteruitgang van de tijd keert zich in de christelijke hoop om in een opstijgen van de mensheid naar een terugkeer tot God. Tegenover de hoop die hij versmaadde, stelde Hesiodos de aanmaning tot de arbeid. Helemaal op dezelfde wijze versmaadt de christen op grond van zijn hoop op het einde der tijden de arbeid: ‘Zorg niet...’

Reeds van het begin af bepaalt de christelijke leer haar relatie tot de Griekse filosofie. Het door de christen verlangde geloof (in de goddelijke liefde en haar verlossingswerk) wordt geplaatst tegenover het door de filosofen gezochte weten. Op het eerste gezicht stelt Paulus zich precies op dezelfde wijze tegenover de Griekse wijsheidsleringen van de filosofen als tegenover die van de joden: ‘Terwijl de joden naar tekens uitzien en de Grieken naar wijsheid vragen, prediken wij echter de gekruisigde Christus, voor de joden een ergernis en voor de Grieken een dwaasheid; aan diegenen echter die geroepen zijn, joden en Grieken, prediken wij Christus, goddelijke kracht en goddelijke wijsheid. Want de goddelijke dwaasheid is wijzer dan de mensen zijn; en de goddelijke zwakheid is sterker dan de mensen zijn.’ Zo schrijft Paulus aan de Korintiërs. Bij nader toezien blijkt de christelijke tegenstelling tot de Griekse filosofie hier van een andere aard te zijn dan die tot het jodendom. Ze heeft niet echt de betekenis van een tegenstelling, zoals het christendom tegenover heel bepaalde grondstellingen van de joden heel bepaalde andere plaatst. In de wantrouwige relatie van Paulus tot de Griekse filosofen kan men eerder de spanning van een concurrentie zien. De Grieken zoeken wijsheid. De christelijke prediking schijnt hun dwaasheid te zijn. Maar ze is de ware, goddelijke wijsheid (onder deze naam zoeken de Grieken ze ook). Ze kan misschien dwaasheid heten, maar dan is zulke goddelijke dwaasheid nog altijd wijzer dan – de vermeende menselijke wijsheid. Het blijkt dat de christelijke leer de wijsheid zelf *moet* zijn, die de filosofen zoeken, die ze evenwel op een andere weg denken te verkrijgen dan de weg door Christus. En zo zegt Paulus verder nog: ‘Niemand bedriege zichzelf. Wie ook onder jullie denkt wijs te zijn, die worde een nar in deze wereld opdat hij wijs moge worden. Want de wijsheid van deze wereld is dwaasheid bij God. Want er staat geschreven: “De wijzen kent hij in hun verstand.” En nog eens: “De heer kent de gedachten van de wijzen, dat ze ijdel zijn.” Daarom moet niemand zich op een mens roemen.’ Dat is vermoedelijk het belangrijkste punt: de filosofen geloven de weg der wijsheid die ze zoeken, te kunnen betreden – wij zagen: ook zij zien er een weg in om de mens vrij, als het ware onsterfelijk en goddelijk te maken – zonder bemiddeling van God, die zich tevoren zelf aan de mens gelijk zou hebben gemaakt en zich aan de dood zou hebben onderworpen. Reeds lang echter moet überhaupt duidelijk zijn geworden: Griekse filosofie en christelijk geloof zoeken hetzelfde, in gemeenschappelijke tegenstelling tot de oude joodse en de voorfilosofische heidense leer; ze zoeken het allereerst op verschillende, gescheiden wegen, en zo vooral ontstaan tussen beide spanningen, aangeduid door het woordenpaar: geloven en weten. Aanvankelijk wil de filosofie van zichzelf zeggen wat Christus van zichzelf zegt: ‘Ik ben de weg en de waarheid en het leven; niemand komt tot de vader dan door mij.’ De filosoof noemt God wel niet de vader. Christus wil de weg zijn, die Adam reeds zocht, waarvoor God Adam eens strafte en die de joden afkeurden: de weg naar de boom van de kennis van het goede en het kwade en naar de boom van het leven, in het midden van het paradijs.

Men spreekt van de religieuze mens die zich aan Gods wil onderwerpt, en van degene die zich tegen God verheft. Wie onderwerpt zich aan God? Wie verheft zich tegen God? Adam verheft zich tegen God, hij wil zijn zoals God. De filosofie verheft zich tegen God, ze stelt de mens op de

plaats van God. Het christendom vernedert God zelf tot een mensengestalte. Maar de christen en zo ook de Griekse filosoof kennen ook voor de mens niets hogers dan het goddelijke, wat ze ook de mens aanraden na te streven. Joden en Griekse heidenen daarentegen poneerden voor de sterfelijken het menselijke van de mens zelf als het hoogste en spraken zo de onderwerping van het menselijke aan de goddelijke maatstaf tegen. Verzetten zij zich daarmee niet tegen het goddelijke ideaal van de Griekse filosofie en van het christelijk geloof? Wat moet God willen? Dat de mens menselijk, of dat hij goddelijk is? Men zegge niet: beide; want dat kan alleen betekenen, een van beide.

§ 15. Grondslag, vertraging en tot-stand-koming van het verbond tussen christendom en filosofie

In onoverzienbare, besliste tegenstelling tot alle oudere leringen (van onze cultuurkring), in het bijzonder tot die van de joodse en Griekse mythologie, komen de klassieke Griekse filosofie en het christendom fundamenteel overeen in de opvatting dat de mens kan, mag, moet, ja verplicht is ernaar te streven zichzelf goddelijk te maken. Hij doet er goed aan en het is geenszins hopeloos zich dit doel te stellen en ernaar te streven zich van alle aardse zorgen en inspanningen te bevrijden, zich te verontsterfelijken en op deze wijze zoals God te worden. Ja, de mens kan werkelijk niets beters doen, op niets beters zijn hoop vestigen dan op het bereiken van dit doel. Als volmaakt menselijk zijn moet de mens geen ander zijn voor de geest zweven dan een goddelijk zijn.

Dit moet blijkbaar de grondslag zijn van het dan ook tot stand gekomen verbond tussen het christelijk geloof en de filosofie in de zin van het klassieke Griekse tijdperk. Het kwam echter niet onmiddellijk tot stand. Hetzelfde doel trachtten ze aanvankelijk te bereiken langs wegen die met elkaar onverenigbaar schenen te zijn: de filosofie vond de weg van het streven naar een weten-ter-wille-van-het-weten, voor het christendom is Christus zelf 'de weg, de waarheid en het leven', respectievelijk de navolging van Christus.

In de concurrentieverhouding tussen filosofie en christendom haalde reeds in de oude wereld het christendom de bovenhand. Merkwaardig is het succes van het christendom, in een wereld waarin reeds verregaand de 'Verlichting' heerste, die als filosofie vanaf haar begin in groeiende mate de oudere, ook de tegenover het christendom staande leringen van de Grieken, joden, Romeinen sterk had doen wankelen. De filosofische verlichting bezweek echter voor het christendom. Aan de vorming ervan – het ontstond in een nog veel meer Grieks (hellenistisch) dan Romeins bepaalde omgeving – heeft blijkbaar de laatklassieke Griekse filosofie van de Stoa meegewerkt. Maar juist het verschijnen van deze filosofie wijst de reden aan waarom aanvankelijk de filosofie het onderspit moest delven voor het christendom. We zagen hoe de 'weg van het weten' die de klassieke Griekse filosofie wilde betreden, zelf gefundeerd was in ethische, antro-po-theo-logisch geformuleerde overwegingen. Deze bleven enerzijds beslissend, anderzijds echter onbevredigend. In de gestalte van de Stoa heeft de laatklassieke Griekse (en ook Romeinse) filosofie gepoogd deze ethische grond steviger te vestigen. Tijdelijk werden daardoor de namen 'filosoof' en 'stoïcijn' bijna synoniem (zoals overigens betekenisvol nogmaals bij het begin van de moderne tijd en nog heden in het populaire taalgebruik). We gaan hier niet in op de stoïcijnse leer en stellen ons tevreden met de verwijzing dat de strekking van deze leer een etappe betekent op de weg, waarop de filosofie zich al spoedig (voorlopig) aan de christelijke leer zou onderschikken.

Inderdaad: hoe moet eigenlijk de door de filosofie verzekerde en nagestreefde mogelijkheid voor de mens geloofwaardig worden, en niet louter als een mooie, maar werkelijkheidsvreemde illusie verschijnen, om zich namelijk zij het ook 'in zekere zin' aan God gelijk te maken, zich boven alle sterfelijke zorgen, noden, behoeften, afhankelijkheden en de dood zelf te verheffen, als toch de filosofen zelf een *werkelijke* overwinning van dit alles (zoals we bij Aristoteles zagen) niet konden bevestigen? Dat was reeds de vraag die in het middelpunt van de overwegingen van de stoïcijnse filosofen stond. Het christendom echter heeft voor deze vraag een antwoord klaar dat even stoutmoedig als eenvoudig is, en dat bovendien elke loochening van onbetwistbare feiten vermijdt: gelijk aan God te worden kan de mens dan, maar ook alleen dan, wanneer God hem tegemoet komt en zichzelf tevoren reeds aan de mens heeft gelijk gemaakt. De weg naar het eeuwige leven wordt voor de mens opengesteld door de navolging van Christus, de mensgeworden God, die weerkerend naar de 'vader', de mens op weg naar het goddelijk zijn kan leiden. Deze weg voert de mens weliswaar door de lichamelijke dood, zoals hij zelf voor de mensgeworden God onontkoombaar is. Maar wanneer eeuwig en aards leven niet onverenigbaar zijn, wanneer veeleer midden in het aardse leven de mens door Christus reeds in het eeuwige leven vermag binnen te treden, dan blijft *dit* leven bij voorbaat gevrijwaard van de dood en van alle lichamelijk lijden, ondanks alle lichamelijk lijden. Door zulke verklaring wordt zelfs de mogelijkheid van het verkrijgen van een weten zoals God het bezit, begrijpelijk gemaakt: wanneer de 'geest', de 'rede', door Gods genade bij voorbaat tot deelname aan zulk goddelijk leven waardig wordt bevonden.

Reeds lang drong zich ons, bij de uiteenzetting van de aristotelische leer over de mogelijkheden van het weten, de indruk op: aan de basis van het ideaal van het theoretisch weten ligt een eigenaardig geloof in de bestemming van de mens. Aan dit geloof heeft het christendom inderdaad een heldere en radicale formulering gegeven, die met de filosofie zo weinig in tegenspraak is dat het geloof de filosofie, haar ideaal van zuiver theoretisch weten en de mogelijkheid van zijn realisatie (en dat zou ten langen laatste betekenen: ook alles wat een weten ooit theoretisch kan wensen te weten) op zijn wijze pas begrijpelijk maakt. De latere formulering van Anselmus van Canterbury heeft een diepe en ernstige betekenis: *Credo ut intelligam* – Ik geloof om te begrijpen. (Wat het christendom leert is één wijze om de grond van het theoretisch ideaal zelf te begrijpen; het blijft open of ze de enig denkbare wijze is.) En zo komen we tot een antwoord op de vraag die we op het einde van het vorige hoofdstuk stelden: het schijnt inderdaad dat de filosofie, volledig in overeenstemming met de betekenis van haar meest eigen ideaal van zuiver theoretisch weten, van zichzelf uit genoodzaakt is geloof te schenken aan een leer als het christendom dat zichzelf als goddelijke openbaring voorstelt. Ter wille van haar eigen ideaal van weten-ter-wille-van-het-weten als weg van de mens naar een zijn zoals God, moet de filosofie zich het christelijk geloof eigen maken. De werkzaamheid van deze grond is het die zich tot in de filosofie van de negentiende eeuw (namelijk die van Schelling en Hegel) doorzet.

Is dan in deze zin, ook voor de filosofie zelf, het voorbeeld van Christus, de zoon van God, 'de weg, de waarheid en het leven', dan schijnt het allereerst dat voor het eigen doel van de filosofie zelf, de weg van het weten helemaal niet nodig is, dat de door de filosofie bedoelde weg van de wijsheid haast als een weg van de dwaasheid moet verschijnen: de eenvoudige weg van het geloof en van de navolging van Christus biedt zich aan als een veel onmiddellijker weg. Het christendom, inderdaad, ontmoedigt allereerst de filosofie. Van zijn kant echter stelt ook het christendom tegenover het dwaze filosofische geloof in het vermogen van het menselijke weten, de hoop alleen op Christus. Ja, de hoop zal weldra en dan eeuwenlang onder de belangrijkste

christelijke deugden de eerste plaats innemen: de hoop namelijk op de wederkomst van Christus. (De christelijke theologie ontwikkelt zich als een theologie van de geschiedenis.) Want aan de christelijke leer zelf kleeft een merkwaardige dubbelzinnigheid. Enerzijds is de mens door Gods genade en Christus' offer 'vrijgemaakt van de wet van de zonde en van de dood'. Anderzijds echter blijft de werkzaamheid van de genade nog afhankelijk van het gedrag van de mens zelf, voor wie deze genade is bestemd. Daarom is de tijd nog niet voltooid, en Christus moet nog eens wederkomen, 'om te oordelen de levenden en de doden'. Vooral degene die Gods genade niet wil aanvaarden, namelijk niet als onverdiende genade, wacht het jongste oordeel. Aan het einde moet God, moet Christus zelf nog eens als rechter optreden – dat is een joods element (niet gemakkelijk te verzoenen met de leer dat God liefde is) dat in het christendom nog behouden blijft. En in het bijzonder stemt met dit moment overeen dat het christendom van zijn kant zich aanvankelijk en nog lang van de filosofie van Griekse oorsprong distantieerde.

De gelovige christen wachtte op de wederkomst van Christus – eeuwenlang. Hij verwachtte ze aanvankelijk, schijnt het, zeer gauw. Ze bleef uit. Hij bouwde zich wachtzalen: de Romaanse kerken, naar het oosten gericht, waar het beeld van de wederkerende wereldrechter was geschilderd, in de rug door een burchtoren tegen de vijandigheid van de duivel beschermd. Volgens schaarse aanwijzingen van de Schrift poogde men het tijdstip waarop de wederkomst van Christus was te verwachten, te berekenen. Duizend jaar verliepen. Het geduld van de gelovigen, die deze middeleeuwen hadden te doorstaan, was bijna uitgeput. Eindelijk trad in de twaalfde eeuw een monnik uit Calabrië op, Joachim van Fiore, die een nieuwe verklaring wist: vóór de wederkomst van Christus moet nog op het rijk van de vader en dat van de zoon een derde rijk volgen, het rijk van de heilige geest, dat (volgens nieuwe berekeningen) tussen 1200 en 1260 moest beginnen. Het zou worden ingeleid door een 'nieuwe leider' (novus dux), die een nieuwe orde van waarachtig geestelijk christendom zou stichten. Enkele pausen maakten zich deze verklaring eigen. De heilige Franciscus trad op, die de door Joachim voorspelde leider scheen te zijn; vooral leden van de door hem gestichte orden verspreidden Joachims leer. De Kerk aarzelde. Het was de laatste kans om de gelovigen in de verwachting van de wederkomst van Christus te houden. Intussen vond rond dezelfde tijd, 1200, door bemiddeling van het contact met de Arabieren in Spanje, de wederontdekking van de klassieke Griekse filosofie plaats, in het bijzonder die van Aristoteles. In confrontatie hiermee vernieuwt zich de christelijke theologie. Ze vindt de overeenstemming van het christelijk geloof met het filosofisch gezochte weten. Vooral Thomas van Aquino speelt een rol. Deze theologie stelt zich tegenover de theologie van de geschiedenis. De Kerk geeft deze laatste ten slotte prijs en sluit bij een van haar kant reeds lang – reeds door de heilige Augustinus – voorbereide andere leer aan: het rijk Gods bestaat in feite reeds in de gestalte van de Kerk van Christus zelf op aarde. Het christendom zelf neemt de toonaangevende gestalte van de theologie aan die niets anders is dan de ware filosofie of veel meer sophia, 'sapientia'. De canonisering van Thomas van Aquino (1323), voor zover zij niet reeds gelijk te stellen is met een heiligverklaring van de filosofie (van Aristoteles), bezegelt (ook van de kant van het geloof) het intussen al lang voorbereide verbond tussen de filosofie en het christelijk geloof. Het stoelt op de beslissing ten gunste van de reeds lang (door de menswording Gods) geschonken genade – en tegen de (in een onbepaalde achtergrond verdrongen) verwachting van het jongste oordeel. De Kerk zelf stelt zichzelf voor in de gestalte van de gotische kathedraal als het werkelijkheid geworden beeld van het nieuwe, 'hemelse Jeruzalem'. Haar altaar verdwijnt van de oostelijke muur van de Kerk (waaromheen een rondgang leidt) en komt in de nabijheid van de viering, dit is het midden van de kruisvormige plattegrond. Het is het kruis (het beeld ervan verheft zich nu ook op de altaren zelf), het reeds lang voltooide lijden en handelen van Christus, waarop het christendom zich nu bijna

uitsluitend zal beroepen, en niet meer de komende wederkomst van Christus, waarop het zijn hoop nog vestigt.

§ 16. Vermoedelijke grond van de vlucht voor de dood reeds vanaf de tijd van Salomon, Anaximander en Lao-Tse

Het indrukwekkendste gemeenschappelijke grondkenmerk van de leringen van de klassieke Griekse filosofie en van het christendom is hun inspiratie door de vlucht voor de dood. Daarentegen kwam de voorfilosofische Griekse opvatting met de voorchristelijke joodse juist overeen in de waarschuwing voor de vlucht voor de dood. Volgens deze opvatting maakten pas de beschouwing die zich in de geest op het standpunt van een God plaatst en die de sterfelijkheid als een gebrek aan het zijn van de mens ziet, en de poging tot vlucht voor de dood die dit gebrek wil overwinnen, de dood tot een kwaad.

Men zal wel denken dat de vlucht en de vrees voor de dood het natuurlijkste en meest vanzelfsprekende zijn. Intussen kon men juist in de weergegeven samenhang zien dat deze veronderstelling niet zo waar is. De vlucht voor de dood zoals hij kan worden waargenomen in de filosofische en christelijke denkwijze, neemt de gestalte aan van een beslist streven van de mens om zich aan de 'wet van de dood' en aan de wetten van een sterfelijk zijn in het algemeen als het (vermeend) enig menselijke te onttrekken. Zo is hij historisch iets relatief 'nieuws' dat in deze tijdsomstandigheden opkomt. De oude joodse evenals de oorspronkelijk Griekse denkwijze ontraadde de vlucht voor de dood en verzette er zich tegen. Dat zulk streven om de dood te ontvluchten door de Yahwist, door Salomon, door Hesiodos meer of minder duidelijk en uitdrukkelijk werd veroordeeld (het duidelijkst in de mythe van de zondeval, het minst duidelijk bij Hesiodos), pleit niettemin voor het feit dat ook voor de genoemde denkers de vlucht voor de dood tenminste als verleiding niet vreemd meer was. Toch toont het opkomen van een uitgesproken afwerend oordeel over de verleiding tot vlucht voor de dood dat deze zelf als iets nieuws optrad, dat de uitdrukkelijke reactie van een oudere denkwijze uitlokte. Zulk een in elkaar grijpen van het oudere en het nieuwe draagt de kenmerken van de historische waarheid. We zullen in deze samenhang nog iets dergelijks ontdekken.

De vraag moet worden gesteld: hoe kon de vlucht voor de dood ooit iets zijn dat geenszins zo natuurlijk was, en op welke gronden kan zij zich dan zo beslissend meester maken van de geest van de mensen? We formuleren een hypothese. De vrees voor de dood zal moeilijk de mens ooit totaal onbekend zijn geweest. Het kan dus niet eenvoudig de doodservaring zijn geweest die als zodanig en zonder meer de aanleiding van de beginnende vlucht voor de dood was. Veeleer moet de ervaring van de dood zich met een nieuwe dimensie hebben verdiept. We durven het vermoeden uit te spreken dat de beginnende vlucht voor de dood zijn grond had in de nieuwe ervaring van de *noodzakelijkheid* van de dood.

Om dit vermoeden te staven, kunnen we enerzijds wijzen op het feit dat de dood van de mensen in de oude bijbelse zoals ook in de door Hesiodos (of Homeros) weergegeven vertellingen verregaand als een toeval in het leven van een mens optreedt en wel als een ongeval, waaraan men op den duur niet gemakkelijk ontkomt, maar juist toch als een toeval en als gevolg van speciale, externe omstandigheden, in het bijzonder gewelddadige ingrepen in het leven. Misschien daarom komt, zoals we reeds aanduiden, bij Hesiodos op de plaats van het probleem van de dood onmiddellijk het kwaad van de oorlog. De Grieken kennen halfgoden, dit zijn uit

sterfelijke moeders geboren onsterfelijke mensen; wel wordt deze onsterfelijkheid juist teruggevoerd op het vaderschap van een god, maar de halfgoden bevinden zich onder de mensen zoals andere mensen: elke schijnbaar sterfelijke zou dus ten slotte een halfgod kunnen blijken te zijn. (We zagen hoe met een geheel andere betekenis deze voorstelling een zekere rol speelt in de christelijke leer.) In de joodse berichten uit oude tijden valt de enorme ouderdom op die met de grootste vanzelfsprekendheid en in 'realistische' schildering aan de patriarchen wordt toegeschreven: als een verwijzing naar het feit dat de dood een toeval is, waarvan de intrede op zichzelf als eindeloos uitstelbaar kan worden gedacht. Maar ook de basisleer van de zondeval zelf loopt in een zekere zin uit op het feit dat de dood als het ware principieel als een toeval, namelijk als het gevolg van heel bepaalde gebeurtenissen (in hun samenhang volgt namelijk de zondeval) is te beschouwen, die ook hadden kunnen uitblijven (en wel, wanneer alles volgens Gods eigen wil was verlopen).

Afdoende kunnen deze aanduidingen niet zijn. Belangrijker is dat we ons afvragen of bewijzen te vinden zijn voor het feit dat in deze tijd leringen opkwamen die opzien baarden omdat ze de dood van de mens als een noodzakelijkheid begonnen te begrijpen. Ze zouden gevonden moeten worden in de omgeving van de tijdsperiode tussen Salomon en Christus bij de joden, tussen Hesiodos en Plato bij de Grieken.

Iets dergelijks nu kan men inderdaad vinden, en wel allereerst bij de Grieken, namelijk bij een van hun eerste filosofen, Anaximander van Milete, die in de zesde eeuw voor Christus leefde. Van hem is één enkele zin overgeleverd, die in neutrale vertaling van een filoloog luidt: 'Waaruit echter de dingen het ontstaan vinden, daarheen gaat ook hun vergaan volgens de noodzakelijkheid; want ze betalen elkaar straf en boete voor hun laagheid, na de vastgestelde tijd.' We moeten ons niet afvragen waarom 'alleen' deze enkele zin in de overlevering bewaard is gebleven, maar waarom juist deze ene zin zich aan de tijdgenoten opdrong en indruk maakte en dan aldoor tot op heden is overgeleverd. De zin valt uiteen in een bewering en de fundering ervan. De hoofdzaak die de oren deed spitsen, is vermoedelijk in de bewering te zoeken. Deze hoofdzaak echter zou dan datgene moeten zijn waarvoor de fundering die het tweede zinsdeel voor het eerste bevat, juist de grond aangeeft. Het tweede zinsdeel spreekt van laagheid, straf en boete en vastgestelde tijd (woordelijk: 'ordering van de tijd'). Kan hierin een reden te vinden zijn voor de omstandigheid dat volgens de bewering de dingen tot juist datgene vergaan waaruit ze ontstaan? Misschien, maar alleen onder de vooronderstelling dat straf en boete voor een laagheid alleen kunnen worden gemeten aan de eis van het herstellen van de vorige toestand. Zo'n strafmaatregel is wel duidelijk zinvol, zijn toepassing is echter noch evident, noch gebruikelijk, noch steeds mogelijk. Het ziet er anders uit, wanneer we de gegeven fundering als een fundering beschouwen voor een ander deel van de bewering: voor de bewering van de *noodzakelijkheid* van de ondergang der dingen – volgens de vastgestelde tijd – in hun oorsprong. De fundering zou deze noodzakelijkheid grondvesten met het feit dat het tevoorschijn-komen van de dingen uit hun oorsprong in zichzelf een laagheid zou voorstellen waarop onvermijdelijk straf en boete zouden volgen. Vanhier uit echter wordt dan de gegeven fundering zelfs *ook* begrijpelijk als fundering voor het andere deel van de bewering, volgens hetwelk de dingen juist moeten terugvallen tot datgene waaruit ze te voorschijn zijn gekomen. Want het herstellen van de vorige toestand is als het ware een minimum *van onontkoombare* straf en boete voor een onrecht. Zelfs de mildste rechter kan er, ook in het geval van een zeer gering vergrijp, niet buiten, minstens naar mogelijkheid, voor het herstellen van de onrechtmatig veranderde toestand te zorgen. (Men zal een kind dat een ander zijn speelgoed heeft afgenomen, in ieder geval het speelgoed laten teruggeven.) De fundering van de bewering

in de zin van Anaximander doet dus in ieder geval een beroep op dit ene wat hoofdzakelijk wordt beweerd: de noodzakelijkheid van het genoemde gebeuren, namelijk van de ondergang. Het spreken van laagheid, straf, boete en vastgestelde tijd beroept zich klaarblijkelijk op de reden van de ondergang, niet op die van het ontstaan. Wat Anaximander dus met deze zin zei en waarmee hij opzien baarde, zodat men de zin (blijkbaar zelfs woordelijk) 'behield', was niets anders dan het volgende: hij erkende de *noodzakelijkheid van de ondergang* van alles wat ontstond en geloofde de grond van deze noodzakelijkheid begrepen te hebben. Ook kan men aannemen dat reeds lang werd waargenomen en opgemerkt dat, *wanneer* iets te gronde gaat, dit zo gebeurt dat het zich weer oplost in datgene waaruit het is ontstaan of gemaakt; ja, dat wel ook reeds vroegtijdig omgekeerd uit datgene waartoe iets verviel werd besloten tot datgene waaruit het eigenlijk is ontstaan (de mens uit aarde, daar het lijkt tot 'stof' verging). Ook dit zou erop wijzen dat het gehele belang van de leer van Anaximander op het ene woord in het midden van de overgeleverde zin lag: het woord noodzakelijkheid, verbonden met de ondergang. Van de noodzakelijkheid van de ondergang, dat wil zeggen: van de dood van de *mens*, spreekt de zin evenwel niet. Maar ten eerste is ze inbegrepen. Ten tweede is ze de voor de mens belangrijkste implicatie van de zin. Ten derde verwijzen de antropomorfismen van de zin juist naar deze implicatie. Ten vierde kan juist het wegblijven van een uitdrukkelijke uitspraak over de noodzakelijkheid van de dood van de mens een verwijzing te meer zijn naar het feit dat deze gedachte in het bijzonder hier voor de eerste keer voorkomt – en pas in de doorzichtige versluiting van een zekere algemeenheid van de uitspraak zich durft uit te spreken. En ten slotte spreken twee van de vier andere van Anaximander overgeleverde fragmenten inderdaad over de dood – namelijk over de afwezigheid van ouderdom en dood in deze oorsprong waaruit de dingen te voorschijn komen en waarnaar ze weer terugkeren.

Boven noemden we Anaximander, zoals gebruikelijk is, een filosoof. In feite staat hij wel aan de aanvang van een denken dat tot de klassieke Griekse filosofie leidt, maar is hij niet zelf filosoof in de welbepaalde zin ervan. Hij hoort veeleer tot een eigen gestalte van het denken, de denkwijze die onder de zogenaamde Voorsocratici overheerste en die de denkwijze van de klassieke filosofie pas als reactie heeft uitgelokt.

Ongeveer in de derde eeuw voor Christus ontstond – reeds in een hellenistische sfeer – het bijbelse boek van de 'Prediker Salomon'. Welke diepe indruk het bij zijn verschijnen maakte, ziet men aan het feit dat de bewering waarmee het begint, werd aanvaard: 'Dit zijn de woorden van de prediker, de zoon van David, de koning van Jeruzalem,' dit is Salomon; al moet dit ook niet in de moderne zin van het woord als erkenning van Salomon als schrijver van het boek worden opgevat, maar veeleer in de zin dat in de leringen van dit boek inderdaad de som van alle (op Salomon teruggaande) wijsheid is te vinden. Reeds de eerste verzen schijnen hetzelfde te zeggen als de bewering van Anaximander: 'Het is alles ijdel, sprak de prediker; alles is ijdel. Wat heeft de mens voordeel van al de inspanning die hij doet onder de zon? Een geslacht vergaat, het andere komt; de aarde blijft echter eeuwig. De zon gaat op en gaat onder en loopt naar haar plaats om vandaar uit weer op te staan. De wind gaat tegen de middag en komt terug tegen middernacht om weer op de plaats te staan vanwaaruit hij begon. Alle rivieren lopen naar de zee, maar de zee wordt niet voller; naar de plaats van hun uitgang keren ze terug.' Een fundering, in de aard van degene die Anaximander aan zijn zin geeft, ontbreekt hier. Hiermee zou kunnen overeenstemmen dat ook het uitdrukkelijke begrip van de noodzakelijkheid ontbreekt, en ook samen met deze twee zaken, dat aanschouwelijke 'voorbeelden' de voorkeur genieten boven algemene uitspraken. Deze ontbreken intussen niet helemaal: 'Wat is het dat gebeurd is? Juist datgene wat opnieuw zal gebeuren. Wat is het dat men heeft gedaan? Juist

datgene wat daarna opnieuw zal gedaan worden; er gebeurt niets nieuws onder de zon'. De monotone opsomming van de 'voorbeelden', klaarblijkelijk als voorbeelden voor iets algemeen, laat echter zonder moeite de opvatting zien: 'Waaruit de dingen hun ontstaan hebben, daarheen gaat ook hun vergaan – volgens de noodzakelijkheid' (Anaximander). En de prediker deinst er trouwens niet voor terug het besluit door te trekken tot het lot van de mens: 'Ja, allen treft hetzelfde lot: de rechtvaardige zowel als de goddeloze, de goede en de zuivere zowel als de onzuivere, degene die offert zowel als degene die niet offert; zoals het de goede gaat, zo gaat het ook de zondaar; zoals het degene gaat die zweert, zo gaat het ook degene die de eed vreest. Dit is de ramp bij al wat er onder de zon gebeurt: dat het voor de ene gaat zoals voor de andere; daarom is het hart van de mensen ook vol slechtheid, en dwaasheid is in hun hart zolang ze leven; en daarna moeten ze sterven.' 'Want het gaat de mensen zoals met het vee: zoals dit sterft, zo sterven zij ook, en ze hebben dezelfde adem, en de mens heeft niets voor boven het vee; want alles is ijdel. Ze gaan allen naar dezelfde plaats; alles is van stof gemaakt en keert tot stof terug.' Dat het de ene zoals de andere gaat, dat het ten slotte het ene ding zoals het andere gaat, is alweer een uitdrukking van het begrip der noodzakelijkheid.

En wordt hier zelfs niet reeds aangeduid dat wanneer de mens probeert en het vooruitzicht heeft om zoals God te worden, hij niet eens vermag mens te zijn, namelijk niet anders dan ook het vee? En op de vorige plaats – 'en daarna moeten ze sterven' – volgen de raadselachtige woorden: 'Want bij alle levenden is, wat men wenst: hoop; want een levende hond is beter dan een dode leeuw. Want de levenden weten dat ze zullen sterven; de doden echter weten niets...' Wordt hier zelfs reeds de hoop goedgekeurd, hoewel men weet dat zij ijdel is, ja, *daar* men weet dat men moet sterven: daar zij minstens het teken van het leven der levenden is, zolang men leeft, en wegwijzer naar een leven, alsof niet onontkoombaar de dood te wachten staat?

Men kan zelfs terecht de vraag stellen of de ervaring van de noodzakelijkheid van de dood in die tijd misschien niet slechts beperkt bleef tot het gebied van de Grieken en van de joden, maar een mensheidservaring was. Dezelfde ervaring zou namelijk – om Indische en andere ervaringen terzijde te laten – ook de basis kunnen zijn van de leer van de oudste 'filosoof' van de Chinezen, Lao-Tse. Hij leefde tussen de zesde en derde eeuw voor Christus. In haar geheel zou dus deze menselijkheidservaring, voor zover iets dergelijks dateerbaar is, in de periode vallen tussen de regering van Salomon in Jeruzalem en het optreden van Socrates in Athene, maar geenszins alleen in het gebied van het Nabije Oosten waar onze westerse cultuur aanvangt. Zeker heeft een leer zoals die van Lao-Tse, ook zelfs voor iemand die niet vertrouwd is met de Chinese cultuur en met die van het Verre Oosten, haar onmiskenbare eigenheid, hoewel ze juist daarom alweer in zeker opzicht als een uitdrukkelijk protest tegen de westerse leringen kan verschijnen.

Het overgeleverde boek van Lao-Tse heet het boek van de Tao; zijn leer is een leer van de Tao, Tao is de weg. Bedoeld is klaarblijkelijk een weg, de weg, die zonder meer alle dingen gaan, wat de mensen ook ooit kunnen denken, wensen en proberen, en die ook zij zelf samen met al hun voorstellingen, wensen en inspanningen gaan. 'Tao' is dus zelf een begrip voor de noodzakelijkheid. Het woord kan ook het onvermijdelijke doel van deze weg aanduiden; maar dit doel is niet iets dat op zichzelf bestaat, maar is alleen werkelijk in de onweerstaanbaarheid van de voortgang op de weg, die de Tao zelf is. De leer van de Tao spreekt zich vele keren (voor zover de vertaling het mogelijk maakt dit te beoordelen) geheel in analogie uit met de leer van Anaximander of met die van de 'prediker Salomon'. Toch is het eigen aan haar dat ze zich bijna op geen enkele plaats van het boek van de Tao uitspreekt zonder tegelijk zeer beslist elke mogelijkheid, ja, wensbaarheid te ontkennen om zich van deze weg te verwijderen, ook en juist

voor de mens, maar veeleer geheel integendeel het zich-voegen naar deze zonder meer onontwijkbare gang der dingen aanraadt. Zo bijvoorbeeld:

‘Bereik de uiterste passiviteit; hou vast aan de grondslag van de rust. De tienduizend dingen nemen gestalte aan en stijgen op tot activiteit, ik echter zie toe, hoe ze tot rust weerkeren. Zoals planten die welig opschieten, maar naar de wortel terugkeren waaraan ze ontsproten zijn. Naar de wortel terugkeren, is stilte en betekent naar het eigen lot terugkeren. Naar het eigen lot terugkeren, betekent het bestendige vinden. Het bestendige kennen is inzicht. En het bestendige niet kennen, betekent onheil te voorschijn roepen. Wie het bestendige kent, is verdraagzaam; daar hij verdraagzaam is, is hij onpartijdig; daar hij onpartijdig is, is hij koninklijk; daar hij koninklijk is, is hij overeenkomstig de natuur van de hemel, daar hij overeenkomstig de natuur van de hemel is, is hij in overeenstemming met de weg (Tao); daar hij met de weg overeenstemt, is hij eeuwig, en zijn hele leven is tegen onheil beschermd.’

Dat de onontkoombare weg van de mens de weg naar de dood is, wordt uitgesproken: ‘De natuur van de hemel spreekt weinig woorden: daarom duurt een stormwind niet de hele morgen. Een stortregen duurt niet de hele dag. Waar komen ze vandaan? Van de natuur van de hemel. Zelfs de natuur van de hemel duurt niet lang [in haar verschijnselen]. Hoeveel minder kunnen de mensenwezens duren! Daarom is het dat wie de weg (Tao) volgt, één wordt met de weg, wie het wezen (Teh) volgt, één wordt met het wezen, wie [de weg] verlaat, één wordt met het verlaten.’ Of: ‘Uit het leven treedt men in de dood. De metgezellen van het leven zijn met dertien. De metgezellen van de dood zijn [eveneens] met dertien. Wat de mens in dit leven tot de dood voert, zijn eveneens [deze] dertien. Hoe komt dat? Door de intensiteit van de vermeerdering van het leven.’ De dertien metgezellen van het leven en van de dood lijken de vier ledematen en de negen lichaamsopeningen te zijn. De bedoeling is duidelijk: de dood is noodzakelijk, daar juist datgene waarmee men leeft tot de dood voert.

Enerzijds nu schijnt de verbinding van deze leer van de noodzakelijkheid van de gang en de ondergang van alle dingen, met de onophoudelijk vernieuwde raad om zich naar deze weg te voegen, om als het ware met de stroom die alles meevoert mee te zwemmen, beslist ons vermoeden te bevestigen: deze raad wordt daar het dringendst (en heeft het nodig zijn wijsheid op hoogst aanschouwelijke wijze aan te tonen in tastbare voorbeelden die de belangrijkste inhoud van het boek vormen) waar de bekoring van de vluchtpoging (van de doodsvlucht) het grootst en als het ware zelf onweerstaanbaar wordt – juist ten overstaan van het beginnend inzicht in de noodzakelijkheid van de ondergang.

Aan de andere kant echter bevat de leer van Lao-Tse de duidelijkste verwijzing naar een klaarblijkelijke tegenspraak, in de zaak of in onze hypothese. We pogen de vlucht voor de dood als een verschijning die eenmaal nieuw was te begrijpen, vanuit de eens gemaakte ervaring van de *noodzakelijkheid* van de ondergang. Maakt deze noodzakelijkheid en onontkoombaarheid dan niet juist elke vluchtpoging hopeloos? En dienovereenkomstig is Lao-Tse zelf, juist op grond van zijn inzicht in de ‘weg’ die onontwijkbaar is, dan toch zeker wel met het waarschuwend leren van de Yahwist, van Salomon of Hesiodos eensgezind. En toch ontstaat er geen contradictie met onze hypothese, als ten minste de vlucht van de mens voor de dood inderdaad niets anders kan zijn dan de vlucht in een illusie, in een schijnwereld.

Ten slotte: de Chinese denker schijnt wijzer te zijn dan de Griekse filosofen en de joodse predikers. Hij is dat ook wel. En toch is ook zijn leer diepgaand dubbelzinnig. Wel leert hij de

onderwerping aan de Tao. Maar juist daarmee wil hij – ‘het bestendige vinden’. De aangehaalde spreuk ‘Uit het leven komt men in de dood...’ wordt nog verdergezet: ‘Er is gezegd dat wie een goede hoeder van zijn leven is, op het land geen tijgers of wilde buffels ontmoet, op het slagveld niet door wapens te verwonden is; de horens van de wilde buffels zijn machteloos tegen hem; de klauwen van de tijger zijn nutteloos tegen hem; de wapens van de krijger kunnen hem niet deren.’ Door de onderwerping aan de Tao wil hij zich aan de dood onttrekken, door het verkrijgen van een deelname aan de bestendigheid van de Tao zelf. En inderdaad, wie zichzelf met de Tao identificeert, die kan geen dood, zijn menselijk zijn meer ontnemen, daar hij het reeds van zich heeft afgeworpen. Lao-Tse zelf is reeds op de vlucht voor de dood. En bestaat niet ook de christelijke leer van de opstand tegen de sterfelijkheid, volgens welke Adam als het voorbeeld van Christus verschijnt, als een leer – van de onderwerping?

Heerschappij door onderwerping – zo zeiden we bij het begin, luidt het parool van onze tijd.

Homo ludens

De antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten realiseren en ontbinden zich in het tijdperk van de moderne wetenschap

...tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé...
(Descartes)

§ 17. Wanneer de antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten zich uitwerken blijkt dat het tijdperk van de moderne wetenschap fundamenteel verkeerd is: de omkering van de verhouding van doel en middelen

We ontdekten de antro-po-theo-logische gronden, achtergronden en verbanden van het oorspronkelijk opkomen van het ideaal van zuiver theoretisch weten in de klassieke Griekse filosofie. We beweerden dat dit ideaal nog steeds de eerste grondslag van het moderne tijdperk van de wetenschap vormt. Gesteld nu dat in de Europese moderne tijd ons tijdperk van wetenschap inderdaad begon met en zijn fundering vond in het feit dat eindelijk de verwezenlijking van dit antieke ideaal van zuiver theoretisch weten en van een levensgedrag van de mensheid een aanvang nam en zich dan verder zette. Dan zou de Europese mensheid gedurende eeuwen, ja bijna tweeduizend jaar lang dit ideaal hebben bezeten en gekoesterd, zonder echter ook maar een ernstige poging te ondernemen om het te verwezenlijken: deels daar het dan toch niet voor mensen mogelijk scheen om op zulke wijze een waarlijk vrij, zelfs onsterfelijk, ja godgelijk leven te verkrijgen, deels omdat, indien men de door het christendom bevestigde goddelijke openbaring geloofde, voor het bereiken van dit doel, het betreden van deze weg – de weg van het streven naar zuiver theoretisch weten – helemaal niet nodig scheen te zijn. Ten slotte moest dit geloof afnemen, de hoop namelijk op de beloofde wederkomst van Christus; na zijn laatste grote bloei omstreeks het jaar 1200 vermocht de hoop zich inderdaad nog alleen sporadisch en nog alleen met fanatiek geweld af en toe te vernieuwen. De Kerk zelf begroef de hoop in de gestalte van de in de dertiende eeuw opkomende nieuwe theologie van de hoogscholastiek, vooral die van Thomas van Aquino, waarin de antieke filosofie haar revanche nam en zich van haar kant begon te vernieuwen. Gesteld dat de moderne tijd die in ons werelddeel begon, werkelijk haar uitgangspunt had in een renaissance van het antieke mensheidsideaal, en dit wel doordat de Europese mensheid nu tot de uitvoering overging: de poging ondernemen om het ideaal van de klassieke Griekse filosofie serieus te verwezenlijken; en gesteld dat de sedertdien aanhoudende moderne vooruitgang inderdaad gefundeerd is op de nog bestendig voortschrijdende verwezenlijking van het ideaal. Zou zich dan inderdaad de verwachting die ook tijdens de oudheid in de verwezenlijking van het ideaal van zuiver theoretisch weten werd gesteld, zou zich deze hoop op een voortschrijdende bevrijding van de mensheid – dankzij het verwerven van zulk weten, dat nu verder het weten over de moderne

wetenschap is – tot een behoefteloos en noodloos, als het ware onsterfelijk, ja godgeïllustreerd bestaan, in dit tijdperk van de wetenschap, verwezenlijkt hebben? Of zou dit moderne tijdperk tenminste wezenlijke grondkenmerken vertonen die overeenstemmen met de antropo-theo-logische motieven waaraan het ideaal van zuiver theoretisch weten ontsprong, grondtrekken waarin deze motieven hun zichtbare uitwerking gevonden hebben? Zulke grondkenmerken van het huidige tijdperk – dat wil zeggen echter van het tijdperk van de moderne wetenschap – waarin zich de antropo-theo-logische achtergronden openbaren, die eens reeds het ideaal van de klassieke Griekse filosofie in zijn oorsprong motiveerden en tot hun verbinding met de geloofsleer van het christendom leidden, zijn inderdaad te observeren, en wel zelfs als dominerende, ja, in toenemende mate overheersende grondkenmerken van dit tijdperk; en juist dit wordt een beslissend bewijs voor de (daarom toch niet alleen hierop gefundeerde) bewering dat het antieke ideaal van zuiver theoretisch weten is, dat de moderne wetenschap in de volle mate van het mogelijke verwezenlijkt. Zulke grondkenmerken van onze tijd *zijn* reeds lang waargenomen; kritische getuigen van het opkomen en voortschrijden van deze tijd erkenden er specifieke verkeerdheden, ja ten slotte één enkele fundamentele *verkeerdheid* in de gestalte van de moderne levensverhoudingen überhaupt in. In zulke fundamentele verkeerdheid van de levensverhoudingen in het algemeen werkten zich dus de antieke antropo-theo-logische motieven uit van het klassiek-filosofisch ideaal van zuiver theoretisch weten en van een leven dat door zulk weten wordt geleid, in een tijdperk dat als het tijdperk van de moderne wetenschap dit antieke ideaal verwerkelijkt. Voor zover dus de hoop en de verwachting die sedert de oudheid in een verwerkelijking van dit ideaal werden gesteld, zich in ons tijdperk van de wetenschap inderdaad verwerkelijken, doen ze dat toch in een specifieke omkering, vervreemding en verdraaiing die tot het vermoeden noopt dat reeds vanaf het begin dit ideaal en zijn motivering fundamenteel verkeerd waren en dat dit fundamenteel verkeerde pas – of eindelijk – te voorschijn komt als het ideaal zich verwezenlijkt en zijn motieven zich beginnen uit te werken.

De kritische getuigen van de opkomst en van het voortschrijden van onze tijd, waarop we ons hier – in het onderhavige hoofdstuk van deze poging – beroepen, zijn de Franse mathematicus, fysicus en apologeet van het christendom Blaise Pascal, de Duitse idealistische filosoof Johann Gottlieb Fichte, de Duitse revolutionaire criticus van de moderne politieke economie Karl Marx, de Engelse koloniale historicus en satiricus C. Northcote Parkinson en de Amerikaanse politieke en rechtshistoricus Daniel J. Boorstin. De getuigenissen zijn volledig van elkaar onafhankelijk; Fichte heeft Pascal nauwelijks, Marx heeft Pascal niet en Fichte alleen zeer oppervlakkig gekend, Parkinson kent noch Pascal noch Fichte noch – zoals helaas zijn polemieken tegen het marxisme zelf bewijzen – Marx, Boorstin's competente boek is pas na Parkinsons belangrijkste bijdragen verschenen, Boorstin zelf heeft van deze laatste blijkbaar geen kennis genomen en kent klaarblijkelijk noch Pascal (hoewel hij hem eenmaal in het voorbijgaan noemt), noch Fichte of Marx. De historische, geografische, sociale, politieke, filosofische en religieuze standpunten van de vijf genoemden, de gezichtspunten van hun overtuigingen en belangstelling wijken ver van elkaar af. Zelfs de verschijningsgebieden, waaraan de genoemden telkens hun voornaamste aandacht schenken, schijnen tenminste deels ver van elkaar verwijderd: in de samenhang die ons hier telkens aangaat, interesseren Pascal het psychologische en het religieuze, interesseert Fichte de relatie tussen wereldhandel en politiek, interesseren Marx de productieverhoudingen en de productiewijzen van het 'kapitalisme', interesseert Parkinson het fenomeen van de bureaucratie en Boorstin een fenomeen dat wel tot de sociale psychologie te rekenen valt. Ondanks al de genoemde verschilpunten echter observeren en beschrijven Pascal, Fichte en Marx, Parkinson en Boorstin in haast alle levensgebieden van de voortschrijdende moderne tijd

hetzelfde, datgene namelijk wat als het fundamenteel verkeerde in alle moderne levensverhoudingen te voorschijn treedt: de verhouding van doel en middelen. Volgens de genoemde getuigenissen blijkt de grondtrek van het tijdperk van de wetenschap een alle levensverhoudingen doordringende en ontaardende omkering te zijn van de natuurlijke relatie tussen doel en middelen: terwijl in de natuurlijke verhoudingen de middelen in dienst staan van de doelstellingen, worden in deze verkeerde verhouding de doelstellingen naar beneden gedrukt tot louter voorwendsels die slechts in dienst staan van de uitsluitende interesse in het omgaan met de tot onderwerp van interesse verheven middelen. In overeenstemming met elkaar erkennen de genoemden in deze omkering het grondkenmerk van het gevaar – en reeds niet meer alleen van het gevaar – dat zo de menselijkheid van het menselijk bestaan vernietigd wordt, dat de verhouding van de mens tot zichzelf, van de mensen tot elkaar en tot de werkelijkheid verstoord wordt. En in een zelfde overeenstemming – hoewel niet met een zelfde scherpzinnigheid – zien ze of het motief of de oorzaak van de omkering en ontaarding van deze verhoudingen in de vlucht van de mens voor zijn dood, in de weigering namelijk van de sterfelijken die de mensen zijn, om sterfelijk te zijn, dus ten slotte in de weigering van de mens om ‘louter’ – mens en menselijk te zijn.

Zo heeft Pascal als eerste – en wel reeds bij het begin van de moderne tijd – als het dominerend grondkenmerk van het tijdperk dat al het menselijke ontbindt, onder de naam van het ‘divertissement’ een omkering van de verhouding van doel en middelen erkend, die als werkelijkheidsvluchtende verstrooiing van haar kant slechts een middel tot een illusionaire afleiding – door een soort omkering van de levensrichting – van de dood en de sterfelijkheid is. Wel geloofde hij hiertegen op te komen in naam van een verdediging van de leer van het christendom, maar heel typisch gaat hij in feite terug op grondstellingen van het jodendom.

In het tijdperk van de Franse democratische revolutie heeft Fichte hetzelfde verschijnsel beschreven met het begrip van een drift die het tijdperk tot zijn verderf domineert, en die erin bestaat het leven zelf in een spel om te zetten, en heeft hij de Europese mensheid gewaarschuwd voor het gevaar, wegens en door het streven om godgelijk alles te willen zijn, het in werkelijkheid tot niets te brengen.

Nu meer dan honderd jaar geleden heeft Marx dit spel herkend in de degradatie van alle menselijke behoeften en van hun bevrediging waartoe de producten van menselijke arbeid dienen, tot louter voorwendsels van een onvoorwaardelijke ontwikkeling van de productie ter wille van de productie, in het systeem van de moderne economie. Met het oog op de toekomst van de als mensengeslacht onsterfelijke mens heeft ook Marx zelf deze ontwikkeling indien niet goedgekeurd dan toch noodzakelijk gevonden, hoewel hij heel goed begreep hoe dit spel alle menselijke arbeidskracht op zulke wijze te zijnen gunste uitbuit dat het specifiek menselijke, namelijk het doelmatige van de menselijke arbeid, wordt vernietigd en hoe daarmee de mens in zijn arbeid, van zijn eigen menselijkheid wordt vervreemd.

Hetzelfde grondkenmerk van uitdrukkelijk tot principe verheven doelvervreemding ten gunste van het zuivere op zichzelf betrokken zijn van de bestuursapparaten, heeft Parkinson satirisch weergegeven in de werkwijze van de bureaucratie als de heerschappijvorm die met onze economie overeenstemt. Hij erkent daarbij op zijn minst als een hoofdoorzaak waarom de bureaucratische uitwassen voortwoekeren het vastklampen van de ouder wordende ambtenaren aan het eindeloze van doelloze arbeid, uit vrees voor de ongeveinsde dood.

Ten slotte heeft Boorstin in een lange rij van voorbeelden geobserveerd en getoond dat en hoe de verschijnselen die op de omkering van de verhouding van doel en middelen teruggaan, het gehele gebied doordringen waarin de massa van de moderne mensen de vervulling van hun levensdoeleinden zoeken en vinden; zodat de dominerende levensdoeleinden in de zin van de moderne cultuur juist daar schijnen te worden vervuld waar de mensen zich in een totaal doelloos bestaan kunnen uitleven in de omgang met de middelen, waarbij de ‘doelmatigste’ die middelen zijn die beelden weergeven met zuivere beschouwing als enig ‘doel’. Boorstin komt dicht bij een vermoeden van de motieven van deze verkeerde levensvormen wanneer hij eenvoudig opmerkt dat ze de gevolgen zijn van ‘extravagante verwachtingen’ die moderne mensen met betrekking tot de hun in deze wereld geboden levensmogelijkheden koesteren.

Als grondkenmerk van het tijdperk van de wetenschap verschijnt in deze observaties een fundamentele verkeerdheid, en als de fundamentele verkeerdheid dit grondkenmerk van onze tijd: de mens stelt ‘extravagante verwachtingen’ in een overwinning van de grenzen van een sterfelijk en louter menselijk bestaan, vlucht voor de dood, besluit zich het uitzicht op het einde te versperren, en vlucht zo in een omkering van de natuurlijke verhouding van doel en middelen die al zijn levensverhoudingen doordringt; alsof hij onsterfelijk is, verandert zijn leven zelf in een spel dat alle menselijkheid van het menselijk bestaan verspeelt. Maar ook op de volgende wijze kan men het grondmotief beschrijven waaraan het ideaal van weten van de klassieke Griekse filosofie ontsprong: het verwerven van een zuiver theoretisch weten zou de mens van de afhankelijkheden van een sterfelijk en louter menselijk bestaan moeten bevrijden en hem een bestaan openen dat zo nastrevenswaard is als dat van een God, een godgelijk bestaan. De vlucht voor de dood kwam ons voor als het vermoedelijk laatste motief van het ontstaan van dit ideaal. Het was niet de opvatting van een filosoof als Aristoteles dat mensen krachtens het filosoferen en het verwerven van theoretisch weten werkelijk de lichamelijke dood zouden kunnen vermijden. De opvatting was dat de mensen op de manier van het filosofisch streven en verkrijgen van zuiver theoretisch weten, zich een zijnswijze konden toe-eigenen die hen in staat stelde, het hele leven door, de dood te ‘ignoreren’ en *tot* aan hun lichamelijke dood een leven als een onsterfelijk bestaan te leiden, juist *alsof* ze onsterfelijk zijn. Deze zijnswijze die vooral voor een zuiver ‘contemplatief’ bestaan in zuivere theorie scheen te passen, begreep Aristoteles onder het begrip van de energieia. Daaronder vatte hij, naar hij meende, de hoogste en zuiverste, ja in zichzelf voltooide vorm van activiteit die geen enkel doel buiten zichzelf meer kent, zoals een musiceren waarvoor het muzikale thema slechts een overigens onverschillige aanleiding is om louter in zichzelf en bij zichzelf te verwijlen. Zo’n zijnswijze verheerlijkten de klassieke scheppers van het ideaal van het theoretisch weten als goddelijk; van deze waardering afgezien, was ze vanaf het begin uitdrukkelijk bedoeld als overwinning van de menselijkheid van het menselijke bestaan, als niet meer menselijk, dus onmenselijk.

Zo zou zich dan in ons tijdperk van wetenschap inderdaad voortschrijdend datgene hebben gerealiseerd wat vanaf het eerste begin – in de klassieke aanvang van de filosofie – het motief der idealisering van het ideaal van een zuiver theoretisch weten was. Maar in hun verwezenlijking ondergingen dit motief en dit ideaal een omkering: de eens verheerlijkte en vergoddelijkte en nog steeds nagestreefde wijze van bestaan verwerkelijkte zich en toonde zich wel als een niet menselijke, ja voor de mens *als mens* zonder meer ontoegankelijke, maar daarom geenszins als een goddelijk-bovenmenselijke, veeleer als een onmenselijk-ondermenselijke bestaanswijze, voor de mens toegankelijk tegen de prijs dat hij de menselijkheid van zijn bestaan en werken opgeeft. En daarmee zou zich het oorspronkelijke motief van het ideaal van zuiver theoretisch weten in het tijdperk van de verwezenlijking van dit

ideaal, het tijdperk van de moderne wetenschap, juist door datgene wat in deze verwerkelijking te voorschijn kwam, zelf hebben ontbonden. Het zou zijn motiverende kracht, om de mensheid namelijk een godgelijk bestaan te beloven, erbij hebben ingeboet.

Dit kan men echter alleen beweren – en in de volgende paragrafen van dit hoofdstuk moet men het aantonen – onder de vooronderstelling van de bijkomende bewering dat het moderne tijdperk dit ideaal en zijn motief, ze verwerkelijkend, *niet* heeft misvormd; dat het ideaal en zijn motief zelf van het begin af verkeerd waren. Dit kon alleen verborgen blijven zolang de mensheid niet de ernstige poging ondernam om ze te verwezenlijken. Het fundamenteel verkeerde is bij deze poging ten slotte alleen aan het licht gekomen.

§ 18. Pascal ontmaskert de uitwerking van de antieke oorsprong der grondslagen van onze tijd, in het fenomeen van de vlucht voor de dood in het divertissement

Gedurende de laatste jaren van zijn leven – hij stierf, negenendertig jaar oud, in 1662 – plande de mathematicus en religieuze schrijver Pascal een ‘Apologie de la religion chrétienne’. Zijn nagelaten, voorbereidende aantekeningen voor dit geschrift (hij was met de samenhangende redactie ervan nog niet eens begonnen) zijn onder de titel ‘Pensées’ uitgegeven en bekend geworden.

Pascals bedoeling was te tonen dat alleen de (joods-christelijke) godsdienst ons ‘grootheid’ en ‘ellende’ van de mens begrijpelijk kan maken: zijn grootheid namelijk – al wat hem boven het dier verheft, zijn geestelijk wezen – wegens zijn goddelijke oorsprong, wegens de wijze waarop hij oorspronkelijk door God werd geschapen, en zijn ellende – al datgene waarin de mens op het dier lijkt – wegens de zondeval van de mens. Tot de zondeval echter werd de mens door niets anders verleid dan juist door zijn grootheid, zijn oorspronkelijke nabijheid tot God. Pascal laat God over de mens spreken: ‘Mais il n’a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s’est soustrait de ma domination et s’égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même je l’ai abandonné à lui, et révoltant les créatures qui lui étaient soumises, je les lui ai rendues ennemies, en sorte qu’aujourd’hui l’homme est devenu semblable aux bêtes...’ Zo kan Pascals leer over de mens bij voorbaat in zijn zin worden samengevat: ‘L’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire range fait la bête’ – ‘De mens is noch engel noch dier, en het ongeluk wil dat wie engel wil spelen, dier wordt.’ Namelijk: de mens is een vermenging van het goddelijke en het dierlijke. Wil hij geheel aan God gelijk zijn (niet alleen, zoals in het bovenstaande, aan de engel), dan wordt hij ongelukkig genoeg geheel aan het dier gelijk.

Pascal wil aantonen dat elke andere leer ofwel de ellende van de mens, zijn dierlijke kant, ofwel de grootheid van de mens, zijn godsnabijheid, niet heeft kunnen begrijpen, heeft verloochend of miskend. Over de grootheid van de mens zegt Pascal niet zoveel, des te meer over zijn ellende. Deze verschijnt hem dus eerder miskend dan de eerste. Wat de leringen betreft waartegenover hij die van de (joods-christelijke) godsdienst wil stellen, spreekt hij dienovereenkomstig veel uitvoeriger over degenen die alleen de grootheid van de mens verheerlijken, dan over degenen die alleen zijn ellende erkennen en geen ander menselijk geluk dan een dierlijk geluk vinden. Als leringen van de eerste soort noemt hij echter onmiddellijk die van de filosofen, en alleen

bijkomstig vermeldt hij dat filosofen ook leringen van de tweede soort hebben verdedigd. Hij vraagt wie de innerlijke tegenstelling van grootheid en ellende van de mens heeft kunnen begrijpen buiten de (joods-christelijke) religie: ‘Sera-ce les philosophes qui nous proposent pour tout bien les biens qui sont en nous? Ont-ils trouvé le remède à nos maux? Est-ce avoir guéri la présomption de l’homme que de l’avoir mis à l’égal de Dieu? Ceux qui nous ont égalés aux bêtes et les mahométans qui nous ont donné les plaisirs de la terre pour tout bien, même dans l’éternité, ont-ils apporté le remède à nos concupiscences?’ Filosofieën en religies ontmoeten elkaar bij Pascal (zoals in onze bovenstaande uiteenzettingen) op één en hetzelfde vlak. De filosofie treedt voornamelijk op als de leer die het waagt de mens met God gelijk te stellen en die dus de zondeval van Adam bestendig vernieuwt. De mens in zijn grootheid met God gelijkstellen, dat betekent hem aanraden zijn heil alleen van zichzelf te verwachten. ‘Et ainsi les philosophes ont beau dire: rentrez-vous en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien; on ne les croit pas et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots.’ ‘C’est en vain, ô hommes, que vous cherchez dans vous-mêmes les remèdes à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu’à connaître que ce n’est point dans vous-mêmes que vous trouverez ni la vérité ni le bien. Les philosophes vous font promis et ils n’ont pu le faire. Ils ne savent ni quel est votre véritable bien, ni quel est [votre véritable état]. Comment auraient-ils donné des remèdes à vos maux qu’ils n’ont pas seulement connus. Vos maladies principales sont l’orgueil qui vous soustrait de Dieu, la concupiscence qui vous attache à la terre; et ils n’ont fait autre chose qu’entretenir au moins l’une de ces maladies. S’ils vous ont donné Dieu pour objet ce n’a été que pour exercer votre superbe; ils vous ont fait penser que vous lui étiez semblables et conformes par votre nature. Et ceux qui ont vu la vanité de cette prétention vous ont jeté dans l’autre précipice en vous faisant entendre que votre nature était pareille à celle des bêtes et vous ont porté à chercher votre bien dans les concupiscences qui sont le partage des animaux.’ Hier en ook elders nog wil Pascal het onderscheid maken tussen de leringen van de hoogmoed van een godgelijke mens en de leringen van de dierlijke begeerten. Maar dit onderscheid zelf lost zich, zoals gezegd, nog op. Juist de hoogmoed om zich overeenkomstig de leringen van de filosofie met God gelijk te willen stellen, stort de mens in de ellende, ‘zodat heden de mens aan het dier is gelijk geworden’; en juist de ervaring van de menselijke ellende, zo zullen we zien, vermag, vreemd genoeg, de mens tot deze hoogmoed te verleiden.

Want hoe kunnen de filosofen dan tegen alle evidentie van de ervaring van de menselijke ellende, van de menselijke onwetendheid en van de sterfelijkheid van de mens in hem als godgelijk ‘poneren’? Pascal geeft het eenvoudigste antwoord: in gedachten. Zijn voor ons beslissende zin luidt: ‘Divertissement. Les hommes n’ayant pu guérir la mort, la misère, l’ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n’y point penser.’ Inderdaad: tegenover onze vraag staat dit antwoord van Pascal precies in dezelfde paradoxale verhouding als het antwoord van Aristoteles tegenover de tegenwerping die hij zichzelf met de woorden van Simonides maakte. Op de tegenwerping dat de mens door zijn veelvuldig geknechte natuur nooit in staat is een vrij weten zoals God het bezit te verkrijgen, antwoordde Aristoteles ten slotte – dat het om niets anders gaat dan om het weten als een weg van de mens om zichzelf onsterfelijk en godgelijk te maken, voor zover dat hem mogelijk is. Mogelijk is dit voor de mens alleen, zegt alweer Pascal, in eenstemmigheid met de leer van de zondeval, ‘in de geest’, in gedachten, of veel meer, volgens Pascal, in het niet denken aan de dood: ‘Nonobstant ces misères il veut être heureux et ne veut être qu’heureux, et ne peut ne vouloir pas l’être. Mais comment s’y prendra [-t -] il. Il faudrait pour bien faire qu’il se rendis immortel, mais ne le pouvant il s’est avisé de s’empêcher d’y penser.’

In een van de uitvoerigste en meest diepgaande van zijn nagelaten fragmenten beschrijft Pascal dan het mechanisme van het 'divertissement', de verstrooiing of veel meer afleiding – van de sterfelijkheid. In de context van dit fragment zoals ook van de verdere erbij horende fragmenten, vermeldt hij nergens uitdrukkelijk de filosofie. Maar juist hier wordt de enige grondslag begrepen van deze leer van de 'hoogmoed' die in Pascals grondstellingen voornamelijk de filosofie is, van deze mogelijkheid om de menselijke 'ellende' te miskennen en te verloochenen. Juist hier is ook minstens aangeduid hoe juist deze hoogmoed die de mens tot 'engel' wil maken, hem in feite in dierlijkheid laat wegzinken. Descartes, die niet meer de uit lichaam en ziel 'samengestelde substantie' van de mens als een substantie erkende, die veeleer het eigenlijke wezen ervan in een zuivere intelligentie plaatste, werd met het oog daarop van 'angelisme' beticht. Pascal wil, zoals hij in de voorbereidende aantekeningen van zijn werk noteert: 'Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes.' We zullen (in het volgende hoofdstuk) zien, hoe Descartes de diepere fundering van het weten nog eens zoals Aristoteles terugvoert op de mogelijkheid van de mens om op de weg van het weten God naderbij te komen. Bij Locke, de navolger van Descartes, loopt de mens werkelijk het gevaar tot dier te worden. Pascal maakt het wezen van de 'afleiding', van het 'divertissement' aanschouwelijk door het voorbeeld van de jacht. We zullen zien hoe Locke precies in de zin van Pascal het genoegen van de filosofie prijst door het te vergelijken met het genoegen van de jacht. Ten slotte echter en vooral: onder het begrip 'divertissement', de drukdoende afleiding van de zekerheid van de dood die Pascal als het in het verborgene dominerende grondmotief van de levensvormen van de mensen van zijn tijd – de begonnen moderne tijd – ontmaskert, begrijpt hij in feite niet anders dan opnieuw de soort activiteit die eens Aristoteles als de hoogste activiteit onder de naam van de 'energeia' in het bijzonder aan de theorie toeschreef.

Uitdrukkelijk erkent Pascal het motief van de vlucht voor de dood in het begrip van het 'divertissement', dat wil zeggen de afleiding van het uitzicht op het dodelijk einde van de mens, aan de bezigheden van het spel, van de conversatie met vrouwen, van de oorlog, de jacht, de grote ambten, van het reizen en, terloops, van de wetenschappelijke arbeid. De rol die dergelijke bezigheden in het maatschappelijke leven van zijn tijd spelen, wantrouwt Pascal als een overal aan het licht komende specifieke omkering van de verhouding van doel en middel, en dus als een onwaarheid die deze rol inderdaad tot de rol van een komedie maakt. Het duidelijkste voorbeeld en overigens meer dan een voorbeeld, namelijk de overal terugkerende zaak zelf, is het spel. 'Iemand brengt zijn leven zonder verveling door, door dagelijks wat te spelen. Geef hem elke morgen het geld dat hij deze dag kan winnen, op voorwaarde dat hij het spel laat: je maakt hem ongelukkig. Misschien zal men zeggen dat het hem juist niet om de winst te doen is, maar om het genoegen van het spel zelf. Laat hem dus voor niets spelen: hij zal er zich niet voor opwinden en zich vervelen. Het is dus ook niet alleen het genoegen dat hij zoekt. Een onverschillig en passieloos genoegen zal hem vervelen. Hij moet zichzelf opwinden, zichzelf met de inbeelding bedriegen dat zijn geluk in het winnen van het geld te vinden is, geld dat hij toch niet zou willen als men het hem zou geven op voorwaarde het spel te laten: hij moet zich opwinden, om een voorwerp van zijn passie te vinden en er zijn begerigheid, zijn drift, zijn angst aan te ontsteken – een voorwerp dat hij zichzelf eerst heeft geschapen, zoals kinderen die schrikken van het gezicht dat ze zelf hebben geschilderd.' Men speelt – misschien om geld. Geld winnen schijnt het doel van het spel te zijn. Toch zou de speler er geenszins mee tevreden zijn, als hij het geld zou krijgen zonder te spelen, of zelfs op voorwaarde niet te spelen. Het doel van de geldwinst is slechts een voorwendsel voor het spelen. De belangstelling, schijnt het, ligt in het spel zelf. Toch verliest het ook weer zijn belang wanneer het voorwendsel vervalst, wanneer niet om geld wordt gespeeld. Het doel is een voorwendsel; maar onontbeerlijk. Het middel is niet

louter middel, maar naar het middel gaat de belangstelling; het is nog minder ontbeerlijk of door iets anders vervangbaar. Waarom wordt dan eigenlijk gespeeld? Inderdaad om de pure verstrooiing, antwoordt Pascal: namelijk ter afleiding van het 'natuurlijke ongeluk van ons zwak, sterfelijk en zo ellendig wezen, dat niets ons vermag te troosten, als we er ook maar beginnen aan te denken.'

Of de jacht, het 'koninklijke genoegen' waarvoor de jonker het houdt, maar niet de boer die als drijver in zijn dienst staat: 'De haas die men achterna rent – men zou hem niet moeten hebben, indien hij zo werd aangeboden ... Deze haas zou ons niet beschermen tegen de aanblik van de dood en van de ellende die er ons nog van afhouden, maar de jacht beschermt er ons tegen.' De jacht schijnt een middel tot het doel: de haas neerschieten. De haas blijkt een voorwendsel te zijn, hoewel een onontbeerlijk voorwendsel. De jacht is geen louter middel; in de jacht zelf ligt de belangstelling. Hij leidt af.

De conversatie met vrouwen: flirt en dans schijnen middel tot het doel om een vrouw te veroveren. Als de vrouw zich echter vanzelf zou geven, zou elke belangstelling van de passie verdwijnen. Ze is louter een voorwendsel, hoewel onontbeerlijk als zodanig, de belangstelling ligt in het spel waartoe het aanleiding geeft. Het leidt af. Maar zelfs het krijgsbedrijf: 'Men zou niet, duur betaald, een post in het leger kopen als men het niet onverdraaglijk zou vinden om niet van zijn plaats te komen in zijn stad.' Verder maakt Pascal daarbij soortgelijke opmerkingen als voor het reizen en het willen weten: 'Nieuwsgierigheid is pure ijdelheid. Meestal wil men iets alleen weten om erover te kunnen spreken, men zou niet overzee reizen om daar nooit iets van te kunnen vertellen en alleen ter wille van het genoegen van het zien, zonder vooruitzicht daar ooit iets van aan de anderen te kunnen meedelen.' 'Anderen zweten in hun werkkamer om aan de geleerden te kunnen tonen dat ze de tot nog toe onbekende oplossing van een algebraïsch probleem hebben gevonden, en vele anderen stellen zich aan de ergste gevaren bloot om zich te kunnen beroemen op het innemen van een vesting, waarvan het innemen volgens mijn mening een even grote domheid was. En ten slotte' – hier de enige, onuitdrukkelijke, indirecte, en toch scherpe toespeling op de filosofie – 'weer anderen spannen zich in om al deze dingen te kennen, niet om er wijzer door te worden, maar louter om te tonen dat ze het weten, en deze zijn de domsten van de gehele bende daar ze er zich van bewust zijn, terwijl men van de anderen nog kan menen dat ze niet meer zo dom zouden zijn, als ze het wisten.' Een eigen en verbrede vorm van omkering van doel en middel steekt in alle handelen dat gedaan wordt om er een mededeling van te doen, om te berichten, te vertellen. Wetenschappelijke publicaties schijnen tot doel te hebben de resultaten van het onderzoek bekend te maken. Maar het onderwerp van het onderzoekswerk is voor de wetenschapsman vaak louter voorwendsel om te kunnen publiceren: naar de publicatie gaat alle belangstelling. Men reist niet en maakt geen foto's met het doel zich het geziene te herinneren, maar de reis is misschien alleen ondernomen om gespreksstof te verzamelen en zichzelf met foto's, films en dergelijke... van het geziene goed te doen opmerken. Ja, ten slotte ook de oorlog zelf. Ten slotte vonden oorlogen plaats om inschriften voor monumenten, stof voor roemrijke kronieken te leveren, moeten lokale conflicten ontaarden tot de meedogenloze verschrikking van confrontaties van planetaire afmetingen om hun 'doel' te bereiken: de communicatiemiddelen van een gehele wereld van voldoende interessante stof voorzien. Kranten lezen, televisie, zelfs vertellen en fotograferen, zeker ook reeds het reizen zelf, zij het zelf niet zonder gevaar, in krijgsdienst de wereld zien – dit alles leidt af, juist zoals spel en jacht.

Niet anders dan met de krijgsdiensten staat het met andere 'grote ambten'. Pascal vindt de

samenvatting van alles wat hij begreep, in het voorbeeld van de levenswijze van een soeverein vorst, een bestaansvorm die misschien ook de armste niet kan nalaten als de gelukkigste te beschouwen die hij zich ook voor zichzelf zou wensen. Het koning-zijn is de expressie van de voorstelling van de hoogste menselijke levensvorm. ‘Welke situatie men zich mag voorstellen, als men alle voordelen samen neemt die we ons ooit zouden kunnen toe-eigenen, dan verschijnt het koning-zijn als de beste post ter wereld; en toch, stel je de koning voor, wanneer hij, wel in het bezit van al de bereikbare bevredigingen, zonder verstrooiing is, en laat hem bedenken wat hij is en er zich over bezinnen: dit lauwe geluk zal hem tot niets dienen, onontkoombaar zal zijn blik vallen op datgene wat hem bedreigt, revoltes die kunnen losbreken, en ten slotte het vooruitzicht op de dood en de ziekten die onvermijdelijk zijn, zodat hij, zonder datgene wat men verstrooiing noemt, daar plotseling als een ongelukkige staat, ongelukkiger dan de geringste van zijn onderdanen die speelt en zich verstrooit... Het is ten slotte de belangrijkste reden voor het geluk van de koninklijke stand dat men zich onafgebroken inspant om hem te verstrooien en hem allerlei genoegens te geven. De koning wordt omgeven door lieden die aan niets anders denken dan de koning verstrooien en hem verhinderen aan zichzelf te denken. Want koning of niet, hij is ongelukkig wanneer hij er ook maar aan denkt.’ Het moderne koning-zijn is voor Pascal de zuiverste expressie van een mensbeeld dat van zijn kant uitdrukking is van de vlucht voor de dood in een illusie, die zich verraadt in de onwaarachtige komedie van een overal binnensluipende omkering van de verhouding van doel en middel, in verhoudingen van voorwendsels en doelloze belangstelling. Daartegenover plaatst Pascal de eenvoudige grondstelling: ‘Partis. Il faut vivre autrement dans le monde, selon ces diverses suppositions. 1. si on pourrait y être toujours. 5. s’il est sur qu’on n’y sera pas longtemps, et incertain si on y sera une heure. Cette dernière supposition est la nôtre.’ (Pascal kwam niet onmiddellijk tot dit eenvoudige alternatief: de ‘5’ bleef staan, daar Pascal oorspronkelijk tussen de eerste en de laatste mogelijkheid nog drie andere dacht te moeten vermelden; die hij dan heeft doorgestreept.) ‘Le dernier acte est sanglant quelque belle que soit la comédie en tout le rente. On jette enfin de la terre sur la tête et en voilà pour jamais.’ Wij echter, die afleidingen zoeken, om de dood, zijn aanblik tenminste, te ontvluchten: ‘Nous courons sans souci dans le précipice après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir.’

Maar zou men niet met het oog op dit alles kunnen tegenwerpen: wanneer het leven van de mens ongelukkig is met het onontkoombare ellendige einde voor ogen dat het tegemoet gaat – ‘n’est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement?’ Pascal antwoordt: ‘Non; car il vient d’ailleurs et de dehors; et ainsi il est dépendant, et partout, sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables.’ De illusie van het geluk in de verstrooiing is niet alleen een illusie die zich *ten slotte* in niets oplost. Ze is *bestendig* reeds illusie en door ontbinding bedreigd. Ja, juist zij stelt de mens aan bestendige gevaren bloot, die aan de afhankelijkheden ontspringen waarin hij zich juist door zijn verstrooiingspogingen plaatst. Want het wel louter schijnbare doel van datgene wat in wezen pure verstrooiing is, is als voorwendsel toch onontbeerlijk. We moeten zelfs volgens het bovenstaande vermoeden, hoewel Pascal het niet uitwerkt: de illusionaire hoogmoed van de mens om godgelijk onsterfelijk te leven, door zich in zijn verstrooiingen af te leiden van het vooruitzicht op de vóór hem staande dood, brengt zelf eerst de grootste ellende van de mens mee. Niet alleen is de verontsterfelijking waardoor de mens zich met God wil gelijkschakelen, een illusie, maar ze is een vernietigende illusie, ook nog het menselijke vernietigend dat de mens is toebedeeld. ‘L’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête.’ De illusionaire hoogmoed van de mens om niet mens, maar ‘engel’ of zelfs aan God gelijk te willen zijn, laat hem in feite niet eens meer mens zijn, maar laat hem verdierlijken. Het schijnkarakter van deze illusie uit zich reeds in

het feit dat ze door haar afleidingspogingen de verhouding van doel en middel omkeert, de belangstelling op de middelen richt en het doel tot een voorwendsel degradeert, maar daarbij echter toch *noodzakelijk* het 'doel' nog als voorwendsel nodig heeft. De illusie vernietigt dus noodzakelijk alle doelmatige menselijke verhoudingen. Onder de heerschappij van de verstrooiing in dienst van de illusie van een godgelijk mensdom, is geen doel dat aan een eenvoudig menselijk leven een rationele inhoud zou kunnen geven, er veilig voor om als voorwendsel van een divertissement te worden omgekeerd. Om ongeveer bij Pascals hierboven opgesomde voorbeelden aan te sluiten: het spel met als doel open mogelijkheden te ontdekken, de conversatie met vrouwen met als doel een relatie te kunnen kiezen, de oorlog met als doel de bevrijding van onmenselijke heerschappij, of gewoon de verdediging, de jacht met het eenvoudige doel het zoeken naar voedsel, de grote ambten met als doel de vervulling van welbepaalde maatschappelijke opgaven, het reizen met als doel het opzoeken van mensen en dingen, wetenschappelijk werk met als doel de kennis van de werkelijkheid. Waar overal dergelijk handelen van zijn doel dat louter voorwendsel wordt, wordt vervreemd, waar het als een 'doel in zich' alle belangstelling naar zichzelf trekt – wordt het niet juist daardoor van zijn menselijke betekenis ontdaan en tot een dierlijk spel? Spel, seksuele relaties, strijd, jacht, macht, tochten, ja zelfs onderzoek – dit alles ter wille van zichzelf en zonder 'uitwendig' doel – is dit niet juist kenmerkend voor de wereld van de dieren? Het schijnt wel dat het roofdier jaagt om de buit te veroveren en om zich te voeden. En toch verkiest het de jacht boven hem voorgeworpen stukken vlees. En het jaagt wel om zich te voeden, maar het voedt zich alleen om zich voor de jacht te sterken. In het begrip en het fenomeen van het divertissement heeft Pascal in feite op nieuwe wijze begrepen wat Aristoteles eens onder de naam *energeia* als de hoogste vorm van activiteit überhaupt op het oog had. Wat Aristoteles als een in zichzelf voltooid handelen wilde verstaan, begrijpt Pascal als een louter verkeerde activiteit, die niet minder dan elke andere rationele activiteit een doel nodig heeft, dat echter tot louter voorwendsel wordt om al haar belangstelling naar het omgaan met de middelen, die eigenlijk het doel zouden moeten dienen, te verplaatsen. Ze is een activiteit die zich louter in zichzelf van haar eigen doel afwendt en zich naar zichzelf toewendt. Zou in zulke vlucht voor het doel te midden van een activiteit die toch – wel op verkeerde wijze – met dit doel overeenstemt, zich reeds de vlucht voor het 'einddoel' verraden dat aan het einde van al onze doelstellingen staat: de dood? Aristoteles meende inderdaad dat in de levensvorm en activiteitswijze van de *energeia* de mens, zolang hij erin kan verwijlen, als het ware verontsterfelijkt is. Als de zuiverste vorm van zulke activiteit beschouwde hij de theorie, het leven in het streven naar een weten-zonder-meer-ter-wille-van-het-weten. Maar ook een streven naar weten, schijnbaar louter ter wille van het weten zelf, moeten we volgens Pascals begrip nu zeggen, kan niet zijn zonder het doel van de kennis van het werkelijke; alleen zal zuiver theoretisch willen-weten het werkelijke en de kennis ervan tot louter voorwendsel maken voor de bezigheid van zijn zuiver, doodsvluchtige belangstelling: het weten-ter-wille-van-het-weten. We merkten de paradox op dat Aristoteles aan het doel-vrije (van elk uitwendig doel vrije) willen-weten-ter-wille-van-het-weten toch weer een uitwendig doel toeschreef – juist de verontsterfelijking van de mens. *Dit* doel nu is geen ander dan het doel van de omkering van de verhouding van doel en middel in de *energeia* van het theoretische weten zelf. Met het doel de mens te verontsterfelijken, keert de idee van de theorie de doelmatige relatie van het weten tot de werkelijkheid om in een divertissement, dat het werkelijke nog alleen tot voorwendsel van zijn exclusieve belangstelling in het weten-ter-wille-van-het-weten zelf gebruikt. Juist dit heeft Pascal – als eerste – begrepen: klaarblijkelijk zonder Aristoteles te kennen. (Dit was echter wel eerder voorwaarde dan hinderpaal voor zijn inzicht.)

Toch is de positie van Pascal tegenover dit alles dubbelzinnig. Bestendig vermag hij zelf in een

sterfelijk mensenwezen, dat niet tot deelname aan een goddelijk zijn in staat is (of veel meer, zoals Pascal dan toch zal zeggen: zou zijn), niets dan dierlijke ellende te zien. In ieder geval wordt hij er soms toe verleid in deze ellende zelf het wezen van de mens te zien: ‘Divertissement – Si l’homme était heureux il le serait d’autant plus qu’il serait moins diverti, comme les saints de Dieu.’ Op deze zin volgt de vraag die we boven reeds citeerden: ‘Oui, mais n’est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement?’ We hebben gezien hoe het antwoord van Pascal luidt. Toch behoudt voor Pascal deze vraag haar belang. Het divertissement verschijnt hem ook als een bekentenis van de mensen in wezen onbekwaam te zijn om hun ‘geluk’ bij zichzelf (in het blijven in een sterfelijk zijn) te vinden. Hij zegt: ‘Et ainsi quand on leur reproche que ce qu’ils recherchent avec tant d’ardeur ne saurait les satisfaire, s’ils répondaient comme ils devraient le faire, s’ils y pensaient bien, qu’ils ne recherchent en cela qu’une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser soi et que c’est pour cela qu’ils se proposent un objet attirant qui les charme et les attire avec ardeur ils laisseraient leurs adversaires sans répartition...’ En – antwoordt de filosofie, Aristoteles, met betrekking tot het streven naar weten-ter-wille-van-het-weten in feite niet precies zo? Als Pascal Aristoteles had gelezen – zou hij niet zelf ‘sans répartition’ zijn gebleven?

Pascal leidt de analyse van het divertissement in met de herinnering: ‘J’ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d’une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre.’ Dat is wel zijn bekendste uitspraak. Maar de leer van het divertissement is uitdrukkelijk geïntroduceerd als een correctie op deze opmerking. De mensen zijn zo ellendig in hun sterfelijkheid, meent Pascal nu, dat ze onmogelijk bij zichzelf kunnen blijven. Als hen niets anders te hulp komt, dan zijn ze *noodzakelijk* op het divertissement aangewezen. Het is ook kenmerkend dat een bij-zichzelf-blijven van de sterfelijke mens alleen in de belachelijke vorm van een huismus voorkomt. Bovendien zou er dan voor Pascal wel *niets* dan divertissement zijn of...

Of de genade van de christelijke God, wil Pascal zeggen. Pascal wil christen zijn en schijnt alleen, van de kant van het christendom, het verbond met de filosofie weer te willen opheffen. ‘Si on vous unit à Dieu c’est par grâce, non par nature.’ Het gaat Pascal om de vereniging van de mens met God. Aan deze zin gaat de notitie vooraf: ‘Adam, J.-C.’ Maar nog eens ziet men een dubbelzinnigheid van het denken in de zin: ‘La conversion véritable... consiste à connaître qu’il y a une opposition invincible entre Dieu et nous,’ in ieder geval in het zinslot: ‘et que sans un médiateur il ne peut y avoir de commerce’. Pascals kritiek van het divertissement die de filosofie treft, ademt in wezen eerder een joodse dan een christelijke geest. Waar hij tegenover de filosofische pretentie ‘d’avoir mis [l’homme] à l’égal de Dieu’, de leer van de religie, van de ‘sagesse de Dieu’ plaatst, laat hij Gods wijsheid spreken: ‘Je suis celle qui vous ai formés et qui puis seul vous apprendre qui vous êtes. Mais, vous n’êtes plus maintenant à l’état où je vous ai formés.’ Hij spreekt de mens na de zondeval en zijn gevolgen aan – alsof Christus nog helemaal niet was verschenen. De christelijke wending is ten slotte volledig naar de toekomst van de genadebetoning verschoven – ook zo overheerst het joodse element (dat we eerder al in het christendom erkenden). Het komt overeen met de genade- en predestinatieleer van de protestantse reformatie. Kenmerkend hiervoor is toch het verstrekkende teruggrijpen op het joodse überhaupt en op de oordeelsverwachting aan het einde der tijden in het bijzonder. Pascal was ermee verwant door zijn relaties met Port-Royal. (Overigens heeft het ‘protestantisme’ deze trekken van een problematische vernieuwing van het christendom in de geest van het jodendom reeds lang weer bijna volledig afgelegd.)

Wanneer Pascal meent als christen te spreken en een ‘Apologie de la religion chrétienne’ te ontwerpen, dan onderscheidt hij zelf hierbij ten slotte de christelijke en joodse religie niet; hij verzamelt bewijzen en houdt beschouwingen ‘pour montrer que les vrais juifs et les vrais chrétiens n’ont qu’une même religion’. In de gehele samenhang en volgens de hoofdstrekking van zijn leer krijgt dit niet-onderscheiden niet de overwegende betekenis van een opheffing van het joodse in het christelijke, maar van een terugvoeren van het christelijke naar het joodse. In dezelfde samenhang krijgt een zeer vreemd getuigenis belang dat ontleend is aan het ‘Mémorial’, Pascals optekening van een verlichting die hij heeft ervaren. Na een precieze datering begint de tekst met de beroemde woorden: ‘Feu. Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude, certitude, sentiment, joie, paix.’ Het is een verlichting die de leringen van de filosofie en van het (ermee overeenstemmende) theoretisch weten in het tegenlicht van een ‘vuur’ plaatst, waarin Pascal het gelaat van de God der joden herkent. Dan, pas dan, volgt de zin: ‘Dieu de Jésus-Christ.’ Hij is – doorgestreept; de enige doorstreping van het document. En pas daarop volgt dan nogmaals, niet doorgestreept, wat volgens Pascals geloof toch moet volgen (minstens moet *volgen*): ‘Dieu de Jésus-Christ.’ Over de God die hij noemt, zegt Pascal: ‘Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l’Evangile.’ Maar het ‘Mémorial’ bevat slechts drie citaten – uit het Oude Testament.

§ 19. Fichte waarschuwt voor het politiek-economische spel van onze tijd en voor de dreigende omzetting van het leven zelf in een spel

Pascal schreef in het tijdperk van het feodalisme dat in de vorm van de absolute monarchie zijn einde tegemoet ging. Men zou kunnen denken dat wat hij op het oog had en met het begrip van ‘le divertissement’ beschreef, slechts de vorm was, waartoe een overblijfsel van een antieke levenswijze verviel, begrensd en beperkt tot de steeds engere kring van een tot de ondergang veroordeelde klasse. Of waren het koning-zijn, het hof- en gezelschapsleven van de Franse klassieke eeuw misschien een voorbeeld van de levensvorm der massa’s in onze moderne maatschappij?

Precies honderdvijftig jaar na Pascal, in het jaar 1800, in tegenwoordigheid van de voltrokken Franse Revolutie, legde de Duitse filosoof Fichte als ‘proef van een later te schrijven politiek traktaat’ een ‘wijsgerig ontwerp’ voor, waarvan het onderwerp met de titel ‘De gesloten handelsstaat’ is omschreven. Vooraf komt de volgende ‘Voorlopige titelverklaring’: ‘De juridische staat wordt gevormd door een gesloten groep mensen die onder dezelfde wetten en hetzelfde hoogste dwingende geweld staan. Deze groep mensen moeten zich nu beperken tot wederzijdse handel en nijverheid onder elkaar en voor elkaar, en iedereen die niet onder dezelfde wetgeving en onder hetzelfde dwingende geweld staat, moet van deelneming aan dit verkeer worden uitgesloten. Deze groep zou dan een *handelsstaat*, en wel een gesloten handelsstaat vormen, zoals hij nu een gesloten juridische staat is.’

Fichte ziet duidelijk dat niemand onder zijn tijdgenoten de neiging vertoont om zich met zo’n ontwerp in te laten. Tweemaal, dadelijk bij het begin van het werk, in de ‘opdracht’, en nogmaals in het slotkapittel, spreekt hij zich bovendien uitdrukkelijk uit over de gronden waarom men zijn plan voor zowel onnodig als onmogelijk zal houden. Volgens de eerste van deze uiteenzettingen (in de ‘opdracht’) zal men het ‘voorstel om zoals de juridische nu de handelsstaat te sluiten’, vooral niet *willen* aanvaarden; en daar men toch niet beslist wat men niet wil, zal men het plan als ‘onvatbaar voor beslissing’ beschouwen; ‘en daar juist toch nooit wordt uitgevoerd, waartoe

men niet kan beslissen,' zal men dan – en in die mate met alle recht – het plan ook als onuitvoerbaar brandmerken. Het plan zal uit zichzelf en op de eerste plaats onwil oproepen. Ten hoogste in de uiterste nood zal men het aandacht schenken. Maar zulke noodzaak is tot nu toe nog niet opgetreden. Door deze toestand op te helderen geeft Fichte meteen de door hem geanticipeerde, toekomstige reden aan, waaraan zijn ontwerp en de noodzakelijkheid zich weldra toch met zo'n plan in te laten, beantwoorden:

'De duidelijk of niet duidelijk gedachte reden van dit niet-willen zal zijn dat Europa ten opzichte van de overige werelddelen grote handelsvoordelen heeft, en hun krachten en producten verreweg zonder toereikend equivalent in zijn bezit krijgt, zodat elke afzonderlijke Europese staat, hoe ongunstig de handelsbalans ervan ook is ten opzichte van de overige Europese staten, toch enig voordeel trekt uit het uitbuiten van de rest van de wereld, en nooit de hoop opgeeft de handelsbalans in eigen voordeel te verbeteren en zelfs nog groter voordeel te behalen; allemaal zaken waarvan hij, door zijn uittreden uit de grotere Europese handelsmaatschappij, zou moeten afzien. Om deze grond van het niet-willen weg te nemen, zou aangetoond moeten worden dat een verhouding zoals die van Europa ten opzichte van de rest van de wereld die niet op recht en billijkheid is gebaseerd, onmogelijk kan voortduren: een bewijs dat buiten de grenzen van mijn huidige voornemen lag. Maar ook nadat het bewijs zou geleverd zijn, zou men mij nog steeds kunnen zeggen: tot nu althans duurt deze verhouding voort – duurt de onderworpenheid van de kolonies aan de moederlanden voort, duurt de slavenhandel voort – en wij zullen het niet beleven dat dit alles ophoudt. Laat er ons voordeel uit halen, zolang het nog kan; de tijden die de ineenstorting zullen meemaken, moeten maar zien hoe ze eruit raken. Zij althans kunnen misschien eens onderzoeken of zij aan uw ideeën iets kunnen ontlenuen... Ik geef toe dat ik hierop geen antwoord heb.'

Zo stammen Fichtes gedachten niet alleen uit een tijd die reeds de onze op weinig meer dan anderhalve eeuw nadert, ze anticiperen een 'ontwikkeling', die pas omstreeks het midden van onze eeuw tot volle werkelijkheid begon te worden: de zogenaamde dekolonisatie. Fichte voorzag ze als onvermijdelijk, en als gevolg ervan zag hij een crisis van het economisch wereldsysteem der voormalige koloniale machten. Ook dit vooruitzicht van de filosoof blijkt heden bewaarheid te worden: onevenwichtige handels- en betalingsbalansen, zelfs van de grote industrielanden, voeren naar steeds nieuwe muntcrisissen die de fundamenteën van het wereldhandelssysteem en daarmee de industriële productie zelf of veel meer de productie in het algemeen, diepgaand dreigen te verstoren. Wat hierbij uiterst vreemd aandoet, is het feit dat als middel om uit deze crisissen te raken, met de grootste ernst juist datgene wordt beschouwd, wat als een onmogelijkheid juist de directe oorzaak ervan is: het doel van elke natie bestaat erin ten opzichte van alle andere naties een actieve betalingsbalans te bezitten.

In deze door Fichte voorspelde en intussen uitgekomen situatie, zou zijn voorstel aandacht, hoewel niet tevens instemming, moeten vinden. Maar Fichte voorzag bovendien dat zelfs de ineenstorting van het koloniale systeem en de daaruit voortvloeiende economische crisissen nog ontoereikend zouden zijn, om ertoe te komen op zijn voorstel in te gaan. Zo diep lijkt hem de onwil van zijn tijd tegen een voorstel zoals het zijne, dat deze onwil zelfs in staat zal blijken te zijn zich af te sluiten voor elementaire economische noodzakelijkheden; zoals het dan ook als een gevolg van deze principiële onwil moest voorkomen dat men, volgens Fichte, zelfs zijn plan slechts in de uiterste nood onder ogen zou nemen als verwijzing naar een mogelijke uitweg. Ons interesseert de door Fichte vermoede grond van deze onwil.

Fichte spreekt zich hierover uit in het slothoofdstuk van zijn werk, dat geheel gewijd is aan de bespreking van 'de eigenlijke reden van de aanstoot, die men aan de voorgedragen theorie zal nemen'. Hij houdt 'het volgende voor de eigenlijke reden waarom de hier uiteengezette ideeën velen ten zeerste zullen misnoegen, en waarom zij het niet zullen uithouden om zich die toestand der dingen in te denken die door deze ideeën wordt bedoeld: het is een tegen de ernst en de nuchterheid van onze voorvaderen zich aftekenende, opvallende trek van onze tijd dat hij wil spelen, en rondwalen in de verbeelding, en dat hij, daar niet veel andere middelen aanwezig zijn om deze speldrift te bevredigen, zeer geneigd is om het leven in een spel om te zetten'. Onmiddellijk in de volgende alinea wordt duidelijk dat Fichte in het 'leven' van zijn tijd, in het bijzonder in het politiek-economische leven, niets anders waarneemt dan wat Pascal reeds met het begrip van het divertissement voornamelijk in het beeld van het spel (zoals ook in het beeld van de jacht) uiteenzette:

'Tengevolge van deze drang wil men niets volgens een regel, maar alles door list en geluk bereiken. De economie en alle menselijke omgang lijkt op een kansspel. Men zou de mensen datgene wat ze door intrige, bevoordeling van anderen en van het toeval verwachten, rechtstreeks kunnen aanbieden, met de voorwaarde erbij dat zij zich daarmee nu voor geheel hun leven tevreden moeten stellen, en zij zouden het niet willen. De list van het nastreven verheugt hen meer dan de zekerheid van het bezit.' Het is dezelfde omkering van de verhouding van doel en middelen, die we aan Pascals beschrijving ontleenden. Fichte, anders bekend als de filosoof van de vrijheid, schrikt er niet voor terug op de volgende wijze verder te gaan: 'Zij zijn het die zonder ophouden om vrijheid roepen, om vrijheid van handel en nijverheid, om vrijheid van toezicht en politie, vrijheid van alle orde en zeden. Alles wat strenge regelmaat en een wel bepaalde, absoluut gelijkvormige gang van zaken beoogt, komt hen voor als een beperking van hun natuurlijke vrijheid. De gedachte van een organisatie van de publieke betrekkingen op zulke wijze dat geen duizelingwekkende speculatie, geen toevallige winst, geen plotselinge verrijking meer plaatsvindt, kan hen niets anders dan afstoten.' Precies zo'n ordening echter beoogt Fichtes plan van een gesloten handelsstaat – in volledige tegenstelling tot de liberaliteit van het (in wezen op een voortduren der 'onderworpenheid der kolonies aan de moederlanden' en op 'de slavenhandel' aangewezen) kapitalistische wereldhandelssysteem.

Met Pascal onderkennen wij het eigenlijke gevaar van de zucht naar verstrooiing ('divertissement'), die Fichte de speldrift noemt, in de behoefte van de voorwendsels die werkelijke rationele doelstellingen aan een doelmatig handelen onttrekt, en daarmee het gehele leven van een tijdperk dreigt te doordringen en te ontbinden. Deze toedracht schijnt in Fichtes tijd reeds ver gevorderd te zijn. Zo zegt Fichte reeds bij het begin: 'Het is een ...kenmerkende trek van onze tijd dat hij wil spelen, en rondwalen in de verbeelding, en dat hij, daar niet veel andere middelen aanwezig zijn om deze speldrift te bevredigen, zeer geneigd is om het leven in een spel om te zetten.' De speldrift, volgens Fichte de wortel van het divertissement als hetwelk Pascal de aristotelische voorstelling van een 'zuivere activiteit' doorzag, een activiteit die Plato en Aristoteles op de zuiverste en hoogste wijze in de puur theoretische beschouwing gerealiseerd zagen, schijnt op het punt te staan het leven van een geheel tijdperk te doordringen en te beheersen. Fichte voegt hier weliswaar aan toe: 'Enkele tijdgenoten die deze neiging eveneens opgemerkt hebben, en zelf noch poëtische noch filosofische naturen waren, hebben de poëzie en de filosofie de schuld van deze verschijning gegeven, terwijl toch de eerste deze neiging naar iets anders afleidt en de laatste deze voor zover zij het leven zelf binnendringt, bestrijdt. Wij geloven dat zij een door de loutere natuur tot stand gebrachte, noodzakelijke stap is op de voortgaande weg van ons geslacht.' Wat Fichtes rechtvaardiging betreft van een poëzie en kunst die zich de

speldrift eigen maken en op zichzelf afleiden, dat kunnen we hier laten rusten; enerzijds heeft zulke poëzie en kunst überhaupt als 'Part pour Part' bestaan en bestaat nog tot op heden, anderzijds kan misschien 'de kunst' ten slotte erin bestaan de mensen in een onmiddellijk doelloos 'schijnend' gedrag te oefenen, dat op zijn speelse wijze zelf nog in dienst van een menselijk doel staat. Met de 'filosofie' echter, waarover Fichte hier spreekt, kan hij alleen zijn eigen filosofie bedoeld hebben; juist deze was het inderdaad, zoals we tenminste in het voorbijgaan zullen zien, die als eerste beslist met de boven uiteengezette idee van de filosofie als idee van het zuiver theoretisch weten-ter-wille-van-het-weten heeft gebroken en juist daarmee de speldrift 'voor zover hij het op het leven gemunt heeft' in zijn wortel heeft aangevallen. Dit zou ook de grond kunnen zijn waarom Fichte in de hier aanwezige samenhang de heerschappij van de speldrift in het beoefenen van de moderne wetenschap nergens uitdrukkelijk vermeldt; de strijd om de wetenschapsleer staat toch al in het centrum van zijn belangrijkste werken.

Pascal begreep in – hem zelf onbekende – overeenstemming met Plato en Aristoteles, de grond der bevoorrechting van een activiteit die zich van haar eigen doel afwendt (diverteert), als de eenvoudige aandrift van de doodsvlucht. Onder deze aandrift wordt een activiteit met een zogezegd doel, zelf tot voorwendsel van een uitstellende verwijdering van dit doel. Fichte vermeldt deze grond niet. Dezelfde zaak verschijnt bij hem evenwel in de uiteenzetting: 'Alleen door deze neiging' – te willen spelen en het leven zelf in een spel om te zetten – 'ontstaat de lichtzinnigheid waarbij het meer om het genot van het voorbijgaande ogenblik te doen is, dan om de zekerheid van de toekomst, een lichtzinnigheid waarvan de hoofdmaximes de volgende zijn: het zal wel in orde komen, wie weet wat intussen gebeurt, welk een gelukkig toeval zich voordoet; waarvan de levenswijsheid bij enkelingen en de politiek bij de staten in de kunst bestaat, zich altijd maar uit de huidige verlegenheid te helpen om zich zonder zorg te storten in de toekomstige, veroorzaakt door de middelen om de huidige verlegenheid op te lossen. Voor deze lichtzinnigheid is de zekerheid van de toekomst die men ze belooft, die ze echter nooit verlangde, geen geldig vervangmiddel voor de ongebondenheid van het ogenblik, die haar alleen aantrekt.' Er zou moeten worden toegevoegd: en ook voor de ongebondenheid, de onbepaaldheid en openheid van de toekomst bestaat een zelfde belangstelling. Toch is het niets anders dan de door Pascal onderkende doodsvlucht die zich hier in Fichtes observatie van de toekomstvlucht openbaart – als een zelfafleiding namelijk van de eigen, zelf bepaalde, zelf gevormde, zelf dichterbij gebrachte toekomst, dus van het zelf-toekomstig-zijn-dood-tegemoetgaan. De 'lichtzinnigheid' van deze vlucht voor de eigen toekomst zou beter als de grond van de speldrift beschreven kunnen worden, dan, zoals Fichte doet, als haar gevolg, daar een werkelijk onvermijdelijk gevolg toch niets anders dan een noodzakelijke voorwaarde kan zijn. Wat is lichtzinnigheid anders dan de ontbrekende zin voor het belang van beslissingen voor een eindig sterfelijk leven? (Men zou hier versteld kunnen staan en bij voorbaat verwijzen naar de toch in deze tijd zich doorzettende beslistheid om de toekomst te plannen, zelfs de toekomst van de mensheid. Het is echter nog zeer de vraag of een dergelijke, heden gangbare planning wel de uitdrukking is van het werkelijk genomen besluit om bepaalde doelstellingen te verwezenlijken en niet veeleer louter schijn is. In feite overweegt louter vooruitzicht op nieuwe voorwendsels voor nieuwe spelmogelijkheden; dat hierbij steeds een zeker oog hebben voor het *verzekeren van zulke* toekomstige mogelijkheden kan meespelen, zou een aanwijzing kunnen zijn dat de vrees ontstaat dat de 'middelen om deze speldrift te bevredigen' uitgeput raken.)

Het begrip van de hoogste vorm van activiteit waaraan het ideaal van het zuiver theoretisch weten wilde beantwoorden, keert zo terug in het verschijnsel van de speldrift. Het begrip van de vrijheid waarvoor dit weten moest dienen, vindt men nu in de liberale voorstelling van de

‘vrijheid van handel en nijverheid’, op de eerste plaats, en de voor deze gewenste ‘vrijheid van toezicht en politie, vrijheid van alle orde en zeden’. De hoop op de bevrijding van de dood die eens de filosofie en de theorie tot middelen wilde maken om de mens te verontsterfelijkten, toont zich in de gestalte van de vlucht voor de eigen, sterfelijke toekomst en in de speculatie over een eindeloos ongebonden toekomst van spelmogelijkheden. En zo keert ten slotte ook het streven van de mens met dit alles zich godgelijk te maken, terug, in dezelfde nauwe samenhang van het besproken slotkapittel van Fichtes werk – bestempeld als het ‘streven alles te zijn, en overal thuis te zijn’. Fichte gaat namelijk verder:

‘Zoals het niet zo gauw de een of andere onverstandige denkwijze aan een verstandig schijnend voorwendsel ontbreekt, zo ook hier. Zo heeft men ons in het uitgebreide wereldhandelssysteem de voordelen der bekendheid der naties onder elkaar door reizen, handel en veelzijdige vorming die daardoor ontstaat, ten zeerste aangeprezen. Heus, als we maar eerst volken en naties waren; als er maar eerst ergens een vaste nationale cultuur bestond, die door de omgang tussen de volken in een alzijdige, zuiver menselijke beschaving zou kunnen overgaan en ermee zou kunnen samensmelten. Maar, zoals het mij voorkomt, zijn we juist door ons streven om alles te zijn en allerwege thuis te zijn, in feite niets echt en werkelijk geworden, en bevinden we ons nergens thuis.’ Dit is een variatie op de zin van Pascal: ‘L’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête.’ Het streven van de mens naar een zijn-zoals-God door een als het ware onsterfelijk, namelijk tijdeloos bestaan, zoals de zuiver theoretische beschouwing lijkt toe te staan, treedt hier op in verband met de voorstelling van een ook niet-plaatsgebonden, potentiële alomtegenwoordigheid, volgens welke het reizen verschijnt als wezenlijk element van het beeld en van de vorming van de door zulk streven bepaalde mens. Wij vonden het reeds bij Pascal in deze samenhang vermeld. En inderdaad, theorie is te vertalen door beschouwing, overeenkomstig: wereldbeschouwing, en de concrete manier waarop een zintuiglijk-eindig wezen in staat is tot het verwerven van een wereldbeschouwing, tot de verwerkelijking van een bestaan in de zuivere wereldbeschouwing, is niets anders dan het onophoudelijk reizen. Naarmate de snelheid van het reizen toeneemt en de (nooit tot oponthoud uitnodigende) doelen zich uitbreiden, nadert zulk een bestaan tot een soort van omnipresentie – of beeldt zich dat tenminste in. En zo zijn dan de hinderpalen bij het internationale reisbedrijf voor Fichte niet eens een spijtig en onvermijdelijk gevolg van zijn voorstel om een gesloten handelsstaat op te richten, maar een welbeoogd doel: ‘De ijdele nieuwsgierigheid en verstrooiingszucht moet het niet langer geoorloofd worden haar verveling naar alle landen rond te dragen.’ (IJdele, vrije tijd, zoals ze bij de zuivere beschouwing hoort, nieuwsgierigheid als willen-weten-om-het-weten, verstrooiing in de zin van het divertissement, verveling in een doelloos bestaan, dat zich afsluit van het uitzicht op het einde.)

Van hieruit begrijpt men de zin van Fichtes voorstel ‘de handelsstaat zoals nu de juridische staat te sluiten.’ Zijn beslissende betekenis is die van een begrenzing en beperking. Iedere natie moet zich principieel beperken tot datgene wat binnen haar eigen grenzen economisch mogelijk is, een armere natie moet niet tot nadeel voor haar onafhankelijkheid, streven naar deelname aan de opbrengsten van vreemde bodem en vreemde arbeid, een rijkere natie moet niet proberen zich door het aanbod van haar overschotten voordelen boven andere volken te verschaffen. Daarin ziet Fichte ook een noodzakelijke vooronderstelling voor het tot-stand-brengen van een rechtstoestand van gelijkheid binnen elke staat (zoals overigens ook voor een waarborg tot vrede tussen de naties). Het is namelijk volgens Fichte ‘de bestemming van de staat, aan ieder eerst het zijne te *geven*, hem eerst in zijn eigendom te *bevestigen*, en pas dan hem daarbij te *beschermen*’. Zo’n schikking is slechts mogelijk in een gemeenschap die zich ‘onder dezelfde

wetgeving en onder hetzelfde dwingende geweld' van een staat bevindt. Aldus zou Fichtes voorstel ook los te maken zijn van zijn binding aan de idee van een nationale staat: zijn gedachte zou überhaupt deze zijn dat een handelsgemeenschap, om niet onvermijdelijk te leiden tot schending van de rechtsprincipes van de gelijkheid, de rechtsgemeenschap vooropstelt zoals binnen een staat problemen van handels- respectievelijk betalingsbalansen niet optreden voor zover de staat waakt over een gelijkmatige (aanvankelijk) regionale verdeling van het nationale product, terwijl zelf de federalistische structurering van een staat (of een loutere federatie van staten, tot laat ons zeggen een economische gemeenschap van abstracte aard) al gauw opnieuw problemen in de verhoudingen tussen de streken doet rijzen die analoog zijn aan die der betalingsbalans. (De zaak is gemakkelijk waar te nemen aan het voorbeeld van de tegenwoordige West- en Oost-Europese economische gemeenschappen, aan het probleem van de financiële regelingen tussen bond en landen in de West-Duitse bondsstaat, aan de samenhang tussen regionale ontwikkelingsproblemen en federalistische tendensen in een tweevolkenstaat zoals België, enzovoort.) Dat Fichte zijn plan van de gesloten handelsstaat verbindt met de idee van de nationale staat, kan zijn grond hebben in het feit dat de verwezenlijking van de geëiste beperking van haar kant slechts kan beginnen binnen de grenzen van een reeds van tevoren 'onder dezelfde wetgeving en hetzelfde dwingende geweld' staand, begrensd staatsgebied en dat dan de taalgebieden der naties zich aanbieden als historisch bestaande, gegroundveste en gevormde, gesloten gebieden. Toch is het weinige dat wij over Fichtes voorstel zelf (dat ons hier in zijn positieve inhoud niet speciaal interesseert) terloops vermeldde, voldoende om tot massa's bedenkingen, opwerpingen, bezwaren en protesten aanleiding te geven. We zullen niet meer naar het buitenland mogen reizen. Wij in het noorden van Europa zullen afstand moeten doen van bananen en koffie. Dat kan nog. Maar moet het wegverkeer in het merendeel van de industrielanden zo goed als stilgelegd worden, het gebruik van de auto in hoofdzaak beperkt worden tot de landen met een rijke olievoorraad? Moeten de industriële naties geen ontbrekende grondstoffen aankopen voor de producten van hun nijverheidsvlucht (industrie betekent vlucht)? Moet elke ontwikkelingshulp van industriële staten voor 'onderontwikkelde' landen achterwege blijven? Enzovoort, enzovoort. We hebben hier niet Fichtes voorstel te verdedigen. Maar we moeten ons de vraag stellen in hoeverre, zelfs bij beantwoording van al deze en andere opwerpingen tegen Fichtes voorstel, dit ons toch in wezen tegenstaat om de door Fichte zelf aangegeven laatste reden. Stel dat op bovenstaande vragen misschien geantwoord zou kunnen worden: buitenlandse reizen zijn in elk geval voor brede 'bevolkingslagen' nauwelijks mogelijk, en voor burgers van hele staten is hun mogelijkheid verregaand uitgesloten. Bananen zijn in half Europa (namelijk Oost-Europa) al een zeldzaamheid. De olievoorraden van de aarde zullen – bij gelijkblijvende groei van het verbruik en bij gelijkblijvende toename van nieuw ontsloten bronnen – binnen dertig jaar uitgeput zijn. Het autoverkeer schijnt in de landen, op de plaatsen en op de ogenblikken van het grootste autoverkeer soms reeds op het punt te zijn zichzelf stil te leggen. De buitenlandse handel van industriële naties concentreert zich in toenemende mate op de handel tussen industriële naties met industriële producten. De ontwikkelingshulp van de industriële naties aan 'onderontwikkelde' landen belooft nog niet één procent van het nationale inkomen van de eersten, als ze niet zonder meer achterwege blijft. We moeten ons de vraag stellen of wij op dergelijke mogelijke antwoorden op de boven aangehaalde bezwaren in wezen niet precies reageren met de 'lichtzinnigheid, waarbij het meer om het genot van het voorbijgaande ogenblik te doen is, dan om de zekerheid van de toekomst, een lichtzinnigheid waarvan de hoofdmaximes de volgende zijn : het zal wel in orde komen, wie weet wat intussen gebeurt, welk een gelukkig toeval zich voordoet,' enzovoort (zie boven). Een soortgelijke lichtzinnigheid zou het kunnen zijn die zich verbergt achter het futurisme in het zelfbewustzijn van ons tijdperk, dat we reeds in

onze eerste voorlopige opmerkingen over de behoefte aan kritiek van onze tijd ontmoetten.

Principiëler nog zou men de vraag kunnen stellen of niet steeds nog onoverwinnelijk tegenover elk plan van de aard van dat van Fichte, al kunnen ook alle andere tegenwerpingen en bezwaren worden weggewerkt, deze 'drang' staat, waaruit de volgens Fichte bedoelde lichtzinnigheid ontstaat: de volgens zijn mening voor onze tijd 'kenmerkende trek', 'dat hij wil spelen, in de verbeelding wil ronddwalen, en dat hij, daar niet veel andere middelen aanwezig zijn om deze speldrift te bevredigen, zeer geneigd is om het leven in een spel om te zetten'; en of misschien de onoverwinnelijkheid van deze 'drang' op het feit berust dat deze omzetting van het leven zelf in een spel inderdaad een 'noodzakelijke stap op de voortgaande weg van ons geslacht is', wel niet zoals Fichte zegt, 'door de loutere natuur tot stand gebracht' maar een onontwijkbare stap op de eenmaal ingeslagen weg van een vooruitgang die haar uitgangspunt heeft genomen in de filosofische idee van een weten dat de mens de godgelijke bestaansvorm van de energiea belofde en hem daarmee de weg wees naar de levensvorm van het divertissement.

§ 20. Marx begrijpt de ontwikkeling van de productie ter wille van de productie als grondkenmerk van de economie van het tijdperk van de wetenschap ('kapitalisme')

Nog eens een halve eeuw na de publicatie van Fichtes waarschuwende roep, begonnen de geschriften van Engels en Marx over de kritiek van de politieke economie van onze tijd te verschijnen. In deze werken heeft vooral de latere Marx feitelijk het descriptieve bewijs geleverd van hetgeen Fichte had beweerd of vermoed: dat in deze tijd de economie, 'de nijverheid en alle menselijke bedrijvigheid', ja zelfs de productiewijze zelf, getuigen van een steeds sterkere doorbraak van de nagenoeg wetmatige heerschappij van een grenzeloze speeldrift die geenszins ongevaarlijk is maar integendeel een verschijnsel van een uiterst bedenkelijke ernst, aangezien ze op het punt staat 'het leven (zelf) in een spel om te zetten'. Weliswaar moet men vaststellen: bij Fichte komt de stelling voor en ontbreekt het bewijs, bij Marx vindt men het bewijs en ontbreekt de stelling, namelijk als precies en uitdrukkelijk opgestelde, geformuleerde stelling, en wel om een reden die Marx' observaties op dat punt des te belangrijker, zijn getuigenis in dit verband des te gewichtiger maakt. Helemaal niet het spelkarakter van de kapitalistische productiewijze en economie vormt voor Marx het onderwerp van zijn kritiek, maar juist een beperking die volgens hem ten slotte onder de heerschappij van het kapitalisme nog opgelegd wordt aan het volkomen 'vrije spel' 'van de maatschappelijke productiekrachten van de arbeid'. Op dit punt, dat voor het begrijpen van Marx' en Engels' bedoelingen van doorslaggevend belang is, komen we verder nog terug.

Dat Marx datgene wat hij als het spel van het kapitalisme begreep en beschreef, in ieder geval toch met zijn juiste naam wist te noemen, wordt alleszins bewezen door een uitvoerige voetnoot in zijn grote werk over 'Het Kapitaal'; hier spot hij: 'In een werk, dat heel speciaal over "handel" en "speculatie" handelt, leest men: "Alle handel bestaat in het ruilen van dingen van verschillende soort; en het voordeel" (voor de koopman?) "komt juist uit deze verscheidenheid voort. Een pond brood tegen een pond brood ruilen zou geen enkel voordeel hebben... daarom het voordelige contrast tussen handel en spel, dat alleen ruil van geld tegen geld is." (Th. Corbet, "An Inquiry..."). Hoewel Corbet niet ziet dat G-G, geld tegen geld ruilen, de karakteristieke circulatievorm is, niet alleen van het handelskapitaal maar van alle kapitaal, geeft hij tenminste

toe dat deze vorm van handel, de speculatie, met het spel verwant is; maar dan komt McCulloch en vindt dat kopen om te verkopen speculeren is en dat zo het onderscheid tussen speculatie en handel wegvalt... Nog veel naïefer zegt Pinto, de Pindarus van de Amsterdamse beurs: “De handel is een spel” (deze zin is ontleend aan Locke), “en aan bedelaars kan men niets winnen...” Marx wil zeggen: als het ‘ruilen’ van geld tegen geld ‘spel’ is, dan is in die mate ‘speculatie’ inderdaad spel, maar ‘speculatie’ is geenszins slechts ‘een soort handel’ maar veeleer is de handel een vorm van de kapitaalcirculatie waaraan heel algemeen het speculatiekarakter en vandaar het spelkarakter toekomt: ‘geld tegen geld ruilen’ is ‘de karakteristieke circulatievorm van alle kapitaal’.

Deze op het eerste gezicht louter anekdotische verwijzing zou weinig vruchtbaar blijven, te meer daar hierin ieder ernstig begrip van spel schijnt te ontbreken, als de voetnoot niet voorkwam in verband met een van de fundamentele analyses van Marx’ belangrijkste werk, waaraan dat begrip dan ook zal kunnen worden ontleend. Marx en Engels kenmerken en beschouwen het economisch systeem van de moderne tijd (in Europa op de eerste plaats) als kapitalisme en de in ons tijdperk (het tijdperk van de moderne wetenschap) heersende productiewijze als kapitalistisch. De benamingen kapitalisme en kapitalistisch worden afgeleid uit Marx’ begrip van het kapitaal. Wat is dat kapitaal? ‘Het productieproces van het kapitaal’ wordt weergegeven in het eerste boek van Marx’ belangrijkste werk. De eerste afdeling van dit eerste boek handelt over ‘Waar en geld’. Onderwerp van het betoog van de tweede afdeling, respectievelijk het ermee identieke en gelijkbetitelde vierde hoofdstuk van het boek, is de ‘verandering van geld in kapitaal’: want ‘geld’ – ‘dit laatste product van de warencirculatie, is de eerste verschijningsvorm van het kapitaal’. Kapitaal is op de eerste plaats geld, en ‘geld als geld en geld als kapitaal verschillen op de eerste plaats slechts door hun verschillende circulatievorm’. Fundamenteel voor het gehele werk – en zakelijk fundamenteel voor de kapitalistische economie en productie – is dit onderscheid in de circulatievorm respectievelijk de uiteenzetting ervan, zoals zij in genoemd hoofdstuk voorkomt, waartoe de vermelde voetnoot behoort. Daarin echter wordt ‘de karakteristieke circulatievorm... van alle kapitaal’ als spel begrepen. Wat wordt daaronder verstaan?

Het onderscheid in de circulatievormen van geld als geld en geld als kapitaal dat Marx weergeeft, is zeer eenvoudig: ‘De onmiddellijke vorm van warencirculatie is W-G-W, omzetting van waar in geld en opnieuw omzetting van geld in waar, verkopen om te kopen. Daarnaast vinden we echter nog een tweede, specifiek onderscheiden vorm, de vorm G-W-G, omzetting van geld in waar en opnieuw omzetting van waar in geld, kopen om te verkopen. Geld, dat in zijn beweging deze laatste circulatie beschrijft, verandert in kapitaal, wordt kapitaal en is in zijn bestemming reeds kapitaal.’ Maar deze tegenstelling is ook maar de meest uiterlijke. Zo kan van ‘circulatie’, kringloop, eigenlijk alleen in het tweede geval sprake zijn. Wie een voorwerp (dat hij niet of slechts in geringe mate nodig heeft) verkoopt om iets te kopen, doet dat natuurlijk om iets anders te kopen – vandaar de door Marx geciteerde opmerking van Corbet die in verband met de handel zinloos is); de twee W’s in de formule ‘W-G-W’ zijn dus niet gelijk, slechts in deze geformaliseerde vorm ontstaat de indruk van ‘circulatie’. Om dezelfde reden is verkopen om te kopen zeker een vaak voorkomende en in die mate ‘zich herhalende’ handeling, maar ook steeds een eindige en in zich afgesloten handeling die haar doel buiten zich heeft en eindigt wanneer dit doel bereikt is: ‘De kringloop W-G-W gaat uit van het extreem van een waar en wordt afgesloten met het extreem van een andere waar, die buiten de circulatie valt en tot de consumptie behoort. Consumptie, bevrediging van behoeften, kortom de gebruikswaarde is derhalve haar einddoel.’ Ook ‘de herhaling of vernieuwing van de verkoop om te kopen vindt,

zoals dit proces zelf, maat en doel in een buiten hem liggend einddoel, in de consumptie, de bevrediging van bepaalde behoeften.’ Daarentegen wordt een echte circulatie reeds duidelijker in de beweging van het geld, waarin het in kapitaal verandert: ‘De kringloop G-W-G gaat... uit van het extreem van het geld en keert ten slotte terug tot hetzelfde extreem... In de aankoop voor de verkoop... zijn begin en einde hetzelfde, geld, ruilwaarde, en daardoor reeds is de beweging eindeloos.’ Zonder enig werkelijk de ‘bevrediging van de behoeften’ dienend of enig ander uitwendig doel, ‘schijnt’ een dergelijke kringloop op het eerste gezicht ‘een even doelloze als smakeloze verrichting’ – en daarover gaat dan ook Marx’ voetnoot over ‘handel en spel’. Inderdaad heeft deze kringloop alleen zin voor zover de twee G’s in de formule ‘G-W-G’ zich toch nog van elkaar onderscheiden, en wel op de enige wijze die nog overblijft, namelijk kwantitatief.

Iemand koopt alleen iets om het verder te verkopen, wanneer hij erop rekent bij de verkoop meer geld te verkrijgen dan hij bij de aankoop ervoor heeft uitgegeven. ‘Die aangroei of het overschot ten opzichte van de oorspronkelijke waarde, noem ik – meerwaarde (surplus value). Daardoor blijft de oorspronkelijke voorgeschoten waarde niet alleen in de circulatie behouden maar verandert er haar waardegrootte, voegt er een meerwaarde aan toe, of maakt haar waarde productief. En deze beweging verandert ze in kapitaal.’ (Hier voert Marx zijn economisch sleutelbegrip ‘meerwaarde’ voor het eerst in.) Weliswaar wijzigt dat nu enigszins de zuivere kringvorm van de circulatie van geld als kapitaal, maar daarvoor verleent het deze cirkelbeweging pas volledig de oneindigheid van de beweging en verlegt haar bestemming en doel volledig in haar zelf. De verkoop van voor 100 pond sterling gekochte waar bracht bijvoorbeeld 110 pond op: ‘Gaat het... eenmaal om waardeverhoging, dan bestaat dezelfde behoefte om de waarde van 110 pond sterling te verhogen als van 100 pond sterling, daar beide beperkte uitdrukkingen... zijn... Het einde van de afzonderlijke kringloop, waarin het kopen om te verkopen zich voltrekt, vormt daardoor vanzelf het begin van een nieuwe kringloop. De eenvoudige warencirculatie – de verkoop voor de aankoop – dient als middel voor een einddoel dat buiten die circulatie ligt, de toe-eigening van gebruikswaarden, de bevrediging van behoeften. De circulatie van geld als kapitaal is daarentegen doel-in-zichzelf, want de waardeverhoging van de waarde bestaat slechts binnen deze steeds hernieuwde beweging. De beweging van het kapitaal is daardoor onbeperkt... De gebruikswaarde mag dus nooit als onmiddellijk doel van de kapitalist worden gezien. En evenmin de afzonderlijke winst op zichzelf, maar enkel de rusteloze beweging van het behalen van winst.’

Daaruit blijkt dat het onderscheid tussen de circulatievormen van geld als geld enerzijds, en geld als kapitaal anderzijds, gelijk is aan de tegenstelling die bestaat tussen een ‘beweging’, ‘verrichting’, bezigheid of activiteit die in haar eindigheid haar doel buiten zichzelf heeft en in die mate natuurlijk-eenvoudig doelmatig is, en die welke in haar oneindigheid doel-in-zichzelf is, haar doel enkel en alleen binnen zichzelf heeft, zoals Aristoteles ze in zijn energiebegrip gevat heeft. De omzetting van geld in kapitaal gebeurt door de verheffing van de geldcirculatie tot doel-in-zichzelf, door de verdringing van de ‘eenvoudige warencirculatie’ door haar omkering tot de energie van een eindeloos-mateloos-rusteloze en (met het oog op externe doeleinden) doelloze beweging van geld en waren, bedreven in de verrichtingen van de kapitalisten, verrichtingen die ten slotte niet voor niets de naam ‘speculatie’ – naar het Latijnse woord voor de doelloze theorie – gekregen hebben. Zo is het dan ook niet verwonderlijk dat dit voor Marx beslissende onderscheid tussen de circulatievormen van geld als geld en geld als kapitaal ook reeds door Aristoteles zeer duidelijk begrepen en weergegeven werd. En naar die uiteenzetting van Aristoteles in dit verband (namelijk in het eerste boek van zijn Politiek) verwijst Marx nadrukkelijk – geleerd als hij is – in een andere uitvoerige voetnoot van het hier besproken

hoofdstuk. (Het valt echter op dat Aristoteles zich in de passus in kwestie niet nadrukkelijk van het begrip ‘energeia’ bedient, zoals hij zich ook verzet tegen de vervalsing van de echte economie – die gericht is op het verwerven van gebruiksgoederen – tot ‘chrematistiek’, – die tot ‘doel absolute verrijking’ heeft.)

Toch gaat het nu niet om de toepasbaarheid van dit algemene begrip onderscheid van Aristoteles op Marx’ aanpak waarbij de circulatievormen van geld als geld (in de ‘onmiddellijke vorm van de wrencirculatie’) en van geld als kapitaal tegenover elkaar worden gesteld. Ook voor Marx is deze tegenstelling slechts de oppervlakkige verschijningsvorm van een andere en diepere tegenstelling: per slot van rekening die tussen menselijke arbeid als ‘doelmatige productieve activiteit’ in het algemeen en het ‘productieproces van het kapitaal’ als zodanig, of tussen ‘arbeidsproces en waardeverhogingsproces’; waar de tegenstelling ophoudt nog alleen als formeel onderscheid tussen tegenover elkaar gestelde processen te verschijnen, maar veeleer als reële tegenstelling, als tegenstrijdigheid, conflict en strijd te voorschijn komt.

In de hoger beschreven analyse worden we onvermijdelijk ertoe aangezet het bij deze analyse niet te laten, namelijk door het begrip ‘waar’ dat in de daar voorgenomen tegenstelling gebruikt wordt. Tegelijkertijd, en op de eerste plaats, leidt een onderzoek naar de toepasbaarheid van dit begrip in die samenhang tot de opmerking dat de circulatievorm van geld als kapitaal met zijn bewegingsvorm in de zin van de energeia tegelijk ook die kenmerkende omkering van de doelmiddelenrelatie verbindt, op grond waarvan Pascal zulke bestaansvormen zonder meer met het divertissement gelijkstelde, en waarin Fichte overal slechts een speeldrift aan het werk zag. Men kan zich namelijk afvragen of, strikt genomen, bij de ‘onmiddellijke vorm der waren [?]-circulatie’, ‘W-G-W [?], verandering van waar [?] in geld en opnieuw verandering van geld in waar [?], verkopen om te kopen’ terecht sprake kan zijn van ‘waren’, die daar ‘circuleren’. De eerste zin van Marx’ belangrijkste werk luidt: ‘De rijkdom van de maatschappijen waarin de kapitalistische productiewijze heerst, lijkt een “geweldige verzameling van waren” te zijn, en de waar afzonderlijk als zijn elementaire vorm.’ Maar dan schikt Marx zichzelf naar dit grondkenmerk van de kapitalistische economie, die alle productie tot warenproductie maakt, en bedient zich van een alomvattend, algemeen warenbegrip, dat aan de koopwaren zowel gebruikswaarde als ruilwaarde toeschrijft, hoewel verder geldt: ‘Als gebruikswaarde hebben de waren in de eerste plaats een verschillende kwaliteit, als ruilwaarde kunnen ze slechts van verschillende kwantiteit zijn en bevatten dus geen atoom gebruikswaarde.’ Zo ‘is het echter juist de abstractie van hun gebruikswaarden die de ruilverhouding van de waren ogenschijnlijk kenmerkt. Binnen deze verhouding is één gebruikswaarde juist evenveel waard als om het even welke andere, als ze maar in de gepaste proportie voorhanden is.’ Maar ten slotte wordt duidelijk dat de eigenlijke ‘warenwaarde’ – de waarde van de waar *als* waar, in onderscheid met een gebruikswaarde – zich precies realiseert in de ruilwaarde, die geen uitstaans heeft met om het even welke gebruikswaarde. We zagen echter dat in de onmiddellijke ‘waren’-circulatie het ‘einddoel’ de ‘gebruikswaarde’ is en dus het concrete onderscheid tussen het verkochte voorwerp en het voorwerp dat voor de opbrengst aangekocht werd essentieel is. Daar verkoopt men in geen geval een of ander voorwerp uit zijn bezit om daarvoor ‘waren’ te kopen – tenzij men zich juist in die soort handel zou willen begeven, waarin geld kapitaal wordt; zo min als een huisvrouw gaat winkelen om ‘waren’ te kopen (wat ze voor de handelaar ongetwijfeld zijn), maar koopt wat ze ‘nodig heeft’, welbepaalde, slechts binnen enge grenzen door andere vervangbare ‘dingen’: ze ‘heeft’ brood ‘nodig’, aardappelen, lucifers, zeep, enzovoort. Eventueel komt overwegend de ruilwaarde van het eerst verkochte voorwerp in aanmerking, en derhalve dit voorwerp zelf als waar; maar eerder nog is het enerzijds als het ware de negatieve

gebruikswaarde van dit voorwerp, namelijk de mate waarin het voor het gebruik gemist kan worden, die doorslaggevend is; en anderzijds zijn ruilwaarde, zoals deze vereist is, opnieuw met het oog op het welbepaalde gebruiksvoorwerp dat men wil kopen en waarvoor men het andere voorwerp moet verkopen. Van 'warenhandel' kan men in het geval dat Marx 'onmiddellijke warencirculatie' noemt, niet ernstig spreken. Noemt men, zoals Marx, de 'warenwaaarde' zonder meer 'waarde', dan geldt in de ruimste zin (ruimer dan hier door Marx alleen bedoeld): 'Een ding kan gebruikswaarde zijn zonder waarde te zijn... Een ding kan nuttig en een product van menselijke arbeid zijn, zonder waar te zijn. Hij die [bijvoorbeeld] door zijn product in zijn eigen behoefte voorziet, schept weliswaar gebruikswaarde, maar geen waar.' – Weliswaar geldt nu anderzijds: 'Geen ding kan waarde zijn zonder gebruiksvoorwerp te zijn. Is het nutteloos, zo is ook de arbeid die erin vervat ligt, nutteloos, telt hij niet als arbeid en vormt hij bijgevolg geen waarde,' en dan is het ding ook waardeloos als waar. 'Indien die dingen niet kwalitatief verschillende gebruikswaarden zouden zijn, en bijgevolg producten van kwalitatief verschillende vormen van nuttige arbeid, dan zouden ze geenszins als waren tegenover elkaar kunnen worden geplaatst,' ofschoon de waren 'als ruilwaarden' toch volgens de vroegere bepaling 'geen atoom gebruikswaarde bevatten' en 'het juist de abstractie van hun gebruikswaarden' scheen te zijn 'die de ruilverhouding van de waren ogenschijnlijk kenmerkt'. Gebruikswaarden, gebruiksvoorwerpen als zodanig zijn geen waren, zoals het ook juist daaruit blijkt, dat waren hun waarde als zodanig juist in de abstractie ten aanzien van elke gebruikswaarde bezitten; en toch moet de waar, om niet ook als waardeloos te zijn, gebruikswaarde zijn, tenminste, beter, bezitten.

De verhouding is als volgt op te helderen: de door Marx zo genoemde onmiddellijke warencirculatie heeft als doel uitsluitend het toe-eigenen van bepaalde gebruiksvoorwerpen om in bepaalde behoeften te voorzien; het bemiddelende middel daartoe (waar men voor het voorwerp dat bestemd is voor afgifte, voor het genoemde doel, niet onmiddellijk het nodige kan inruilen) is het geld. In de circulatievorm waarin geld tot kapitaal wordt omgevormd, verliest een dergelijk eenvoudig doel en dus ook de bepaalde gebruikswaarde van de voorwerpen, elk specifiek belang, de belangstelling gaat bij aankoop en verkoop alleen uit naar het middel zelf, het geld, geldwinst, of nog preciezer 'de rusteloze [eindeloze en mateloze] beweging van het behalen van winst' zelf. Het 'oorspronkelijke' doel, het voorzien in behoeften door bepaalde gebruiksvoorwerpen, is nog slechts voorwendsel voor de 'energische' *omloop* van de belangstelling in het veld van de circulatiemiddelen en voor het enige onderwerp van interesse dat nagestreefd wordt, geld en geldwinst. 'Waar' is de naam voor een gebruiksvoorwerp of een gebruikswaarde, natuurlijkerwijze oorspronkelijk als einddoel nagestreefd, wanneer het in 'deze gepassioneerde jacht op de waarde' tot een zuiver voorwendsel wordt verlaagd – en 'kapitaal' de naam voor geld (of een ander ruilmiddel), natuurlijkerwijze oorspronkelijk alleen als middel gebruikt, wanneer het in deze circulatievorm tot enig onderwerp van interesse verheven wordt.

Wat met deze omkering van een economisch eenvoudig doelmatige gedraging en verhouding in het spel van de kapitalistische speculatie eigenlijk gebeurt en welke tegenstelling daaraan eigenlijk ten gronde ligt, wordt nu duidelijk, wanneer we nog scherper kijken in de richting van de natuurlijk doelmatige gedraging zelf, dus niet gericht op geld en kapitaal, maar op het 'oorspronkelijke' doel, namelijk gebruikswaarden of gebruiksvoorwerpen, en op de misvorming van dit doel tot voorwendsel, en van de gebruiksvoorwerpen tot waren.

Deze natuurlijke gedraging – verkopen om te kopen – ontleent namelijk haar doelmatigheid op de eerste plaats aan de doelmatige bruikbaarheid van de verkochte, en meer nog (als 'einddoel'

van het 'proces') van de aangekochte gebruiksvoorwerpen; om preciezer te zijn, deze handelwijze is doelmatig wanneer en voor zover ze haar einddoel kan bereiken, wanneer dus het aangeschafte voorwerp doelmatig geschikt is voor 'de consumptie, de bevrediging van bepaalde behoeften'. En het voorwerp in kwestie is op zijn beurt daartoe geschikt, voor zover het opzettelijk in doelmatige arbeid vervaardigd is om een welbepaalde behoefte te bevredigen, bijvoorbeeld: 'De jas is een gebruikswaarde, die een bijzondere behoefte bevredigt. Om hem te vervaardigen is een bepaalde productieve activiteit nodig. Deze is bepaald door haar doel, werkwijze, object, middelen en resultaat. Arbeid, waarvan het nut tot uiting komt in de gebruikswaarde van zijn product of in het feit dat zijn product een gebruikswaarde is, noemen we kortweg nuttige arbeid... Zo hebben we dus gezien dat in de gebruikswaarde van iedere koopwaar een bepaalde doelmatig productieve activiteit of nuttige arbeid besloten ligt.' De doelmatigheid van deze handeling (verkopen om te kopen) – de zogenaamde 'onmiddellijke vorm van warencirculatie') komt dus voort uit de doelmatigheid van de productieve activiteit of van de nuttige arbeid zelf, waarover Marx overigens zegt: 'Als schepper van gebruikswaarden, als nuttige arbeid, is de arbeid... een van alle maatschappijvormen onafhankelijke bestaansvoorwaarde voor de mens, een eeuwige, natuurlijke noodzaak...' Doelmatigheid, 'doelmatige activiteit' te zijn, is echter niet alleen een bijkomstige eigenschap, maar het wezen van de arbeid überhaupt, in de 'vorm, waarin ze uitsluitend eigen is aan de mens. Een spin verricht handelingen die op die van een wever lijken, en een bij maakt bij het bouwen van haar wassen cellen menig menselijk architect beschaamd. Maar wat bij voorbaat de slechtste architect van de beste bij onderscheidt, is dat hij de cel in zijn hoofd gebouwd heeft, voordat hij ze van was bouwt. Op het einde van het arbeidsproces wordt een resultaat bereikt dat bij het begin reeds in de voorstelling van de arbeider en dus reeds ideëel aanwezig was. Niet dat hij uitsluitend een vormverandering van het natuurlijke tot stand brengt; hij realiseert in het natuurlijke tegelijk zijn doel, dat hij kent en dat de aard en de wijze van zijn handelen wetmatig bepaalt, en waaraan hij zijn wil moet onderwerpen. En deze onderwerping is geen op zichzelf staande handeling. Naast de inspanning van de organen die arbeiden, is verder voor de gehele duur van de arbeid de doelmatige wil, die zich in opmerkzaamheid uit, vereist; en wel des te meer naarmate de arbeid de arbeider minder door de eigen inhoud en de aard en wijze van uitvoering met zich meesleept, naarmate de arbeider minder daardoor van zijn arbeid geniet als het spel van zijn eigen lichamelijke en geestelijke krachten,' waarbij dit 'genot' van een 'spel' van de lichamelijke en geestelijke krachten die zo te zeggen sportief actief zijn, de arbeider wellicht kan welgevallen maar juist niet eigen is aan de menselijke arbeid als specifiek menselijke, dus doelmatige arbeid; veeleer herinnert dit genot aan zijn verwantschap met de eerder speelse 'arbeid' van de dieren. Aldus Marx in een speciaal aan de beschrijving van het 'Arbeidsproces' gewijde paragraaf (waaruit we zopas uitvoerig citeerden) van het vijfde hoofdstuk van het eerste boek van zijn belangrijkste werk.

En daarmee begint tot uiting te komen van welke toedracht de verdraaiing van de natuurlijk doelmatige verhouding van de 'onmiddellijke vorm van de warencirculatie' in dit spel van de circulatie van geld als kapitaal, in feite de tegenstelling is: uiteindelijk van niets anders dan van het oorspronkelijk en wezenlijk doelmatige zelf, wat de menselijke arbeid als zodanig is, ja zelfs letterlijk van 'iedere' menselijke vorm van arbeid.

En deze tegenstelling blijft geen louter abstract onderscheid (zowat het onderscheid dat arbeid, productieve activiteit, en handel, in de bemiddelingsfunctie van de gewone 'verdelers', of dat kapitaalvorming met het oog op gewone 'werkverschaffing', nu eenmaal niet hetzelfde, maar alleszins verschillende dingen zijn). Onmiddellijk neemt ze een conflictvorm aan: de

‘circulatievorm van alle kapitaal’ – ‘deze gepassioneerde jacht op waarde’ van waren – misvormt het doel van alle nuttige arbeid, namelijk de gebruikswaarde, tot zuiver voorwendsel voor de ‘rusteloze beweging van het behalen van winst’, daar hij de gebruikswaarde van datgene wat voor hem slechts waar zonder meer is, als voorwendsel toch nog wel nodig heeft; en deze circulatievorm vervreemdt daarmee voortdurend de menselijke arbeid zelf, vervreemdt hem namelijk van zijn eigen doel en doelmatigheid, vervreemdt, berooft hem van zijn menselijk wezen. Het conflict ontstaat juist doordat de beweging van het kapitaal (of moderner gezegd, de ‘groei van de economie’ in het teken van het kapitalisme) enerzijds onverschillig blijft ten opzichte van de doelmatigheid en van het menselijk karakter van nuttige arbeid, anderzijds deze toch nog nodig heeft en juist daardoor ertoe gedwongen wordt ze van zichzelf te vervreemden om ze te kunnen gebruiken. Want in ieder geval blijft de afhankelijkheid en de herkomst van ‘menselijke arbeid’ ook van de tot zuivere waren herleide gebruikswaarden niet alleen van bijkomstige aard, maar wordt zij het constituerend principe voor de waardevorm van de waren zelf, en wel opnieuw in een misvormde zin.

‘Konden de waren spreken, dan zouden ze zeggen: onze gebruikswaarde kan de mensen wel interesseren. Ze komt ons niet als dingen toe. Wat ons echter wel als dingen toekomt, is onze waarde. Onze eigen omloop als waringen bewijst dat. We zijn alleen als ruilwaarden op elkaar betrokken.’ (En ‘de waardevorm van het arbeidsproduct is de meest abstracte, maar ook de meest algemene vorm van de burgerlijke productiewijze, die hierdoor als een bijzondere soort maatschappelijke productie en daarmee tegelijk historisch gekarakteriseerd wordt’.) Binnen de ruilverhouding nu ‘geldt een gebruikswaarde juist evenveel als elke andere, als ze maar in gepaste proportie voorhanden is’. De waarde van de waren zelf is ‘het gemeenschappelijke dat in de ruilverhouding of ruilwaarde van de waren aanwezig is’. Waarop berust nu datgene wat aan alle waren gemeenschappelijk is, wat deze waren gezamenlijk naar believen onder elkaar ruilbaar maakt (eenmaal ‘in gepaste proportie voorhanden’), en iedere waar in wezen met iedere waar gelijkstelt? Ook dit is niets anders dan – hun gemeenschappelijke oorsprong in menselijke arbeid: ‘Ziet men af... van de gebruikswaarde van het warenlichaam, dan blijft hun nog een eigenschap over: ze zijn producten van de arbeid. En toch is ook het arbeidsproduct ons reeds in de hand veranderd. Zien we af van zijn gebruikswaarde, dan ook van de lichamelijke bestanddelen en vormen die het tot gebruikswaarde maken. Het is niet langer tafel of huis of garen of een ander nuttig ding. Al zijn zinnelijk waarneembare hoedanigheden zijn uitgewist. Het is ook niet langer het product van het meubelmakerswerk of bouwwerk of spinwerk of product van een andere bepaalde productieve arbeid. Met het nuttige karakter van de arbeidsproducten verdwijnt het nuttige karakter van de in hen voorgestelde arbeid, en zo ook verdwijnen de verscheidene concrete vormen van deze arbeid, ze onderscheiden zich niet langer, maar zijn alle gereduceerd tot gelijke menselijke arbeid, abstract menselijke arbeid. – Laten we nu het overschot van de arbeidsproducten bekijken. Van hen is er niets overgebleven tenzij datzelfde spookachtige objectkarakter, niets anders dan een gelei van ononderscheiden menselijke arbeid, dat wil zeggen van het gebruik van menselijke arbeidskracht zonder aandacht voor de vorm van dit verbruik. Deze dingen tonen alleen nog dat in hun productie menselijke arbeidskracht verbruikt werd, menselijke arbeid opgehoopt is. Als kristallen van deze maatschappelijke substantie die hun allen gemeenschappelijk is, zijn ze waarden – warenwaarden.’ Daarmee stemt dan overeen dat ten slotte ‘de waarde van een waar bepaald is door de hoeveelheid arbeid die gedurende de productie verbruikt is’. Beslissend is echter wat er gebeurt met de menselijke arbeid, waarop natuurlijk ook zo nog een beroep gedaan wordt. ‘De gelijkheid van volkomen verschillende arbeidsvormen kan alleen bestaan in een abstrahering van hun werkelijke ongelijkheid, in de herleiding tot het gemeenschappelijke karakter dat zij als

verbruik van menselijke arbeidskracht, als abstract menselijke arbeid bezitten.’ Ook hier nog kan en moet steeds van ‘menselijke arbeid’ gesproken worden, die ook voor de ‘beweging van het kapitaal’ de grondslag blijft, maar nu nog alleen van ‘abstract’ menselijke arbeid. Maar wat wordt prijsgegeven met deze abstrahering en herleiding? Niets anders dan de doelmatigheid en daarmee de nuttigheid, de bepaaldheid en concreetheid van de productieve activiteit, dus niets anders dan het specifiek menselijke karakter van de arbeid zelf. Kapitaal en menselijke arbeid als zodanig komen met elkaar in conflict, en dit conflict is het, dat zich in de onderscheidingen die ons uitgangspunt vormden, verborg en toch reeds aankondigde. In deze circulatievorm van geld en waren, die alleen op zijn eigen energie afgestemd is, welke het productieproces van het kapitaal uitmaakt, en in de omkering van de natuurlijke verhouding tussen menselijke doeleinden en middelen in het spel met de menselijke behoeften als voorwendsels om uitsluitend het winstbelang na te streven – een omkering die deze circulatievorm mogelijk maakt – ‘interesseert’ de arbeid niet meer als productieve activiteit van de mens in haar menselijk wezen, maar slechts als ‘verbruik van menselijke arbeidskracht in fysiologische zin’: het productieproces van het kapitaal bestaat in en baseert zich op deze herleiding van de menselijke zin van de arbeid tot zijn zuiver fysiologische, dat wil zeggen typisch onmenselijke zin, namelijk verbruik van kracht (arbeidskracht).

In het hoofdstuk over ‘De waar’ vat Marx samen: ‘Alle arbeid is enerzijds verbruik van menselijke arbeidskracht in fysiologische zin en in deze hoedanigheid van gelijkvormige, menselijke of abstract menselijke arbeid vormt hij de warenwaarde. Alle arbeid is anderzijds verbruik van menselijke arbeidskracht in een bijzondere doelgerichte vorm, en in deze hoedanigheid van concrete nuttige arbeid produceert hij gebruikswaarden.’ En de daarmee samengevatte uiteenzetting leidde Marx in met de aanwijzing, dat ‘deze tweeslachtige natuur van de in de waren besloten arbeid’ voor het eerst door hem kritisch is aangeduid en dat dit punt ‘het articulatiepunt’ is ‘waaromheen het inzicht in de politieke economie draait’; en in een brief aan Engels van 24 augustus 1867 benadrukte hij nogmaals: ‘Het beste van mijn boek is 1. (daarop berust *alle* inzicht in de feiten) het *dubbele karakter van de arbeid*, naarmate hij zich uitdrukt in gebruikswaarde of ruilwaarde... – wat dadelijk in het *eerste* hoofdstuk op de voorgrond treedt.’ Maar uiteindelijk blijkt het ‘articulatiepunt’ van het inzicht in de moderne economie in de vorm van het ‘kapitalisme’ het feit te zijn, dat de eindeloze en onbeperkte ontplooiing van een onmenselijke ‘energie’ (energeia) in het ‘vrije spel der krachten’ tegenstrijdig is met het menselijke wezen van iedere doelmatige activiteit, een activiteit die door de kapitalistische productiewijze onder het voorwendsel van een onmetelijke verhoging van haar energie en ontwikkeling van haar productiekracht in feite gereduceerd wordt tot de zuivere fysiologie van het verbruik (en, alleszins wezenlijk, van de reproductie) van kracht als arbeidskracht.

Ten slotte vindt dit conflict tussen de moderne economische ontwikkeling onder de heerschappij van het ‘kapitalisme’ en het menselijk wezen van de nuttige arbeid zijn concrete uitdrukking in de vorm en in het fenomeen van de kapitalistische ‘uitbuiting’ van de arbeiders. Het blijkt namelijk dat deze uitbuiting van haar kant juist steunt op die herleiding van iedere menselijke arbeid – als concrete, nuttige arbeid die gebruikswaarden in doelgerichte vorm produceert – tot het pure verbruik van abstracte arbeidskracht in fysiologische zin. Hoger hebben we de passus in het vierde hoofdstuk van het eerste boek van ‘Het Kapitaal’ aangesneden waarin het begrip ‘meerwaarde’ ingevoerd is. Beslissend voor de circulatievorm van geld als kapitaal is, dat in deze vorm ‘de oorspronkelijke voorgeschoten waarde’ ‘een meerwaarde toevoegt of haar waarde verhoogt’; en pas ‘deze beweging verandert ze in kapitaal’. Maar het bleef daar nog

onopgehelderd, hoe dit dan mogelijk is. Het antwoord op deze vraag geeft Marx in de slotparagraaf over 'Aankoop en verkoop van arbeidskracht' van het hoofdstuk over de 'Verandering van geld in kapitaal'; en verder in de paragraaf over het 'waardeverhogingsproces' zelf in het volgende vijfde hoofdstuk, het eerste van de derde afdeling die over 'de productie van de absolute meerwaarde' handelt. In de kernachtige vaststelling van Engels: Marx 'onderzocht de verandering van geld in kapitaal, en bewees dat ze op de aankoop en verkoop van arbeidskracht berust'. Bedoeld is: winst maken, een meerwaarde toevoegen, de waarde verhogen, kan het kapitaal ten slotte alleen uit de aankoop van één eigensoortige 'waar', namelijk een waar 'waarvan de gebruikswaarde zelf de eigensoortige hoedanigheid zou bezitten bron van waarde te zijn, waarvan het werkelijke verbruik dus zelf concretisering van arbeid zou zijn, en daardoor waardeschepping. En de geldbezitter vindt op de markt zulk een specifieke waar – het arbeidsvermogen of de arbeidskracht.' Deze 'waar' wordt gekocht, om te verkopen, nu echter niet om ze 'zelf' opnieuw te verkopen, maar wel wordt ze waar als product van het verbruik van de arbeidskracht, van haar consumptie door de kapitalist; dat is immers juist de gebruikswaarde van deze 'waar' (de arbeidskracht): dat zij gebruikt kan worden om 'andere' gebruikswaarden te vervaardigen die als waren verkocht kunnen worden. En 'het consumptieproces van de arbeidskracht is tegelijk het productieproces van waren en van meerwaarde' in tegenstelling tot de natuurlijke gerichtheid op de vervaardiging, aanschaffing en consumptie van gebruikswaarden tot bevrediging van menselijke behoeften, is 'het geheim van het profijt maken' gebaseerd op de consumptie, namelijk op het zuiver verbruik van de abstracte arbeidskracht van de mens in fysiologische zin, met als doel, bij de eerste kijk, de warenproductie, in feite echter niets anders dan de productie van het kapitaal zelf.

Nu blijkt het namelijk in Marx' expliciete uiteenzetting van het 'waardeverhogingsproces', dat die 'tweeslachtigheid' van de arbeid dáárom het 'articulatiepunt is waaromheen het inzicht in de politieke economie draait', omdat de verandering van geld in kapitaal, namelijk de productie van de meerwaarde, juist berust op die herleiding van iedere 'menselijke vorm' van arbeid tot de abstracte vorm van de als waar verhandelbare gebruikswaarde van arbeidskracht die naar believen verbruikt kan worden. Kapitaal en kapitalist profiteren van het feit dat de abstracte, naar believen verbruikbare arbeidskracht te koop is voor een prijs, die juist door de waarde van deze waar 'arbeidskracht' bepaald is, echter (bijna) volledig onafhankelijk van de waarde van 'andere' waren, die in het verbruik van de waar arbeidskracht als gebruikswaarden geproduceerd worden. Met Marx stellen we voorop: 'Wij weten dat de waarde van iedere waar bepaald is door de kwantiteit arbeid die in haar gebruikswaarde gematerialiseerd is, door de arbeidstijd die maatschappelijk noodzakelijk is voor haar productie.' En, 'de waarde van de arbeidskracht, zoals die van iedere andere waar, is bepaald door de arbeidstijd die noodzakelijk is voor de productie en zo ook voor de reproductie van dit specifieke artikel... Gegeven het bestaan van het individu, dan bestaat de productie van de arbeidskracht in zijn eigen reproductie of behoud. Voor zijn behoud heeft het levende individu een bepaalde hoeveelheid levensmiddelen nodig. De arbeidstijd die noodzakelijk is voor de productie van de arbeidskracht lost zich zo op in de arbeidstijd die noodzakelijk is voor de productie van deze levensmiddelen, of de waarde van de arbeidskracht is de waarde van de levensmiddelen die noodzakelijk zijn voor het behoud van de bezitter van deze arbeidskracht.' Nu kunnen bijvoorbeeld 'de levensmiddelen, die dagelijks voor de productie van de arbeidskracht nodig zijn, een halve arbeidsdag kosten. Maar de voorbije arbeid, die in de arbeidskracht zit, en de levende arbeid, die zij kan presteren, haar dagelijkse onderhoudskosten en haar dagelijks verbruik zijn twee geheel verschillende grootheden. De eerste bepaalt haar ruilwaarde, de andere vormt haar gebruikswaarde. Dat een halve arbeidsdag nodig is om de arbeider gedurende 24 uur in leven te

houden, hindert hem geenszins om een hele dag te arbeiden. De waarde van de arbeidskracht en haar waardeverandering in het arbeidsproces zijn zo twee verschillende grootheden. Dit waardeverschil had de kapitalist op het oog, toen hij de arbeidskracht kocht. Haar nuttige eigenschap, garen of schoenen te maken, was slechts een *conditio sine qua non*, omdat arbeid in nuttige vorm verbruikt moet worden om waarde te vormen...’ De meerwaarde komt daaruit voort, dat slechts een geringe inzet van arbeidskracht vereist is om arbeidskracht te produceren; om een arbeider, bijvoorbeeld, voor een hele dag arbeidsvaardig te maken (om bijvoorbeeld een product te vervaardigen waarvan de waarde berekend wordt onder andere volgens dit ééndaagse verbruik van arbeid, wanneer de kapitalist dit product verkoopt), heeft men slechts een halve arbeidsdag nodig om de levensmiddelen te produceren waaraan de arbeider behoefte heeft. Met het oog op deze grondslag van het productieproces van het kapitaal moeten we dus ‘arbeid nu van een geheel ander gezichtspunt bekijken’ dan dat van waaruit arbeid zich in ‘menselijke vorm’ manifesteert. ‘Daar ging het om de doelmatige activiteit om (bijvoorbeeld) katoen in garen te veranderen. Hoe doelmatiger de arbeid, hoe degelijker het garen... De arbeid van de spinner was specifiek verschillend van andere productieve arbeid, en het verschil openbaarde zich subjectief en objectief, in het bijzondere doel van het spinnen, zijn bijzondere werkwijze, de bijzondere natuur van zijn productiemiddelen, de bijzondere gebruikswaarde van zijn product. Katoen en klos dienen als levensmiddelen van de spinarbeid, maar daarmee kan men geen gedraaide kanonnen maken. Voor zover de arbeid van de spinner daarentegen waardevormend is, dit betekent waardebron, is hij absoluut niet verschillend van de arbeid van de kanonboorder...’ Hij is enkel en alleen verbruik van arbeidskracht, arbeid in abstract fysiologische zin, en het ‘geheim van het profijt’ berust op het feit dat deze arbeid uitsluitend volgens de productiekosten van deze altijd gelijke, abstracte – tegenover haar doelmatige toepassing onverschillige – arbeidskracht gewaardeerd wordt. (‘De mens zelf, gezien als zuiver bestaan van arbeidskracht, is een natuurobject, een ding, zij het ook een levend, zelfbewust ding, en de arbeid zelf is een dingachtige uiting van deze kracht.’)

Vanuit ditzelfde punt (dat daarmee ook nog een verdere bevestiging krijgt) wordt ten slotte ook de concrete vorm van de kapitalistische productiewijze met het oog op haar producten duidelijk. Marx komt weliswaar – en juist in de samenhang van deze uiteenzettingen – tot de stelling: ‘Niet wat vervaardigd wordt, maar hoe, met welke arbeidsmiddelen het vervaardigd wordt, onderscheidt de economische tijdperken.’ Maar daarmee laat hij zich misleiden door een mening die alleen het kapitalisme zelf beheerst, zoals het eerder reeds bleek betreffende de wijze waarop hij het begrip ‘waar’ gebruikt. Op een andere plaats weet hij intussen in te zien, dat datgene wat het kapitalisme toonaangevend onderscheidt, inderdaad dat is, *wat* het produceert: ‘Er zijn twee karaktertrekken, die de kapitalistische productiewijze van vooraf aan onderscheiden,’ vat hij in de slotbeschouwingen van het derde boek van ‘Het Kapitaal’ samen: ‘*Ten eerste*. Ze produceert haar producten als waren. Waren produceren onderscheidt haar niet van andere productiewijzen; maar wel dit, dat het heersende en bepalende karakter van haar product is, waar te zijn.’ Doch het begrip ‘waar’ blijft in ieder geval nog eng verbonden met de voorstellingswereld van het handelskapitaal. Maar: ‘*Het tweede* dat de kapitalistische productiewijze speciaal onderscheidt, is de productie van de meerwaarde als onmiddellijk doel en bepalend motief van de productie. Het kapitaal produceert wezenlijk kapitaal...’ Waaruit bestaat dit geproduceerde kapitaal? Volgens Marx’ leer valt het uiteen in constant kapitaal en variabel kapitaal: ‘Dezelfde kapitaalbestanddelen, die zich vanuit het standpunt van het arbeidsproces als objectieve en subjectieve factoren, als productiemiddelen en arbeidskracht onderscheiden, onderscheiden zich vanuit het standpunt van het waardeverhogingsproces als constant kapitaal en variabel kapitaal.’ ‘Productiemiddelen aan de ene kant, arbeidskracht aan

de andere' – ze 'zijn slechts de verschillende bestaansvormen die de oorspronkelijke kapitaalwaarde aannam bij het afstropen van haar geldvorm en haar verandering in de factoren van het arbeidsproces' – dat is het dus, wat het kapitaal 'wezenlijk produceert', voor zover het wezenlijk zelf kapitaal produceert. 'Wat de kapitalistische productiewijze speciaal onderscheidt', is dus: in eerste instantie productiemiddelen te produceren, en vervolgens de arbeidskracht zelf. Hoe produceert het kapitaal deze laatste? Marx maakt in het tweede boek van 'Het Kapitaal' een verder onderscheid: 'Het totale product, dus ook de totale productie... valt uiteen in twee grote afdelingen: I. *Productiemiddelen*, waren, die een vorm bezitten waarin ze in de productieve consumptie ingang moeten vinden of tenminste ingang kunnen vinden. II. *Consumptiemiddelen*, waren, die een vorm bezitten waarin ze in de individuele consumptie van de kapitalisten- en arbeidersklasse ingang vinden.' Het kapitaal produceert dus ten minste ook consumptiemiddelen. Deze vallen weer uiteen in 'noodzakelijke levensmiddelen', 'die in de consumptie van de arbeidersklasse ingang vinden,' en 'luxe consumptiemiddelen, die alleen in de consumptie van de kapitalistenklasse ingang vinden'. We kunnen deze laatste terzijde laten (ook om andere redenen, die we nog zullen moeten vermelden), aangezien het kapitaal, wezenlijk zichzelf producerend, op de eerste plaats productiemiddelen en arbeidskracht moet produceren, deze laatste echter juist ge(re-)produceerd wordt door de voor de arbeider 'noodzakelijke levensmiddelen'. Reeds in de weergave van het arbeidsproces zelf, met het doel het inzicht in het waardeverhogingsproces te funderen, onderscheidde Marx 'producten, die geschikt zijn om als levensmiddelen in de individuele consumptie' en producten die geschikt zijn om 'als productiemiddelen ingang te vinden in een nieuw arbeidsproces'. Daarmee stemt het onderscheid overeen tussen enerzijds de arbeid zelf als 'productieve consumptie', namelijk als consumptie van arbeids- of productiemiddelen met het doel nieuwe producten te produceren, en anderzijds 'individuele consumptie' als loutere consumptie van levensmiddelen of consumptiemiddelen. 'Deze productieve consumptie onderscheidt zich van de individuele consumptie doordat deze laatste de producten verbruikt als levensmiddelen van het levende individu terwijl de eerste ze verbruikt als levensmiddelen van de arbeid, van de werkzame arbeidskracht van dit individu. Het product van de individuele consumptie is daarom de consument zelf, en het resultaat van de productieve consumptie een van de consument onderscheiden product.' In feite moet men dus ook de 'individuele consumptie', als consumptie van levens- of consumptiemiddelen, beschouwen als productieve consumptie, want ze produceert juist de arbeidskracht van de individuen; en ook de consumptiemiddelen – 'levensmiddelen van het levende individu' als productiemiddelen, namelijk middelen voor de productie van de arbeidskracht zelf, zoals evenzeer andere productiemiddelen bepaald kunnen worden als 'levensmiddelen van de arbeid', deze 'werkzame arbeidskracht'. En juist in deze opvatting van de levens- of consumptiemiddelen als niets anders dan een bijzondere soort productiemiddelen, namelijk als de 'voor de productie van de arbeidskracht noodzakelijke levensmiddelen', juist daarin is de productie van de meerwaarde en daarmee van het kapitaal zelf gefundeerd. Het kapitaal dus, doordat het 'wezenlijk kapitaal produceert', en dus productiemiddelen en arbeidskracht, produceert in feite niets anders dan productiemiddelen; enerzijds productiemiddelen in de gewone zin van het woord, anderzijds productiemiddelen die zich voor het individu als levensmiddelen, consumptiemiddelen voordoen; en met de hulp van deze consumptiemiddelen produceert het de arbeidskracht die als productieve kracht zelf nog een productiemiddel bij uitstek voorstelt. Door deze bepaling van de wezenlijke producten van de kapitalistische productiewijze komt uiteindelijk de omkering van de natuurlijke doel-middelenverhouding in de menselijke activiteit tot de energie van een doel in zichzelf, neer op de allesbeheersende toespitsing van de kapitalistische productie op het produceren van productiemiddelen; en ze vindt haar uitdrukking in het feit dat zelfs de geproduceerde

consumptiemiddelen en ten slotte zelfs de mens, namelijk de arbeider, die herleid wordt tot zijn fysiologische arbeidskracht, alleen nog 'gewaardeerd' worden als productiemiddelen die ook nog vereist zijn om de productie zelf in stand te houden en te ontplooien. In deze eindeloze, maatloze, rusteloze kringloop van productie van productiemiddelen is een ander doel dan de productie van productiemiddelen verder niet te vinden.

In de ons omringende wereld – landen met kapitalistische productiewijze – is dit zichtbaar aan het voortdurend toenemende aandeel van het 'sociale product' dat naar de productie van productiemiddelen in de vorm van machines gaat. (Marx heeft wel met opmerkzaamheid gezien in welke groeiende omvang, in zijn tijd reeds, machines *door* machines zelf vervaardigd werden, maar daarbij geen aandacht geschonken aan de omstandigheid in welke groeiende omvang toen en nu nog de machines zelf in dienst van de productie *van* machines stonden en staan.) Bovendien nemen machines ook een voortdurend grotere plaats in onder de 'consumptiemiddelen', die onze economie produceert: auto's, huishoudelijke artikelen, ontvangsttoestellen voor 'geestelijke voeding'. Ze verschijnen als 'luxe consumptiemiddelen' (om Marx' uitdrukking te gebruiken). In feite zijn ook deze laatste deels middelen voor de productie respectievelijk reproductie van de arbeidskracht, deels producten die voor niets anders bestemd zijn dan voor de ontwikkeling van de productie die ze produceert en voor de bevordering van de productie van de industriële productiemiddelen zelf, die op hun beurt vereist zijn om eerstgenoemde producten te produceren. Zowel in de economische wetenschap en het economische journalistiek als in officiële bekendmakingen van de kapitalistische staten (en niet alleen van deze), wordt er ook helemaal geen geheim meer van gemaakt dat de producten van onze productiewijze samen met hun consumptie in eerste instantie in dienst staan van de productie zelf, namelijk van de 'volledige tewerkstelling' en van de 'groei van de economie', dat het in die mate niet gaat om de productie ter wille van de producten (als gebruikswaarden), maar om de productie ter wille van de productie zelf, en dat alleen ter wille van deze productie een gebruikswaarde van de producten nodig is. Ook de mensen worden heel onverbloemd op de eerste plaats gewaardeerd volgens hun bijdrage tot de productiviteit van de productie zelf, dat wil zeggen tot het productieproces van het kapitaal, dat in de vorm van de productie ter wille van de productie 'wezenlijk kapitaal produceert', en het meest gewaardeerd wordt dan het kapitalistische 'management', dat zich rechtstreeks in dienst stelt van de handhaving, dat wil zeggen de rusteloze vermeerdering en eindeloze ontwikkeling van de productie als productie ter wille van de productie zelf. Het is weliswaar de mening dat het 'doelmatigst' is, juist in het belang van de productie van gebruikswaarden met het doel menselijke behoeften te bevredigen, dit doel opzij te schuiven voor het bedrijven van de productie ter wille van de productie zelf in het belang van de volledige tewerkstelling en de groei van de economie; zoals als het 'doelmatigst' geldt, in het belang van nuttige praktische toepassingen van wetenschappelijk onderzoek, in de vorm van zuiver theoretisch wetenschapsbedrijf – het bedrijven van wetenschap ter wille van de wetenschap – de onmiddellijke gerichtheid op de praktische toepassing van onderzoeksresultaten opzij te schuiven.

En aldus ook op verbazingwekkende wijze Marx zelf, die in staat is te zeggen: 'Een mens (...) die de wetenschap wil *aanpassen* aan een standpunt dat niet aan haar zelf (hoe foutief ze ook moge wezen) ontleend is, maar aan een *extern*, een haar *vreemd*, *uitwendig belang*, noem ik "gemeen". Het is niet gemeen van Ricardo, wanneer hij de proletariërs gelijkstelt met machines of met lastdieren of met waar, daar het (vanuit zijn standpunt) de "productie" bevordert, dat ze louter machines of lastdieren zouden zijn, of omdat zij in de burgerlijke productie werkelijk niets anders dan koopwaren zouden zijn. Dit is stoïcijns, objectief, wetenschappelijk.' Met zulke

verabsolutering van het 'belang' van de objectieve wetenschappelijkheid komt het overeen dat Marx vooral in het volgende met Ricardo fundamenteel akkoord gaat: 'Hij wil de *productie ter wille van de productie*, en dat is *juist*. Zou men willen beweren, zoals sentimentele tegenstanders van Ricardo gedaan hebben, dat de productie niet als zodanig het doel is, dan vergeet men dat productie ter wille van de productie niets anders betekent dan' – nu plotseling niet: de uitbuiting van de mens door puur verbruik van zijn arbeidskracht in het belang van de absolute verrijksdrang, deze gepassioneerde jacht op de waarde', van de 'rusteloze beweging van het winst behalen', maar: – 'ontwikkeling van de menselijke productieve krachten, dus *ontwikkeling van de rijkdom van de menselijke natuur als doel op zichzelf*. Stelt men, zoals Sismondi, het welzijn van de enkeling tegenover dit doel, dan beweert men, dat men de ontwikkeling van de soort moet *stopzetten*, om het welzijn van de enkelingen te verzekeren, dat dus bijvoorbeeld geen oorlog gevoerd mag worden, waarin in ieder geval enkelingen kapotgaan (...) Dat deze ontwikkeling van de bekwaamheden van de soort *mens*, hoewel ze aanvankelijk ten koste van de meerderheid van de mensenindividuen en van de gehele mensenklassen gebeurt, ten slotte dit antagonisme doorbreekt en samenvalt met de ontwikkeling van de individuele enkeling, dat dus de hogere ontwikkeling van de individualiteit slechts door een historisch proces gekocht wordt waarin de individuen opgeofferd worden, dit wordt niet ingezien, afgezien van de onvruchtbaarheid van zulke stichtelijke beschouwingen, daar de voordelen van de soort in het mensenrijk zoals in het dieren- en het plantenrijk zich steeds doorzetten ten koste van de voordelen van individuen, omdat deze voordelen van de soort samenvallen met de *voordelen van bijzondere individuen*, die tegelijk de kracht van deze bevoorrechten vormen!' Met deze uitspraak (die men in de voor het eerst door Karl Kautsky uitgegeven manuscripten van Marx voor het vierde deel van 'Het Kapitaal' vindt) blijft Marx ten diepste gevangen in het denkschema, dat al van in de inleidende vooruitlopende paragrafen van onderhavig werk onderwerp van onze kritiek is. Marx begrijpt dat het juist de 'ontwikkeling' van de '*productie ter wille van de productie*' is, die het kapitalisme verder drijft, en dat *deze* ontwikkeling 'aanvankelijk' – hoezo ('aanvankelijk?') niet volgens de fundamentele inzichten van Marx' belangrijkste werk juist wezenlijk? – 'ten koste van de meerderheid van de mensenindividuen en van de gehele mensenklassen gebeurt,' dat ze 'alleen door een historisch proces gekocht wordt, waarin de individuen opgeofferd worden,' zoals in een oorlog 'waarin in ieder geval enkelingen kapotgaan' (soms enkele miljoenen), dat ze zich alleen kan 'doorzetten ten koste van de voordelen van individuen' van een bepaalde klasse, dat daarmee gepaard gaat de bevoorrechtiging van '*voordelen van bijzondere individuen*, die tegelijk de kracht van deze bevoorrechten vormen,' ook al zijn deze in de numerieke minderheid. Marx begrijpt daarmee tegelijk dat de 'ontwikkeling van de menselijke productieve krachten' in de zin van het bedrijven van de '*productie ter wille van de productie* van haar kant' het *wezen* van het kapitalisme als systeem van de uitbuiting van de mens en van de vernietiging van de doelmatige zin van de arbeid in menselijke vorm constitueert. Maar hij neemt dit alles op de koop toe en keurt het uiteindelijk goed in het perspectief van het toekomstgeloof, dat *deze* ontwikkeling van de 'bekwaamheden' van de soort mens 'ten slotte dit antagonisme doorbreekt en samenvalt met de ontwikkeling van de individuele enkeling'; weliswaar niet zonder in bijna berustende toon 'sentimentaliteit' af te weren en te verwijzen naar darwinistische ontwikkelingswetten die zagezegd ook in het mensenrijk onoverkoombaar zouden heersen. Dit geloof echter, waarop baseert Marx het?

Wat Marx en Engels van niet weinig doorsnee marxisten onder onze tijdgenoten onderscheidt, is dat ze niet zoals deze er de verbluffende mening op na houden, dat macht uit machtsstreven verklaard moet worden, winst uit winststreven, en de heerschappij van het kapitalisme uit het feit dat de kapitalisten juist uitsluitend oog hebben voor de belangen van 'het' kapitaal. Veel

meer berust de heerschappij van het kapitalisme, de macht der kapitalisten en vóór alles de doorzetting van de kapitalistische productiewijze daarop, dat ‘de kapitalistische productiewijze een historisch middel is om de materiële productieve kracht te ontwikkelen’, op ‘deze historische opgave van haar’ als een opgave die wellicht niet zonder meer onafwijsbaar is, maar toch tot nu toe door bijna niemand ernstig in twijfel wordt getrokken en in ieder geval zelfs door Marx en Engels zonder de minste terughouding erkend wordt. Beslissend voor de doorzetting van de heerschappij en van de belangen van het kapitalisme zijn daarom de ‘productiemethoden, die het kapitaal voor zijn doel moet toepassen, en die afstevenen op onbegrensde vermeerdering van de productie, op de productie als doel op zichzelf, op onvoorwaardelijke ontwikkeling van de maatschappelijke productieve krachten van de arbeid’. Om *dit* doel, inherent aan de ‘methoden, die het kapitaal... moet toepassen,’ te bereiken, is het kapitalisme een ‘historisch middel’, en ‘aanvankelijk’ ten minste is er gewoon geen ander middel voor te vinden. Dit betekent dat het bereiken van dit doel ‘alleen door een historisch proces gekocht wordt, waarin de individuen opgeofferd worden’, dat deze ‘ontwikkeling’ ‘aanvankelijk [tenminste] ten koste van de meerderheid van de mensenindividuen en van de gehele mensenklassen gebeurt’. Marx’ geloof nu in een toekomstige overwinning van dit ‘antagonisme’ tussen enerzijds dit ‘afstevenen op de productie als doel op zichzelf, op onvoorwaardelijke ontwikkeling van de maatschappelijke productieve krachten van de arbeid’ en anderzijds de voor dit doel opgeofferde ‘mensenindividuen en gehele mensenklassen’, die daar ‘in ieder geval kapotgaan’, zijn geloof fundeert zich daarin, dat het kapitalisme weliswaar ‘productiemethoden... moet toepassen, ...die afstevenen... op de productie als doel op zichzelf,’ maar dat het doel, dat het zelf nastreeft, toch nog een ander is, namelijk gewoon het ‘beperkte doel van de waardeverhoging van het beschikbare kapitaal’. Marx gelooft, ondanks al wat hij zelf aantoonde, te kunnen en te moeten opkomen *voor* de ‘onbeperkte’, ‘onvoorwaardelijke’ ontwikkeling van de ‘productie om de productie’, omdat hij gelooft, dat door de doelstelling van het kapitalisme aan deze ontwikkeling toch nog een grens gesteld is: ‘De *ware beperking* van de kapitalistische productie is *het kapitaal zelf*, is dit: dat het kapitaal en de zelfverhoging van zijn waarde, als uitgangspunt en eindpunt, als motief en doel van de productie verschijnen; dat de productie alleen productie is voor het *kapitaal*...’

Het is echter hoogst twijfelachtig, ten eerste of zo’n grens, een beperking van de onbeperkte ontwikkeling van de maatschappelijke productieve krachten, van de arbeid, door het kapitalistische motief van de zelfverhoging van de waarde van het kapitaal inderdaad gegeven is; en ten tweede, *voor zover* zo’n beperking van het gestelde doel van de onvoorwaardelijke productieontwikkeling als doel op zichzelf inderdaad waarneembaar is, of de overwinning, destructie of opheffing van *deze* beperking, tot de *opheffing* van het antagonisme tussen deze doelstelling en de meerderheid van de mensenindividuen zou bijdragen of niet veel meer tot zijn uiterste *verscherping*.

Ter beantwoording van deze twijfelvragen – en wel in de zin van een versterking van de redenen om aan de hoop en het geloof van Marx te twijfelen – hoeft men eigenlijk slechts terug te verwijzen naar hetgeen hier tevoren werd uiteengezet aan de hand van Marx zelf – zelfs nog afgezien van zijn eigen uitspraak over de ‘productiemethoden, die het kapitaal voor zijn doel (!) moet (!) toepassen’. Twee herinneringen mogen hier volstaan. Marx hoopt op het einde dat ‘de *eigenlijke grens* van de kapitalistische productie’ ‘*het kapitaal zelf*’ respectievelijk ‘het kapitaal en de zelfverhoging van zijn waarde’ vormt. Maar we zagen: ‘De circulatie van geld als kapitaal is... doel-in-zichzelf, want de waardeverhoging bestaat slechts binnen deze steeds hernieuwde beweging. De beweging van het kapitaal is daarom maatloos,’ dat wil zeggen volgens een analoge

passus, 'eindeloos'. Het doel van het kapitaal en van de zelfverhoging van zijn waarde is zelf een onbeperkt doel. Om zijn eigen waarde te verhogen, dat wil zeggen om meerwaarde te 'produceren', heeft het echter de productie in de zin van de tewerkstelling van arbeidskracht nodig – handel alleen is niet voldoende. Weliswaar is alleen maar 'de productie van de meerwaarde als direct doel en bepalend motief van de productie' werkzaam: 'Het kapitaal produceert wezenlijk kapitaal...' Maar het zijn juist 'dezelfde kapitaalbestanddelen die zich vanuit het standpunt van het arbeidsproces... als productiemiddelen en arbeidskracht onderscheiden', die 'vanuit het standpunt van het waardeverhogingsproces als constant kapitaal en variabel kapitaal' voorkomen: 'Productiemiddelen aan de ene kant, arbeidskracht aan de andere kant zijn slechts de verschillende bestaansvormen die de oorspronkelijke kapitaalwaarde aannam bij het afstropen van haar geldvorm en haar verandering in de factoren van het arbeidsproces.' De eindeloos-maatloos-rusteloze beweging van het kapitaal en van zijn kringloop in de verhoging van zijn waarde, is zelf geen andere beweging dan die van de kringloop van het gebruik van arbeidskracht en productiemiddelen om meerwaarde te produceren, van hun kant gebruikt voor de nieuwe productie van meerwaarde, arbeidskracht en productiemiddelen en zo eindeloos voort.

Indien in dit wezenlijk onbegrensde 'productieproces van het kapitaal' echter ergens een grens optreedt, dan slechts op één plaats: 'Een deel van de meerwaarde wordt door de kapitalist als inkomsten verteerd,' niet productief 'als kapitaal gebruikt of geaccumuleerd'. Door het feit dat dit deel het 'individuele consumptiefonds van de kapitalist' vormt (dat hij hoofdzakelijk voor het verwerven van luxe consumptiemiddelen gebruikt, die ten dele juist daarvoor geproduceerd worden), wordt het onttrokken aan het productieproces van het kapitaal. Dit schijnt aan dat productieproces van het kapitaal een grens te stellen; intussen is hierdoor aan de productie van meerwaarde als doel en motief van de kapitalistische productiewijze, aan het kapitaal en zijn waardeverhoging zelf een grens gesteld, maar niet deze doeleinden stellen een grens. 'Van het deel van de (door de kapitalist) geïnde schatting, dat hij accumuleert, zegt men,' om hem te loven, 'dat hij dat deel spaart, omdat hij het niet opeet,' maar dat wil toch alleen maar zeggen: 'omdat hij zijn functie van kapitalist uitoefent, namelijk de functie zich te verrijken'. Wat de kapitalist tot kapitalist, tot functionaris van het kapitaal maakt, is juist niet wat aanleiding geeft tot ergernis en nijd, namelijk zijn spectaculaire consumptie van champagne en oesters, sportwagens en concubines, privéstranden en landhuizen, maar de herinvestering van geaccumuleerde meerwaarde voor de productie van steeds meer meerwaarde. 'Maar in die mate zijn ook niet gebruikswaarde en genieting, maar ruilwaarde en haar vermeerdering, zijn leidend motief. Als fanaticus van de waardeverhoging dwingt hij zonder meedogen de mensheid tot productie ter wille van de productie, en daardoor tot een ontwikkeling van de maatschappelijke productieve krachten en tot de schepping van materiële productievoorwaarden, die – zoals Marx nu alweer gelooft – 'alleen de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm waarvan het basisprincipe de volledige en vrije ontwikkeling van ieder individu is.' (Maar dit geloof wordt juist ongeloofwaardig, wanneer juist de productie ter wille van de productie de reden van de uitbuiting is, en geenszins de individuele genotzucht van de kapitalisten die aan deze productie een grens zou stellen.) Ja, de 'absolute verrijgingsdrang', die de kapitalist ertoe drijft elke kapitaalwaarde te gebruiken ter productie van meerwaarde (in plaats van ze 'op te eten'), is ook allesbehalve een 'individuele manie', maar 'is bij de kapitalist de uitwerking van het maatschappelijk mechanisme, waarin hij maar een radertje is. Bovendien maakt de ontwikkeling van de kapitalistische productie een voortdurende stijging van het kapitaal, dat in een industriële onderneming belegd is, tot een noodzakelijkheid, en de concurrentie onderwerpt iedere individuele kapitalist aan de immanente wetten van de kapitalistische productiewijze als

aan externe, dwingende wetten. Ze dwingt hem zijn kapitaal voortdurend uit te breiden om het te behouden, en uitbreiden kan hij het alleen door middel van progressieve accumulatie. In de mate dat zijn doen en laten daardoor uitsluitend functie is van het in hem met wil en bewustzijn begiftigde kapitaal, betekent zijn eigen privéconsumptie voor hem een roof op de accumulatie van zijn kapitaal... De accumulatie,' zo gelooft opnieuw Marx zelf, 'is verovering van de wereld van de maatschappelijke rijkdom.' Maar juist deze accumulatie – zo luidt zijn volgende zin – 'breidt tegelijk met de massa uitgebuit mensenmateriaal ook de directe en indirecte heerschappij van de kapitalist uit.' De enige, afzienbare 'grens van de kapitalistische productie', namelijk dat 'een deel van de meerwaarde... door de kapitalist als inkomen verteerd' wordt, beperkt weliswaar de onvoorwaardelijke ontwikkeling van de productie ter wille van de productie, maar niet in de zin van het eigen doel en motief van de kapitalistische productiewijze als zodanig, maar in haar nadeel; de genotzucht van de individuele kapitalist beperkt zelfs 'tegelijk met de massa uitgebuit mensenmateriaal ook de directe en indirecte heerschappij van de kapitalist' en dus ook de uitbuiting. Juist deze genotzucht en alleen deze geeft aan het kapitalisme uiteindelijk nog 'menselijke' trekken: 'De erfzonde is overal werkzaam,' de kapitalist zelf 'voelt een 'menselijk ontroeren' [Marx citeert Schiller] voor zijn eigen Adam en wordt zo gecultiveerd dat hij om de dweperij met de ascese als een vooroordeel... glimlacht.' De opheffing van *deze* grens – als een algemeen menselijke beperking, die geenszins samenhangt met de meest eigen doeleinden en motieven van het kapitalisme – zou wellicht de volledige vrijlating van de onvoorwaardelijke ontwikkeling van de productie ter wille van de productie betekenen, maar tegelijk ook de onbegrensde uitbreiding van de 'directe en indirecte heerschappij van de kapitalist' over 'de massa uitgebuit mensenmateriaal'.

Het geloof en de hoop van Marx zijn bodemloos. Geen 'grens' aan de 'onvoorwaardelijke ontwikkeling van de maatschappelijke productieve krachten van de arbeid' laat 'aanvankelijk' onder de heerschappij van het kapitalisme nog 'enkelingen kapotgaan', maar de onbegrensde, eindeloos-maatloos-rusteloze ontwikkeling van de productie ter wille van de productie zelf is het, waaraan in de moderne economie de 'meerderheid van de mensenindividuen' en 'gehele mensenklassen' als objecten van uitbuiting opgeofferd worden.

Maar ook betreffende Marx' verregaande verheldering van het mechanisme van de productie van de meerwaarde zelf, blijft ten slotte nog een vraag bestaan. Waar Marx in de uiteenzetting van het waardeverhogingsproces tot de vaststelling komt: 'Het kunststuk is eindelijk geslaagd. Geld is in kapitaal veranderd,' spreekt hij met ironische bevrediging uit: 'Aan alle voorwaarden van het probleem is voldaan en de wetten van de warenruil zijn op generlei wijze geschonden. Het gelijkwaardige werd tegen het gelijkwaardige geruild. De kapitalist betaalde als koper iedere waar naar haar waarde, katoen, klossen, arbeidskracht... Het consumptieproces van tie arbeidskracht, tegelijk productieproces van de waren, leverde een product op van twintig pond garen met een waarde van dertig shilling. De kapitalist keert nu terug naar de markt en verkoopt waren, nadat hij waren heeft gekocht. Hij verkoopt een pond garen voor één shilling en zes pence, geen duit boven of onder zijn waarde. En toch haalt hij drie shilling meer uit de circulatie dan hij er oorspronkelijk in legde,' omdat in deze dertig shilling van de kapitalist zes shilling als tegenwaarde voor een volle arbeidsdag van de spinner gerekend worden, terwijl hij hem maar drie shilling dagloon betaald heeft, omdat de productie van de levensmiddelen die hem voor een volle dag arbeidsvaardig moeten houden, zelf slechts een halve arbeidsdag vereist. 'En zo is "tout pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles".' Maar niets daarvan kan ons toch uit het hoofd praten dat de berekening van de kapitalist zwendelarij is, bij de verkoop raamt hij de waarde van de gebruikte arbeidskracht tweemaal zo hoog als bij de aankoop. Hoe komt hij er

met deze zwendel van af? Men kan nog begrijpen dat de arbeider zich in een dwangsituatie bevindt die hem ertoe verplicht zijn volle arbeidskracht te verkopen alleen voor de prijs van de levensmiddelen die voor zijn behoud gewoonweg onmisbaar zijn; ofschoon intussen de georganiseerde arbeiders feitelijk hogere lonen geëist en afgedwongen hebben. Moeilijk te begrijpen is echter, waarom de koper (van het garen, in het voorbeeld van Marx) de twijfelachtige rekening van de kapitalist aanneemt en betaalt; in het bijzonder ook de arbeider, overal waar een hoger loon hem in staat stelt zich meer dan de levensmiddelen die voor het behoud van zijn arbeidskracht absoluut noodzakelijk zijn, aan te schaffen. Waarom betalen wij – allemaal? Ten slotte is het geen ‘kunststuk’ ‘juist’ schijnende sofistieke rekeningen aan te bieden. Het kunststuk is zich deze ook feitelijk te laten betalen. Vernuftige neomarxistische maatschappijcritici spreken van ‘manipulatie’, ongetwijfeld terecht. Maar hoe kan de manipulatie vruchtbaar zijn, te meer daar iedere arbeider ze toch op grond van zijn alledaagse ervaring zonder moeite kan doorzien? Waarom offert de meerderheid van de mensenindividuen, offeren hele mensenklassen zich onophoudelijk op aan de doeleinden en motieven van de kapitalist? ‘Want voor hem is het rijk en de kracht en de heerlijkheid in eeuwigheid?’ Maar, nogmaals, om macht te verkrijgen, is wil tot macht, gesteund door een rekertruc, niet voldoende. De macht van het kapitalisme berust veeleer op die opoffering van de meerderheid van de mensenindividuen en van hele mensenklassen zelf.

Het gaat er bijna naar uitzien, alsof er toch iets waars zit in de mening van de Engelse economische auteur E. G. Wakefield, op wiens ‘kolonisatietheorie’ Marx kritisch-ironisch in het laatste hoofdstuk van zijn eerste boek van *Het Kapitaal* ingaat: “De mensheid adopteerde een eenvoudige methode om de accumulatie van het kapitaal te bevorderen,” die haar natuurlijk sinds Adams tijden als laatste en enige doel van haar bestaan voor de geest zweefde; “ze deelde zich in in eigenaars van kapitaal en eigenaars van arbeid... deze indeling was het resultaat van vrijwillige verstandhouding en combinatie”.’ Dat zou een ‘contrat social van een heel originele soort’ zijn, merkt Marx op: ‘de massa van de mensheid onteigende zichzelf ter ere van de “accumulatie van het kapitaal”’. De heerschappij van het kapitalisme en van de kapitalistische productiewijze waren gebaseerd op het ‘instinct van dit zelfverloochenende fanatisme’. Marx spot niet ten onrechte met Wakefields simpele verklaring, omdat deze als oplossing voorstelt wat veeleer het raadsel zelf vormt. Op een andere, hoger reeds geciteerde plaats noemt Marx de kapitalist zelf een ‘fanaticus van de waardeverhoging’, om het ware over te houden van wat de econoom Nassau W. Senior ‘abstinentietheorie’ noemt – die overigens evenzeer door Marx uitgelachen werd. Deze econoom wil ‘het woord kapitaal, als productie-instrument beschouwd, door het woord abstinentie (onthouding)’ vervangen, aangezien ‘de accumulatie als “onthouding” [van de] genotsdrang [van de kapitalist] op te vatten’ is. Inderdaad blijft zelfs met betrekking tot de kapitalist de vraag bestaan waarom hij eigenlijk het grootste ‘deel van de door hem geïnde schatting... accumuleert’ en ‘het niet opeet’ – wanneer men zich niet wil vergenoegen met het antwoord dat dit nu eenmaal ‘zijn functie als kapitalist’ is. Marx geeft ook nog een andere oplossing, die tot het uiteindelijke onvermijdelijke antwoord leidt: ‘De kapitalist berooft zijn eigen Adam, wanneer hij de productie-instrumenten... door inlijving van arbeidskracht als kapitaal gebruikt, in plaats van stoommachines, katoen, spoorwegen, meststoffen, trekpaarden, enzovoort op te eten of, zoals de doorsnee economicus zich dat kinderlijk voorstelt, “hun waarde” in luxe en andere consumptiemiddelen te verbrassen. Hoe de kapitalistenklasse dat voor elkaar zou moeten krijgen, is een geheim dat door de doorsnee economie tot nu toe hardnekkig wordt bewaard.’ De moeilijkheid blijft bestaan ook wanneer de privé-eigendom van de productiemiddelen van de kapitalisten omgezet wordt in socialistische, collectieve eigendom. Maar ook al was het mogelijk, *zouden* we dan allen *bereid zijn* de

productie-instrumenten van onze economie te ‘verbrassen’ in plaats van ze te gebruiken ter waardeverhoging? Door het feit dat we de rekening van de kapitalist aannemen en betalen gedragen wij ons allen als ‘fanatici van de waardeverhoging’, dragen we opzettelijk bij tot de productie van de meerwaarde, waarvan we weten dat de kapitalist ze wel voor een deel ‘opeet’, maar vooral ‘accumuleert’ met als doel de productie van het kapitaal zelf, die er in de eerste plaats opnieuw in bestaat productiemiddelen te produceren. Wij allen ‘onthouden ons’ van het volle ‘genot’ van de opbrengst van onze arbeid in de vorm van verbruik van gebruikswaarden en dragen bij tot de vorming van de meerwaarde die door de kapitalist geaccumuleerd wordt, om bij te dragen tot de productie van productiemiddelen zelf; en van hun ontwikkeling schijnen ons de verzekering en de uitbreiding van onze toekomstige levensmogelijkheden af te hangen. We betalen de kapitalist zijn prijs, we nemen onze besnoeide lonen aan, we onthouden ons van het ‘onmiddellijk’ ‘genot’ – ter wille van de toekomst. In wezen is het deze onthouding die de kapitalist, het kapitalisme en de kapitalistische productiewijze alleen kunnen uitbuiten. En ze wordt ‘zelfonthoudend fanatisme’ waar ze zich uiteindelijk helemaal onderwerpt aan de allesoverheersende doelstelling van de ‘productie ter wille van de productie’. ‘Maar,’ aldus Fichte, ‘zoals het een of andere absurde denkwijze niet zo gemakkelijk aan een redelijk schijnend voorwendsel ontbreekt, zo ook deze.’ Marx zegt van de kapitalist: ‘Als fanaticus van de waardeverhoging dwingt hij zonder meedogen de mensheid tot productie ter wille van de productie en daardoor tot een ontwikkeling van de maatschappelijke productieve krachten en tot de schepping van materiële productievoorwaarden, die alleen de reële basis kunnen vormen voor een hogere maatschappijvorm, waarvan het basisprincipe de volledige en vrije ontwikkeling van ieder individu is.’ Met het oog op de bijzin, die Marx’ overtuiging uitdrukt, kan de gehele zin ook over Marx zelf gezegd worden. Maar uiteindelijk drukt de gehele zin ons aller overtuiging uit, en ‘de massa van de mensheid onteigende zichzelf ter ere van “de accumulatie van het kapitaal”,’ ter wille van dat toekomstgeloof en die hoop, waarvan we de rechtvaardiging met alle redenen moesten betwijfelen. En Marx zelf schijnt (op die andere, reeds geciteerde plaats) de meerderheid van de mensenindividuen en gehele mensenklassen met juist dit motief tot een dergelijke opoffering opzettelijk nog te willen overreden. Ten slotte denken op precies dezelfde wijze ook de kapitalisten, die nog ‘gewetensvragen’ stellen, en de apologeten van het kapitalisme zelf; om een economisch journalist van een Duits burgerlijk intellectueel blad te citeren: ‘De eigenlijke rijkdom van een Rothschild in Frankrijk of van een Flick in de Bondsrepubliek drukt zich niet in de consumptieuitgaven uit. Die zit als kapitaal in machines en fabrieken – en daar moest hij ook na een socialisering blijven. Zonder schade voor de toekomstige welstand laten de middelen voor investeringen zich nu eenmaal niet consumeren.’ (Alleen is het eigenaardig dat die man eraan toevoegt: ‘Deze simpele economische wet laat zich noch door een Mao noch door een Marx uit de wereld helpen.’)

Bij de redenen die we eerder uiteenzetten om aan dit geloof en deze hoop te twijfelen, moeten we ten slotte nog een zeer eenvoudige en belangrijke voegen. Marx meent ‘dat deze ontwikkeling van de bekwaamheden van de soort *mens*, ofschoon ze aanvankelijk ten koste van de meerderheid van de mensenindividuen en van gehele mensenklassen gebeurt, ten slotte dit antagonisme doorbreekt en samenvalt met de ontwikkeling van de individuele enkeling. Van welke individuele enkeling? Wellicht van ‘het’ individu op zichzelf en in het algemeen; maar dit zou alleen nogmaals betekenen: ‘van de soort *mens*’, waarvan de ‘bekwaamheden’ zich in het gegeven perspectief juist alleen maar ten koste ‘van de meerderheid van de mensenindividuen’ ‘ontwikkelen’. Want wanneer eens de dag aanbreekt, waarop de ochtendbladen in rode letters aankondigen: ‘*Antagonisme doorbroken!*’ dan is de ter wille van het bereiken van dit doel intussen opgeofferde meerderheid van de mensenindividuen en dan zijn wij allen – allang dood

en opgeofferd. Maar al kunnen ‘enkelingen in ieder geval kapotgaan’ – als men dat zou willen vermijden, zou men zelfs geen oorlog meer kunnen goedkeuren – *de mens*, namelijk de soort, is onsterfelijk; en *deze* krijgt recht op alle toekomsthoop. Weliswaar is het Marx bekend: ‘De eigenaar van de arbeidskracht is sterfelijk.’ Nu, dan moet hij maar ‘zich vereeuwigen, “zoals ieder levend individu zich vereeuwigd, door voortplanting”.’ En – hij moet zich maar identificeren met de nakomelingen van hem en van de anderen, dat wil zeggen met de *soort mens*. Maar hoe kan hij dat, tenzij in een willekeurige, abstracte voorstelling?

Wellicht vindt men hier het laatste motief van de bereidheid van de mens om zijn eigen arbeidskracht uit te buiten in dienst van de productie ter wille van de productie. Dit gebeurt in het belang van de middelen voor de toekomstige levensontwikkeling van de mens, ten koste van het nastreven van de natuurlijke doeleinden van de menselijke arbeid, voor de bevrediging van actuele behoeften. En de hardheid van de opoffering, van de ontzegging en de ontbering mag dan een gevoel van realiteit ook van deze hoopvolle identificering met het toekomstige, zich eeuwig ontwikkelende leven van de soort verschaffen. De mensheid offert zich op – offert doeleinden en behoeften van de lichamelijke mensenindividuen op aan het fanatieke belang in de ontwikkeling van de productie ter wille van de productie – om zich te vereeuwigen.

Het is een spel, maar een akelig spel.

§ 21. Parkinsons satirische kritiek op de heerschappij van de moderne bureaucratie volgens de wet van de uitbreiding van de arbeid naar de beschikbare tijd

Gezien de ernst van de vragen die de inzichten van Pascal, de waarschuwingen van Fichte en de uiteenzettingen van Marx opwerpen, kan men geneigd zijn alleen schouderophalend te glimlachen om de menselijke, al te menselijke zwakheden die aan het systeem van de moderne overheid eigen zijn en het onderwerp zijn van de satirische geschriften van Parkinson – waartoe dan ook de door Parkinson gekozen ‘onernstige’ uitdrukkingsvorm van zijn kritische observaties schijnt uit te nodigen. Intussen moet de draagwijdte van de opmerkingen van Parkinson met het oog op drie feiten worden beoordeeld: ten eerste is wat wij ‘bureaucratie’ noemen, de voortdurend nog aan betekenis winnende organisatievorm van de moderne heerschappijuitoefening. Ten tweede is heden de verovering van (in de eerste plaats) ‘ergens’ een plaats in een overheid, gewild of ongewild, onderwerp van het streven naar succes van bijna allen, en vertegenwoordigt de bureaucratie in zoverre vermoedelijk iets wezenlijks op het gebied van de levensdoeleinden die de ‘instelling’ van ons allemaal bepalen. Ten derde wordt het welslagen dat erin bestaat een loopbaan bij de een of andere overheid te vinden, feitelijk in toenemende mate door steeds grotere aantallen mensen bereikt, zodat aan de overheidssector, ten minste in de hoog ontwikkelde landen, een steeds groter aandeel van het totaal van de tewerkgestelden toevalt. Zo kan Parkinson ‘assume... that success is to be in the field of activity to which most people are assigned and for which all the others are clearly destined; the field of public and business administration. People imagine for themselves a career in agriculture, research, stockbreeding, literature, or field-anthropology. Each sees himself as testpilot, secret-agent, ace reporter or cowboy. All will end, if successful, at a desk; and it seems to make little difference, in practice, whether the desk is at a university, on a rocket range, on a farm or in Whitehall. Come what may, that desk awaits each one of us. We might just as well realize this

from the start, beginning as we mean to continue. And once seated at a desk, our problem is how to move from desk to desk until we reach the topmost desk of all.'

De ons hier betreffende vraag is de volgende: als eerste doorzag Pascal de activiteitsvorm van de energie waarin het streven naar zuiver theoretisch weten de mens eens een godgelijk-zijn scheen te beloven. Hij doorzag deze activiteitsvorm als een levensvorm van louter divertissement, hij observeert hoe de heerschappij ervan in het tijdperk van de begonnen verwezenlijking van dit antieke ideaal zich uitbreidt, in de gedaante van de zich funderende moderne wetenschap. Dat de levensvorm van het divertissement niet alleen een verschijnsel was dat het uitstervende leven van een reeds tot decadentie vervallen klasse begeleidt, maar met doelvoorstellungen van de mens in dit tijdperk überhaupt overeenstemde, kon Pascal nog bewijzen door als voorbeeld en als uitdrukking van de levensvorm die de mens zich algemeen als het hoogst bereikbare en wensbare voorstelt, naar het koningschap te verwijzen: 'Quelque condition qu'on se figure, si l'on assemble tous les biens qui peuvent nous appartenir, la royauté est le plus beau poste du monde...' Sedert de Engelse, de Amerikaanse, de Franse in het bijzonder, en de Russische Revolutie is deze post intussen onbetekenend en het voorbeeld daardoor schijnbaar betekenisloos geworden. Nu toonden de inzichten van Fichte en Marx ons wel dat het door Pascal geobserveerde en geschetste fenomeen daarom niet minder in de politiek-economische realiteit van de voortschrijdende moderne tijd aan uitbreiding en dieptewerking, en zelfs in aanzienlijke mate, gewonnen heeft en ten slotte inderdaad de macht dreigt te verkrijgen om het leven zelf in een 'spel' om te zetten, waarvan de te voorschijn komende onmenselijke trekken het gebruik van het woord 'spel' zelfs moeilijk maken. Toch is intussen anderzijds verregaand door de democratische volksheerschappij, een einde gemaakt aan de erkende heerschappij van deze machten waarvan de levensvorm het divertissement was. En de verborgen beheersing van de politiek door de economie, van de democratische gemeenschap door de macht en de belangen van de kapitalisten, wordt door de woordvoerders van de democratie bestreden – namelijk deels geloochend, deels ernstig bestreden, in beide gevallen echter niet *erkend*. Feit is in ieder geval dat sinds deze democratische revoluties onder de heerschappij van het soevereine volk (of in elk geval van de soevereine natie), de feodale hiërarchie van de aristocratische hoogwaardigheidsbekleders werd afgelost door de hiërarchie van de moderne overheid in staat en economie. Het zou nu de vraag zijn of en in welke mate de omkering van de verhouding van doel en middelen die Pascal met het oog op de levensvorm van de toenmalige aristocratie als divertissement opvatte, ook constitutief blijft voor de heerschappijvorm van de moderne bureaucratie. Het antwoord op deze vraag kan de 'wet van Parkinson' geven, 'Parkinson's Law', zoals C. Northcote Parkinson zelf ook zijn eerste boek dat aan de hiermee samenhangende vragen was gewijd en dat in 1957 is verschenen, heeft betiteld.

In een betekenis waarin men heden in feite vaak de uitdrukking 'democratisering' hoort gebruiken, schijnen de instellingen van de moderne overheid zich nog voortdurend meer te 'democratiseren': ze stellen een steeds groter aantal mensen te werk, en tonen zo nog voortdurend een geweldige groei – een fenomeen dat dan weer algemeen als overmatig opblazen van de bureaucratie hulpeloos wordt beklagd. Wel tracht men dan weer dit groeien van de bureaucratie te verklaren door de toenemende omvang van de opgaven waarvoor ze zich overal gesteld zou zien. Toch zou nog te vragen zijn hoe het komt dat de bureaucratie juist steeds meer van die opgaven tot zich trekt die zich in de maatschappij in toenemende mate kunnen stellen. En in ieder geval is de omvang van de *opgaven* toch niet voldoende om de groei van de bureaucratie te verklaren en te rechtvaardigen. Wie, zoals hij meent, 'ontzettend veel werk heeft', is iemand die nog veel werk te doen heeft of zou hebben – en dus allereerst iemand die al

dit werk juist nog *niet* gedaan heeft, er misschien nog niet eens aan begonnen is. Met de groei van de bureaucratie, als hij gerechtvaardigd zou kunnen zijn, zou misschien een groei van haar prestaties bij de oplossing van de gestelde taken moeten overeenstemmen. Kan men echter zonder enig bezwaar overtuigd raken van een inderdaad evenredige verhouding tussen het overheidsapparaat en de toename van zijn prestaties?

Tegenover de simpele mening dat met de groeiende omvang van het apparaat van de overheidsinstrumenten (als middel) een grotere omvang van de opgaven van de overheid (waarvan het doel de oplossing van deze opgaven zou moeten zijn) zou overeenstemmen, heeft Parkinson nu de provocerende hypothese gesteld dat het bestendig groeien van het overheidsapparaat volledig onafhankelijk van de (groeiende, constante of afnemende) omvang van zijn werk of prestatie of ook maar van zijn opgaven verklaard kan worden: 'Politicians and taxpayers have assumed (with occasional phases of doubt) that a rising total in the number of civil servants reflect a growing volume of work to be done. Cynics, in questioning this belief, have imagined that the multiplication of officials must have left some of them idle or all of them able to work for shorter hours. But this is a matter in which faith and doubt seem equally misplaced. The fact is that the number of the officials and the quantity of the work are not related to each at all. The rise in the total of those employed is governed by Parkinson's Law and would be much the same whether the volume of work were to increase, diminish or even disappear.' De wet luidt, in de formulering van de eerste zin van de eerste van Parkinsons studies: 'Work expands so as to fill the time available for its completion' – 'Arbeid breidt zich op zodanige wijze uit dat hij de tijd vult beschikbaar voor zijn afwikkeling.'

Parkinsons bewering is allereerst gebaseerd op de eenvoudige observatie dat alle arbeid en activiteit zonder meer rekbaar is. Een en dezelfde activiteit kan van haar begin tot het bereiken van haar doel zich over korte of lange tijd uitstrekken. Ze kan ook een minder of groter aantal tewerkgestelden, respectievelijk hun samengestelde werkactiviteit, in beslag nemen. 'Granted that work (and especially paperwork) is thus elastic in its demand on time, it is manifest that there need be little or no relationship between the work to be done and the size of the staff to which it may be assigned.' Onmiddellijk herinneren we ons de activiteitsvorm die Aristoteles onder de naam *energeia* heeft beschreven, waarvan de eigenheid een oneindigheid scheen te zijn, en die inderdaad in de eindeloze uitbreiding van zo'n activiteit in de tijd te voorschijn moest komen. Wanneer nu volgens het begrip van Pascal een dergelijke activiteitsvorm in werkelijkheid geenszins boven de eindigheid van het menselijke doen vermag uit te stijgen door het feit dat ze haar vervulde doel in zichzelf zou dragen, maar veeleer doordat ze de verminkte en verkeerde gestalte is van een eindig-doelmatige activiteit, waarbij de belangstelling erin een bestendig achteruitwijken voor het bereiken van het doel en de vervulling ervan veroorzaakt, (doel dat alleen tot voorwendsel dient), dan zou een dergelijke *energeia* haar eerste mogelijkheden grond werkelijk slechts in het alledaagse fenomeen van de door Parkinson aangegeven rekbaarheid van alle werk vinden.

Zeker ziet het er op het eerste gezicht naar uit dat, bij uitbreiding van de afwikkeling van een en dezelfde opgave, tot een langere tijd en tot een grotere staf medewerkers, in ieder geval de verhouding tussen opgave en resultaat blijft, dat bij gelijkblijvende opgave en groeiend resultaat de intensiteit en in die mate ook het 'tempo' van het werk van de mensen die ermee bezig zijn, moet afnemen. Juist dit is volgens Parkinson geenszins een noodzakelijk gevolg: 'A lack of real activity does not, of necessity, result in leisure. A lack of occupation is not necessarily revealed by a manifest idleness. The thing to be done swells in importance and complexity in a direct

ratio with the time to be spent.' Hoezo? Een opmerking die Parkinson in een ander verband maakt, geeft een wenk: 'The man who is denied the opportunity of taking decisions of importance begins to regard as important the decisions he is allowed to take. He becomes fussy about filing, keen on seeing that pencils are sharpened, eager to ensure that the windows are open (or shut), and apt to use two or three different coloured inks.' Dit moeten we algemener opvatten. Men kent de nadelen van snel werken: men bedient zich van de middelen – werktuigen, methoden, enzovoort – die onmiddellijk toevallig bij de hand zijn, en hun ontbrekende geschiktheid leidt gemakkelijk tot mislukken of in elk geval tot weinig duurzame en betrouwbare resultaten. Het is omgekeerd een bijzondere aandacht voor het klaarzetten, maken, opsporen, toetsen, aanpassen en onderhoud van de in aanmerking komende middelen, die het mogelijk maakt de afwikkeling van het werk eindeloos te rekken en het bereiken van het doel bestendig uit te stellen. Het werk breidt zich uit, en wel inderdaad in de mate van de beschikbare tijd, want deze zal bepalen welke inspanning men geeft aan de voorbereiding van de werkmiddelen; daarbij ontvouwt men een geweldige bedrijvigheid, terwijl men met het eigenlijke werk – namelijk het toepassen van de middelen voor het gestelde doel – nog niet eens is begonnen. Parkinson geeft met bijzondere uitdrukkelijkheid de volgende eenvoudige factor aan die nauwer, maar toch niet uitsluitend in verband staat met de aard van het administratieve werk: 'Officials make work for each other.' Is eenmaal voor een bepaalde taak met het uitstrekken over de samengevoegde werktijd van een bepaald aantal medewerkers gerekend, dan compliceert het werk zich door 'problems... created by the mere fact of these officials' existence'. Ze moeten worden gezocht en gevonden, aangesteld, betaald, verzekerd, ingevoerd, onderricht, geïnformeerd, bevorderd, tegengehouden, verplaatst, ontslagen en vervangen; arbeidsruimte en arbeidsmiddelen moeten ervoor worden klaargemaakt en onderhouden, de arbeidsgebieden en bevoegdheden van de medewerkers moeten van elkaar worden afgebakend en tegelijk toch gesubordineerd en gecoördineerd. Vaak zullen voor het uitwerken van al deze persoonlijke aangelegenheden van de medewerkers, bijzondere medewerkers moeten worden aangesteld, zonder dat ze daardoor volledig kunnen worden onttrokken aan de medezeggenschap en de deelname van de betrokken medewerkers. Een voordeel van de uitbreiding van de staf medewerkers is zonder twijfel de verbreding van de horizon van de verschillende gezichtspunten die, met betrekking tot de gestelde opgave, de verschillende medewerkers en hun groeperingen kunnen laten gelden. Informatie, discussie en besluitvorming nemen echter opnieuw aanzienlijke tijd in beslag. Verder zullen de klaargemaakte werkmiddelen en arbeidskrachten in de regel niet zomaar speciaal voor die, voor één gestelde opgave nuttig, bruikbaar en geschikt zijn. Het zal dadelijk als een vraag van economisch beheer verschijnen, de eenmaal tot een bepaald doel of tot bepaalde doeleinden klaargemaakte middelen en krachten niet alleen voor dit doel of deze beperkte doeleinden te gebruiken, maar hun gebruiksmogelijkheid voor verdere doeleinden te nutte te maken en zich zulke doeleinden uitdrukkelijk eigen te maken. (Men heeft misschien een computer aangeschaft of gewoon een dienstwagen, een specialist op een bijzonder gebied aangesteld, een archief aangelegd.) En ten slotte überhaupt: is eenmaal een bestuursapparaat of een dergelijke instelling van enige omvang opgebouwd, dan zal een project dat aan deze instelling wordt toevertrouwd om het uit te werken, gemakkelijk vanzelf in de dimensies die door de omvang van het klaarstaande apparaat afgebakend zijn, uitdijen; en dat de zaak tot onderwerp van het uitwerken van een zo belangrijke instelling is geworden, laat ze zelf als zo belangrijk verschijnen, dat de inspanning onmiddellijk ook aangepast schijnt te zijn aan het belang van de zaak en dus gerechtvaardigd schijnt. En als eenmaal de opgaven waarvoor het apparaat oorspronkelijk werd opgebouwd, inderdaad zijn voltooid en uitgevoerd, dan zal men eerder naar nieuwe opgaven zoeken die van hun kant geschikt zijn om het instituut werk te geven, dan het met veel kosten

opgebouwde apparaat kortweg af te schaffen of als nutteloos, ongebruikt te laten.

Maar dit alles maakt blijkbaar, strikt genomen, alleen de mogelijkheid begrijpelijk hoe een en hetzelfde werk tot meer of minder eindeloze uitbreiding en uitstrekking in staat is, en in ieder geval ook dat deze mogelijkheid gegeven is in verregaande, indien niet volledige onafhankelijkheid van de inhoudelijke bepaaldheid en zakelijke draagwijdte van de opgave. Maar de vraag is in hoeverre voor de feitelijk geobserveerde voorvallen waarin van deze mogelijkheid als het ware gebruik wordt gemaakt, werkelijk overwegend andere oorzaken verantwoordelijk zijn te maken dan gewoon groeiende omvang en toenemende complicatie van de opgaven en problemen van zuiver zakelijk oogpunt uit bekeken, met inbegrip van een aan het zakelijk belang aangepaste inzet van zorgvuldigheid, grondigheid, personeel, materieel en andere middelen en vooral tijd.

Parkinson noemt twee factoren of 'drijfveren' ('motive forces'), die hem voldoende toeschijnen om het fenomeen van de bestendige groei van de bureaucratie in de zin van de door hem aangevoerde wet te verklaren: 'They can be represented for the present purpose by two almost axiomatic statements, thus: (1) "An official wants to multiply subordinates, not rivals" and (2) "Officials make work for each other".' Het voorkomen van de tweede factor op vroege plaats wekt aanvankelijk verwondering; reeds boven deden we er een beroep op, maar alleen als reden van de mogelijkheid om het werk uit te breiden zonder vermindering van de intensiteit. Laten we eens kijken hoe Parkinson de uitwerkingen van de eerste van de beide genoemde factoren beschrijft:

'To comprehend Factor 1, we must picture a civil servant, called A, who finds himself overworked. Whether this overwork is real or imaginary is immaterial, but we should observe, in passing, that A's sensation (or illusion) might easily result from his decreasing energy: a normal symptom of middle age. For this real or imagined overwork there are, broadly speaking, three possible remedies. He may resign; he may ask to halve the work with a colleague called B; he may demand the assistance of two subordinates, to be called C and D. There is probably no instance, however, in history of A choosing any but the third alternative. By resignation he would lose his pension rights. By having B appointed, on his own level in the hierarchy, he would merely bring in a rival for promotion to W's vacancy when W (at long last) retires. So A would rather have C and D, junior men, below him. They will add to his consequence and, by dividing the work into two categories, as between C and D, he will have the merit of being the only man who comprehends them both.' Aan de door Parkinson genoemde eerste factor zouden dus nog verder ten grondslag liggen: gevoelens van overwerkt zijn, van verdwijnende energie, van ouderdom bij een man die toch nog niet bereid is om zich met pensioen te laten sturen, veeleer nog door eerzucht is bezeten (dus is het eventueel dreigende verlies van het recht op pensioen niet nodig) om de plaats van zijn superieuren in te nemen. Zo blijkt in feite eenvoudig doorslaggevend te zijn het dreigende naderen van het levenseinde en het achteruitwijken voor deze dreiging door het verstevigen en het uitbouwen van de krampachtig bevestigde 'levenspositie' – in het ambt. Hieruit zou de noodzakelijke poging om *tenminste twee* hulpkrachten aan te stellen volgen en de met hun aanstelling verbonden uitbreiding van het werk over een drievoudige arbeidstijd: 'It is essential to realize at this point that C and D are, as it were, inseparable. To appoint C alone would have been impossible. Why? Because C, if by himself, would divide the work with A and so assume almost the equal status that has been refused in the first instance to B; a status the more emphasized if C is A's only possible successor. Subordinates must thus number two or more, each being thus kept in order by the

fear of the other's promotion.' De rivalenvrees is vooral vrees voor de verdringing door de komende opvolger (namelijk vrees voor het einde van de eigen loopbaan); door 'tweedracht' van de mogelijke opvolgers wordt gepoogd deze in toom te houden en bovendien elk der pretendentes bij voorbaat voor de helft (tenminste) te diskwalificeren.

In ieder geval, wanneer het juist is wat Parkinson nu verder zegt, schijnt het motief of in elk geval het symptoom van de ervaren werkoverlast zichzelf dadelijk te ontzenuwen. Aangenomen, dat 'C complains in turn of being overworked (as he certainly will)' en A vraagt de aanstelling aan van twee andere hulpkrachten, E en F, ter ondersteuning van C evenals, om de gelijkschakeling van C en D te handhaven, ter assistentie van D de plaatsing van nog twee andere, G en H, dan is de situatie nu de volgende: 'Seven officials are now doing what one did before. This is where Factor 2 comes into operation. For these seven make so much work for each other that all are fully occupied and A is actually working harder than ever. An incoming document may well come before each of them in turn. Official E decides that it falls within the province of F, who places a draft reply before C, who amends it drastically before consulting D, who asks G to deal with it. But G goes on leave at this point, handing the file over to H, who drafts a minute that is signed by D and returned to C, who revises his draft accordingly and lays the new version before A. – What does A do? He would have every excuse for signing the thing unread, for he has many other matters on his mind. Knowing now that he is to succeed W next year, he has to decide whether C or D succeed to his own office', enzovoort, enzovoort. Maar 'He reads through the draft with care... and finally produces the same reply he would have written if officials C to H had never been born. Far more people have taken for longer to produce the same result. No one has been idle. All have done their best. And it is late in the evening before A finally quits his office and begins the return journey to Ealing...' Zijn toestand van overwerk zou hij dus geenszins uit de weg hebben geruimd, integendeel. Wanneer dus niet kan worden aangenomen dat ambtenaars zoals A altijd maar weer op foutieve wijze naar een onbruikbaar middel – de uitbreiding van de staf medewerkers – teruggrijpen, om het doel van hun eigen ontlasting van een overmaat aan werk te bereiken, dan kunnen gevoelens van overwerk en afnemende werkkraft van een ouder wordend ambtenaar als factoren die het proces op gang brengen, hoogstens bijkomstig in beschouwing worden genomen.

Wat wordt het echter, als Parkinson bij zijn woord zou zijn te nemen, waar hij – tot onze aanvankelijke verwondering – de toedracht dat medewerkers elkaar werk bezorgen uitdrukkelijk als 'motive force' aangaf? Wanneer een ambtenaar zoals A de toename van het arbeidsvolume geenszins zou schuwen, er veeleer juist naar zou streven, en wel zozeer dat hij er ook de voor hem zelf hieruit voortkomende toegevoegde arbeid graag op de koop toe bijneemt? 'Among the last to leave, A reflects with bowed shoulders and a wry smile that late hours, like grey hairs, are among the penalties of success'. Het werd reeds opgemerkt: 'A would rather have C and D, junior men, below him. They will add to his consequence...' Eerder werd reeds waargenomen: 'The thing to be done swells in importance... in a direct ratio with the time to be spent.' Dan merkte Parkinson op, in aansluiting op de veronderstelling dat twee verdere medewerkers ter ondersteuning van C en D zouden worden aangesteld: 'With this recruitment of E, F, G and H the promotion of A is now practically certain.' Zou ten slotte het volgende alleen het bepaalde motief zijn: A's eerzucht om naar de post van W bevorderd te worden? Met dit doel bediende hij zich van het middel om zich een plaats op te bouwen en uit te bouwen, waarvan de betekenis wordt afgemeten aan de omvang van het door hem geleide administratieve apparaat, in het bijzonder het aantal van zijn medewerkers, kortom, ten slotte, aan de inzet van tijd, die nodig wordt geacht voor de afwikkeling van de gestelde opgaven. De rekbaarheid van het werk

zou niet alleen een reden voor de mogelijkheid van de groei van een administratief apparaat zijn, maar de door de omvangrijke staf medewerkers en omvangrijke werkmiddelen mogelijk gemaakte uitstrekking van de arbeid over grote tijdsperioden, zou veeleer juist zelf het motief en het doel, en vervolgens het middel zijn om de betekenis van de voor al deze inzet verantwoordelijke, te verhogen en zijn aanspraak op de opvolging van zijn superieur te steunen. Het resultaat van zijn bevordering op deze post moet zich intussen niet voordoen; maar ook de eerezucht om de superieur op te volgen, als doel en oorzaak van het streven om de staf medewerkers uit te breiden en het werk uit te strekken en daarbij nog te vermeerderen, is zelfs ook niet nodig. Gesteld dat A bereikt heeft dat hij de beschikking heeft gekregen over de C, D, E, F, G en H omvattende staf medewerkers en de overeenstemmende werkmiddelen, enzovoort. Dan is juist daardoor reeds zijn rang aanzienlijk verhoogd. Was hij tevoren misschien een ter zake bevoegd ambtenaar die over niemand, in ieder geval niet over een administratieve kracht, iets te zeggen had, dan is hij nu de 'verantwoordelijke' leider van een afdeling, 'verantwoordelijk' vooral in de vorm die de mens het meest imponeert, namelijk een verantwoordelijkheid voor zo en zoveel mensen, zijn ondergeschikten, en 'voor' deze 'verantwoordelijk' in de tegenwoordig bijna zonder uitzondering met deze uitdrukking verbonden betekenis van bezit en uitoefening van macht over deze mensen.

Zo zou dan de eenvoudige oorzaak van een mateloze groei van het bureaucratische apparaat, de heerschappij van een eerezucht blijken te zijn, die zelf geen andere bedoeling heeft dan een groei aan betekenis, die verbonden is met de toenemende uitbreiding van werk volgens de wet van Parkinson. Dit resultaat schijnt bijna triviaal te zijn – zo vanzelfsprekend vertrouwd is iedereen met deze soort eerezucht van de bureaucraten en met hun neiging om gewichtig te doen, door alles uiterst belangrijk te vinden wat onder hun bevoegdheid valt (en nauwelijks iets anders), en wel juist omdat het onder de bevoegdheid van de zo belangrijke ambtenaar valt. Toch blijft nog de vraag: waarom eigenlijk nemen eerezucht en streven naar macht die richting, en waarom nemen ze de vormen aan, die nu als de bureaucratische vormen zelf kunnen worden opgevat? Het in het geval van het succes op de aangeduide weg verkregen belang is kunstmatig opgeblazen, zakelijk indifferent. De gewonnen positie betekent echter: macht. Waarover echter beschikt deze macht? Het is macht over de ondergeschikten, maar deze staan ten slotte – afgezien van corruptie en andere speciale gevallen – toch niet in dienst van hun meerderen, maar in dienst van het ambtenarenapparaat. Hun meerdere bewijzen ze niet eens de dienst hem zijn werk af te nemen, als het tenminste waar is dat ze uiteindelijk zijn arbeidslast juist alleen vermeerderen. Welke macht geniet hij eigenlijk, waarin bestaat zijn genot van de macht? Over het genot van de macht van een absoluut monarch schreef Pascal: 'C'est enfin le plus grand sujet de félicité de la condition des rois, de ce qu'on essaie sans cesse à les divertir et à leur procurer toute sorte de plaisirs. Le roi est environné de gens qui ne pensent qu'à divertir le roi et de l'empêcher de penser à lui. Car il est malheureux tout roi qu'il est s'il y pense.' Zou ten slotte ook het genot van de macht die een grote of kleine bureaucraat nastreeft, in niets anders bestaan dan bestendig door mensen omgeven te zijn die verplicht zijn om hem voortdurend hun aandacht te schenken, in ieder geval echter door hun louter aanwezig zijn hem onvermoeid verstrooien en afleiden, zij het zelfs door hem aanvullend werk te bezorgen, hem afleiden echter van de vervulling van de opgave en van het bereiken van het doel van zijn ambt, door in de mate van de beschikbare tijd vertegenwoordigd door het aantal arbeidskrachten en door de omvang van de werkmiddelen, het werk naar hun beste vermogen te rekken, uit te breiden en uit te stellen en het uitzicht op de uiteindelijke afsluiting altijd opnieuw naar de toekomst te verschuiven?

Doel en reden van het divertissement is volgens Pascals begrip de verminking van elk rationeel

doel tot louter voorwendsel van een eindeloze drukte in het gebied van de middelen, die alleen de gehele belangstelling opeisen; dit echter ter wille van het juist daardoor bewerkte zich-afkeren en zich-verwijderen van het bereiken van een doel en een eindpunt dat alleen de dood kan zijn. Zo'n motief scheen zich ook reeds in de beschouwingen van Parkinson aan te kondigen toen hij op het bepalende motief wees van een gevoel van overwerkt-zijn en verdwijnende energie bij een ouder wordend beambte. Daarna scheen deze verwijzing echter in ieder geval op het verkeerde pad te raken. Maar het gevoel 'volledig overwerkt te zijn', kan zelf een misleidend-interpreterende uitdrukking zijn van een elementaire gewaarwording: namelijk 'eenvoudig aan het einde te zijn'. In een andere betekenis dan die van een overbelasting met werk, kan zo'n gewaarwording van 'aan het einde', ja 'aan het nabije einde te zijn' als bepalende factor van de werkzaamheid van Parkinsons groeiwet worden opgevat, namelijk in een bijna juist omgekeerde betekenis: iemand ziet zichzelf 'aan het einde' daar zijn opgave bijna voltooid, zijn opdracht bijna vervuld, het gestelde doel bijna bereikt, het werk voor het wezenlijke gedaan en afgesloten is. Hij zou zijn 'levenssituatie' moeten opgeven, de opgebouwde positie afbreken, plaatsmaken. Hij schrikt terug – en zoekt naar middelen om het einde te ontwijken. Het middel is het rekken van het werk over alle beschikbare tijd volgens het beschreven mechanisme. Parkinson maakt op een andere plaats, als besluit van zijn studie over 'Directors and Councils' de satirische opmerking: 'It would be unsound to conclude, ...that the science of comitology is in an advanced state of development. Comitologists and sub-comitologists would make no such claim, if only from fear of unemployment. They emphasize, rather, that their studies have barely begun and that they are on the brink of astounding progress. Making every allowance for selfinterest – which means discounting 90 per cent of what they say – we can safely assume that much work remains to do.' Hier had Parkinson de ware factor nummer 1 van de voortschrijdende onophoudelijke, mateloze groei van het bureaucratische apparaat kunnen raden.

Parkinsons wet zou dan een wet zijn van het divertissement, namelijk van het tijdverdrijf, van een spel dat er niet toe bestemd is om de tijd te verkorten, maar veel meer om in een eindeloos-doelloos-zinloos uitgebreide activiteit tijd te winnen, namelijk altijd nieuw uitstel van het bereiken van een eindpunt. Het zou een wetmatige uitdrukking zijn van de vlucht, ten slotte, voor de dood.

§ 22. Boorstin observeert de groeiende verdringing van de realiteit door de hedendaagse heerschappij van het 'image' op het gebied van de vervulde levensdoeleinden

Enkele jaren na *Parkinson's Law* verscheen het boek *The Image – or What Happened to the American Dream* van Daniel J. Boorstin. Het sleutelwoord 'image' waarvan hij zich in aansluiting op het gebruik van het woord bij het spreken over 'public relations' bedient, wijst voor hem op een specifiek fenomeen van onze tijd, waarvan hij het optreden waarneemt op de gebieden van het huidige informatiewezen, van de hedendaagse personencultus, van het moderne toerisme, van de thans overheersende vorm van cultuurverspreiding, van de reclametechniek en van het politieke zelfbewustzijn van een natie zoals de Amerikaanse. Het bedoelde fenomeen zal geen ander blijken te zijn dan nogmaals de allereerst door Pascal onder de naam divertissement beschreven omkering van de verhouding van doel en middel, die het leven zelf volgens de uitdrukking van Fichte in een spel zonder werkelijke betekenis dreigt te veranderen.

Laten we eerst eens beter bekijken op welk gebied de onderzoeken van Boorstin betrekking hebben. Het blijkt onmiddellijk: nagenoeg het gehele gebied van de cultuur in haar moderne verschijningsvorm. Typerend voor de moderne cultuur schijnt inderdaad haar ruime verspreiding te zijn, mogelijk gemaakt door de nieuwste technieken van reproductie en distributie van zowel mooie als leerrijke literatuur, muziek, beeldende en uitbeeldende kunst, in het bijzonder echter en daarmee nauw verbonden van informaties van alle soorten – dit alles samengevat in de instrumentale institutie van de televisie. Naast de omvattende mogelijkheden van het ontvangen van informatie staan de door het moderne verkeerswezen geboden mogelijkheden van informatie door bezichtiging ter plaatse. Reclame, met deze verschijnselen overal nauw vervlochten, toont zich als een toegepaste kunst van popularisering, betrokken op het instrumentarium – transport- en communicatiemiddelen – van de hogere cultuur zelf, zoals dan ook het deze laatste mogelijk makende assortiment van middelen en hulpmiddelen ter bevrediging van elementair-culturele behoeften, zoals voeding, kleding, woning, hygiëne, enzovoort. Op dezelfde wijze zouden de – ook wel propagandistische – expressievormen van het politieke zelfbewustzijn, eveneens met dezelfde middelen vervlochten, als specifiek cultureel aspect van de politiek kunnen worden beschouwd. – Toch valt het op dat voor de domeinen van de cultuur (als we ze dan cultuur moeten noemen) die Boorstin tot onderzoeksgebied neemt, overal de kant van de expressie, van het vertonen, van het uitbeelden en haar beschouwing op de voorgrond staat, zaken die in ieder geval in de hedendaagse cultuur zelf een voorrang schijnen op te eisen: informatieve voorstelling en kennis van feiten, voorstelling van en belangstelling voor belangrijke persoonlijkheden, ontsluiting van bezienswaardigheden voor toeristen, weergave en aanschouwing van kunst, propagandistische voorstelling van waren en eraan gewijde aandacht, zelfbeschrijving en zelfbeschouwing van een natie. Men zou het objectgebied van de uiteenzettingen van Boorstin als het gebied van de vooral tot uitbeelding komende voorwerpen van onze beschouwing in de moderne wereld kunnen opvatten, waarbij Amerika als voorbeeld plaatsvervangend voor de moderne wereld in haar modernste vormen zou staan. Men noemt onze cultuur een technische cultuur. *Techne* was eens de naam voor de kunst als geheel. Voorstellende kunst met als doel de beschouwing, de theorie, wordt de kunst van het theater genoemd. Cultuur zou de technische cultuur van onze tijd zijn, als ze inderdaad wezenlijk zou zijn op te vatten zoals ze zich op Boorstin's themagebied vertoont, als een voornamelijk theatrale cultuur, een cultuur van de overheersing van het schouwspel, van het spektakel. Daarop zou ook het sleutelwoord 'image' wijzen.

Hoe het ook zij, ten slotte zou het gebied van Boorstin's onderzoeken ook opgevat moeten worden als datgene waarin de massa van de moderne mensen voornamelijk de levenswensen probeert te vervullen die boven de bevrediging van fysische behoeften uitgaan, dus levensdoeleinden op het niveau van de cultuur. Het ware leven begint voor de massa van de moderne mensen na het werk, in het weekend en op vakantie. Hun vervulde leven is een overwegend beschouwend leven, aangevuld met kranten lezen, informatie aanhoren en televisie kijken, in het bijzonder beschouwing van de rollen die de prominenten op het wereldtoneel spelen, ook gevuld met lezen van boeken en muziek beluisteren, kijken naar films en toneelstukken, in het theater of op de televisie; aangevuld met beschouwing van reclameaankondigingen en reclamevoorstellingen, op de televisie of in talrijke vormen van schriftelijke en vooral beeldende overbrenging; in de vakantie en in het weekend met reizen om op de bestemming allerlei zaken te bezichtigen, of om de vele mensen op dezelfde bestemming te bekijken, of om de bespiegeling van elke avond tot een wekenlange vrije tijd te verlengen; uiteindelijk nog aangevuld met beschouwingen, die uitdrukking zijn van de behoefte van een politiek-maatschappelijk zelfbewustzijn. Boorstin's onderzoeksveld schijnt zowat de inhoud

te omvatten waarmee zich de levensdoelstellingen van de moderne mens in het algemeen vervullen. (Niet alleen na het werk en op vakantie kan in ieder geval de succesvolle zijn levensinhoud en zijn levensdoel vervuld vinden, de succesvolle die in de openbare en economische overheid opgestegen is of zelfs binnengetreten is – wat immers slechts aan zeer weinigen is voorbehouden – in de schouwspelbezigheid zelf, waar het vertoon van de eigen beschouwelijkheid zelf tot – zeker vaak een zeer vermoeiend – beroep is geworden; een schouwspelbezigheid waarin juist de prominenten onder elkaar alle takken verdelen, in welke rol ze ook op het beeldscherm en in de krantenreportages, voornamelijk de geïllustreerde, mogen verschijnen.)

Wanneer nu in de onderzoeken van Boorstin blijkt dat dit genoemde gebied waarin de massa van de moderne mensen hun levensdoeleinden vervuld ziet, beheerst of toch reeds ten zeerste bedreigd wordt door de specifieke omkering van de verhouding van doel en middelen, dan blijkt daarmee inderdaad als de enige vervulde zin van het leven in dit tijdperk de vervulling van het doel van een omzetting van het leven zelf in een doelloos spel te zijn; of het deels verborgen, deels onverborgen ideaal van onze tijd blijkt niets anders dan het divertissement te zijn. Dat we *ten langen laatste* allen inderdaad (in al de genoemde gebieden, waarin we waarachtig leven) niets anders dan afleiding en verstrooiing (divertissement) zoeken, zal men zelfs gemakkelijk reeds als iets vanzelfsprekends ondervinden; onbewust van de monsterachtigheid dat we het doel van ons leven als enkeling zowel als in gemeenschap in de besliste vlucht voor elk doelmatig doen zoeken – en tegelijk naïef verwonderd over de klaarblijkelijke uitzichtloosheid en doelloosheid van strevingen in dienst van humane doeleinden, waarvan de dringendheid dan toch weer voor velen zeer duidelijk is (de oplossing tenminste van de problemen van de voeding van de wereldbevolking, het verhinderen van een overbevolking van de wereld, het behoud van ons natuurlijk milieu). In het bijzonder zou het doel om het leven zelf in een doelloos spel om te zetten, om het in al zijn menselijke trekken ten slotte te verspelen, volledig of toch bijna vervuld blijken te zijn op het gebied van de beschouwing van wat met het doel van de beschouwing wordt voorgesteld; zoals dan inderdaad in het begin van onze cultuur de klassieke Griekse filosofie de zuivere theorie, de beschouwing ter wille van de beschouwing, en de overgave aan het bestaande, alleen als datgene wat zich in de beschouwing toont, ontdekte en aanbeval als middel en weg tot het bereiken van de godgelijke bestaansvorm van de energiea, die Pascal als de illusionaire omkering van de zin van een sterfelijk bestaan in een divertissement doorzag. Als levensideaal zoals het vanaf het begin was bedoeld, realiseert zich datgene wat in het ideaal van zuiver theoretisch weten wordt bedoeld, uiteindelijk voor de massa van de moderne mensen in het divertissement van de wereldbeschouwing door de televisie.

Onder de middelen geschikt om de aandacht en de activiteit af te leiden van hun doel en de belangstelling volledig op zichzelf, de middelen, te richten, zijn inderdaad bijzonder geschikt de middelen van de voorstelling, de weergave, de uitzending en verspreiding, dus communicatie – reproductie – verveelvoudigingsmiddelen en dergelijke. Voor zover een beeld geen ander doel heeft dan het erin afgebeelde zelf voor te stellen, te tonen, ‘weer’ te geven, kan de beschouwing van het beeld als het voorstellingsmiddel dat juist slechts een beeld van het afgebeelde moet of wil bewerkstelligen, zich niet schijnen te onderscheiden van de aandacht voor juist datgene wat in het beeld wordt voorgesteld. Toch blijft het onderscheid duidelijk genoeg tussen de houding van diegene die bij de beschouwing van bijvoorbeeld een schilderij kijkt naar (zoals vermoedelijk de schilder) het voorgestelde – het landschap, de scène, de mens, het fantasma – en de houding van diegene die let op de wijze van maken, op de schildertechniek, de penseelstreek en de compositie. Bij de toneelvoorstelling van een drama dat ook als zuiver

literair werk reeds een voorstelling is, kan men twijfelen of de overwegende belangstelling voor de geschiktheid van het stuk om het toneel en de zaal te vullen en de middelen van het theater, in het bijzonder de talenten van de toneelspelers en regisseurs, doeltreffend uit te spelen, in tegenstelling moet staan tot het doel van zo'n voorstelling, namelijk het woord van de schrijver ten gehore te brengen en, strenger nog, de zaak te dienen die hij ter sprake heeft willen brengen. Toch is ook hier het onderscheid onoverzienbaar tussen een opvoeringspraxis waarvoor toneelteksten alleen als voorwendsels dienen om spelprestaties te volbrengen en in het juiste licht te zetten, en een theaterspel dat zichzelf eerder zou willen doen vergeten door de bemiddeling van een doorkijk op een gebeuren dat ter sprake wordt gebracht en dat voor alles wat geschiedt, exemplarisch is.

Daarmee zijn we reeds bij een eerste zaak: voor Boorstin is het gemakkelijk aan te tonen hoe dit onderscheid in alle gebieden van literatuur en kunst in 'Dissolving Forms' (de titel van het bedoelde hoofdstuk) in toenemende mate wordt uitgewist, en wel doorgaans ten gunste van de alle belangstelling opeisende media, middelen van de voorstelling, weergave en verspreiding waarbij voor hun eigen productie het voorgestelde, weergegevene en verspreide nog bijna alleen als aanleiding en voorwendsel nuttig zijn. Romans zijn er om te verfilmen (eventueel aanvankelijk, in een uitgestelde nabootsing van de verhouding, om te dramatiseren), films zijn nodig om de televisieprogramma's te vullen; literatuur die niet geschikt is voor verfilming of in elk geval pocketboekverspreiding, vindt in Amerika nog nauwelijks uitgevers. Een verfilmd boek wordt dan soms, het liefst in beeldverhalen, opnieuw geschreven en verspreid in de vorm die het eigenlijk met het doel van betere geschiktheid voor de film bij voorbaat had moeten hebben. Klassieke muziekwerken vinden verspreiding onder de naam van de dirigent en de vertolker. Werken van de beeldende kunst zijn er voor de reproductie, voor de versiering van musea en tentoonstellingen, die alweer misschien voor televisie-uitzendingen bestaan, ook voor de illustratie van kunstboeken. Boorstins paradevoorbeeld – alleszins slechts een van de onoverzienbaar vele – schijnt wat terzijde van het eigenlijke cultuurgebied van kunst en literatuur te liggen: het voorbeeld van de periodiek *The Reader's Digest*. Maar ten eerste verduidelijkt hij het geobserveerde fenomeen zeer scherp, ten tweede gaat het om een van de grootste culturele publicatiesuccessen van onze tijd in Amerika en nog meer (in 1959 maandelijks meer dan 12 miljoen verspreide exemplaren, wereldverspreiding inclusief vreemdtalige uitgaven 21 miljoen, tegen 17,5 miljoen exemplaren van de bijbel, in hetzelfde jaar door het Amerikaans bijbelgezelschap verspreid), ten derde zijn de 'informerende' bedoeling en de 'resumerende' werkwijze niet zoiets specifiek voor de periodiek als het op het eerste gezicht zou kunnen schijnen. Ook boekverfilmingen, muziekkuitvoeringen en tentoonstellingen willen toch voornamelijk 'informereren', vertrouwd maken met de bijgehaalde werken, informatie die de werken zelf niet zo goed tot stand brengen daar bovendien de boeken niet geschreven, de muziek niet gecomponeerd, de doeken niet geschilderd werden om over het werk van de schrijvers, de componisten, over de nieuwste ontwikkeling van de kunst in te lichten, maar met een ander – de informant (en ook ons hier) niet interessender doel. De belangstelling in de informatie is inderdaad een bijzonder middel om de schijn van de uitsluitende aandacht voor de zaak te wekken, terwijl ze, juist ter wille van de objectiviteit der informatie die in de zaak zelf gelegen 'belangstelling' volledig achteruitstelt. (Zo zijn zegswijzen van houders van winstgevende inkomens over oorlog en vrede voor informatiediensten en informatieaanhoorders veel interessanter dan de gebeurtenissen zelf waarop ze betrekking hebben; honderden regels wijdt een krant aan een redevoering en haar echo's, één regel aan de mededeling van honderden doden.) En de werkwijze om verkortingen te maken is eigen aan alle weergavevormen van de cultuurverspreiding, bijvoorbeeld alweer bij boekverfilmingen, gewoon

bij de keuze van werken voor concerten of grammofonplatenreeksen, voor kunsttentoonstellingen, enzovoort, in het bijzonder in de vorm van perspectivistische verkortingen in alle voorstellingsvormen: wat op zichzelf onvermijdelijk is en zelfs noodzakelijk en nuttig kan zijn maar bij de verplaatsing van de overwegende belangstelling in de voorstelling zelf, juist daardoor het werk, het onderwerp van de voorstelling, onherroepelijk niet aan zijn trekken laat komen. Nu, inkorting schijnt het onontbeerlijke middel te zijn om ons omvattend en alzijdig te informeren. En de moderne mens 'must be up on the latest book, conversational about the world in which he lives'. En is de verkorting, de 'digest' ten slotte niet de beste, namelijk de kortste weg om tot de kern van de zaak te komen? "Magazine articles could be written to please the reader, to give him the nub of the matter in the new fast-moving world of the 1920's [sic], instead of being written at length and with literary embellishments to please the author or the editor" (door Boorstin geciteerd uit de officiële geschiedenis van de *Reader's Digest* zelf). Zoals de oplagecijfers bewijzen, ging bij het publiek inderdaad de belangstelling in de informatie over de 'kern der zaak' ver boven het bij de schrijvers zelf in literair omhaal ontaardend aandeel aan de door hen ter sprake gebrachte zaken zelf. Het ondernemen van de *Reader's Digest* had daarom ook een schitterende start, daar aanvankelijk de uitgeverijen de verkortingen van hun publicaties die de *Digest* gaf, als goedkope reclame voor de originelen beschouwden, en zo aanvankelijk geen vergoeding verlangden. Dat veranderde natuurlijk dadelijk, maar nog iets anders eveneens. Ongeveer tien jaar na het begin (1922) van het verschijnen van de periodiek – begonnen er 'digests' van 'oorspronkelijke' artikelen in te verschijnen die van hun kant door de redactie van de periodiek vóór die tijd uitdrukkelijk in andere tijdschriften geplaatst waren met het doel onderwerp van een ingekorte weergave in *Reader's Digest* te worden. Daarbij kwamen wat men 'oorspronkelijke verkortingen' moet noemen, in de '*Digest*' verschijnende artikels die helemaal niet op andere teruggingen en zich min of meer verlegen als helaas eigenlijk zelf oorspronkelijke bijdragen lieten kennen. 'An independent study by George W. Bennett of the live years 1939 to 1943, inclusive, discovered the fact on 1,718 or 90 per cent, of the 1,908 articles printed in the "Digest" during this period. Of these, 720 were digests on the original formula (reprinted abridgements of articles initiated by other periodicals), 316 written expressly for the "Digest" and printed there alone. The remaining 682 were digests of planted articles. In other words, only a line over 40 per cent of "Digest" items in this period were really "digests" of what had spontaneously appeared elsewhere. Almost 60 per cent were either confessed originals or disguised originals, fabricated by a contrived backformation from a contrived original.' De Witt Wallace, de stichter en eerste uitgever van de *Digest*, noemde dit zelf 'an inevitable development, perhaps the most important in the Digest's history.' Deze 'ontwikkeling' betekende de eenvoudige omkering van de verhouding van doel en middelen, maar hier reeds zo vergaand dat de belangstelling in de informatie en in de haar dienende communicatiemiddelen (*The Reader's Digest*), de voorwerpen, die het natuurlijke doel ter informatie leken te zijn, zelf pas in de belangstelling van de informatie ervoor fabricceert. (Men begrijpt dat dan toch nog weer onderwerpen als thema's van de vermeend geresumeerde, schijnbaar oorspronkelijke artikels, als voorwendsel voor de hele werkwijze moesten opkomen en onontbeerlijk bleven; zo'n voorwendsel gaf nu verder voor de lezer 'the world in which he lives' weer.) Als hoofdzakelijke oorzaak voor deze 'ontwikkeling' vermoedt Boorstin de omstandigheid dat niet weinige van de tijdschriften waaruit *The Reader's Digest* oorspronkelijk zijn informatievoorwerpen putte, intussen zelf ophielden te bestaan; daarbij kwam misschien dat andere nog alleen bijdragen bevatten die ofwel zelf reeds tot de 'kern van de zaak' in de zin van de digest gereduceerd waren, of echter bij onderwerping aan het informerende afkortingsproces zich in een bijna niets aan louter informatiebelang oplosten.

Moet men denken dat dergelijke verkeerde ‘ontwikkelingen’ zich juist op het gebied van de specifieke, culturele informatie kunnen voordoen omdat de bedoeling informatie te leveren die informatie van de voorstelling (in het bijzonder samengevatte) is, hier samenvalt met een onderwerp, bijvoorbeeld de verschijnselen van de literatuur, dat zelf reeds de bedoeling heeft voor te stellen en in deze ruime zin dus ook de bedoeling heeft te informeren, zodat hier als het ware bestendig informatie tegen informatie staat (zo zijn bijvoorbeeld recensies ook literatuur, en een boek bevat zijn eigen volledigste inhoudsopgave) en allerlei verwarringen nauwelijks te vermijden zijn? Maar aan de ‘ontwikkeling’ van de *Reader’s Digest* analoge fenomenen manifesteren zich inderdaad onmiskenbaar ook op het gehele gebied van de informatie over de zogenaamde ‘harde’ feiten van onze ‘new fast moving world of the 1900’s’, wat Boorstin in een ander hoofdstuk van zijn werk onder de titel ‘A flood of Pseudo-Events’ diepgaand weergeeft. In ieder geval dient hierbij opnieuw de vermenging van ‘eenvoudige’ feiten met uitingen die zelf reeds deze feiten weergeven en die in zichzelf reeds informerend zijn (bijvoorbeeld getuigenverklaringen over de eenvoudige feiten), in de verslagen, verregaand als middel, om hun onderwerpen tot louter voorwendsels van interessante nieuwsoverbrengring te maken respectievelijk zulke voorwendsels en met hen überhaupt pas de berichte nieuwigheden te scheppen.

Onze kranten verschijnen dagelijks, soms (vooral in Amerika) nog in verschillende oplagen, en in gelijkblijvende, indien niet groeiende omvang; zo ook hebben radio en televisie hun geregelde en ongeveer gelijkblijvende uitzendtijden voor het nieuws. Zij willen alle gevuld worden, en wel met steeds nieuwe zaken – dat verlangt gebiedend de informatiebehoefte van de lezers en luisteraars die het niet kan dulden dat er in werkelijkheid misschien niets nieuws is. Is wat vanzelf gebeurt niet voldoende om de honger naar informatie te stillen, om de bladzijden van de bladen en zendtijden te vullen, dan moeten juist meer nieuwigheden worden gemaakt (‘bezorgd’), moet bestendig het gebeurde als het nieuwste worden ontdekt en het reeds lang gebeurde tot nieuwigheid worden opgewarmd. Een wet van Parkinson heerst in de vorm: ‘News expands so as to fill the space and time available in newspapers, radio and television.’ Als het ware a priori tegemoetkomend aan de informatiebehoefte, blijft zelfs de betekenis van de hardste feiten hieraan ondergeschikt, gaat hun zakelijk belang op in de belangstelling voor een interessante berichtgeving. Ten opzichte van een informatiebelangstelling die haar eigen maatstaven poneert zijn gebeurtenissen die op zichzelf hiervan onafhankelijk plaatsvinden, principieel ‘om het even’ om de bevrediging van de behoefte naar nieuwheid te voldoen waarvoor ze worden ‘bezorgd’. In geen geval zijn de laatste noodzakelijk onwaar in de zin van het gangbare begrip van waar en vals. Veeleer worden dergelijke nieuwigheden, ‘pseudo-events’ zoals Boorstin ze noemt, door de berichtgeving zelf geprovoceerd op zodanige wijze dat ze daadwerkelijk plaatsvinden: door een interview bijvoorbeeld wordt een politicus tot verklaringen gebracht die hij nu aflegt ook al zou hij van zichzelf uit nooit hebben overwogen dit te doen; en verdere gebeurtenissen, tegenverklaringen, berichten over op zodanige wijze ontspringende conflicten en echte crisissen zijn eventueel het gevolg. Daarbij werd de politicus misschien tot het uiten van een vraag aangezet, waarover hij in feite helemaal geen opvatting had maar die hij nu verplicht is te hebben en te uiten. Zelfs de eenvoudige weigering van de ondervraagde politicus om op een gestelde vraag een verklaring te geven, is desnoods als nieuwigheid te gebruiken – verbonden met vermoedens over de ernstige redenen van zijn zwijgen. Boorstin geeft het volgende idiote voorbeeld van een op 21 juni 1960 in de *Chicago Daily News* verschenen bericht over de Aziëreis van de toenmalige president Eisenhower: ‘Honolulu – President Eisenhower’s reaction to his Far Eastern trip remains as closely guarded a secret as his golf score. While the President rests at Kaneohe Marine air station on the

windward side of the Pali hills, hard by the blue Pacific and an 18-hole golf course, he might be toting up the pluses and minuses of his Asian sojourn [die nog moest komen!]. But there is no evidence of it. Members of his official party resent any inquiry into how the White House feels about the whole experience...’ Berichten die de volgende dagen werkelijk gebeurden, werden dan met dezelfde opmaak weergegeven. Hoe weinig onschuldig dit is, ziet men in het bijzonder aan het feit hoe politici van hun kant gebruik kunnen maken van de ons nieuwswezen beheersende informatiebehoefte, door provocatie van ‘pseudo-events’: ‘It is possible to build a political career almost entirely on pseudo-events. Such was that of the late Joseph R. McCarthy, Senator from Wisconsin from 1947 to 1957. His career might have been impossible without the elaborate, perpetually grinding machinery of “information” ...And he was a natura] genius at creating reportable happenings that had an interestingly ambiguous relation to underlying reality. Richard Rovere, a reporter in Washington during McCarthy’s heyday, recalls: “He knew how to get into the news even on those rare occasions when invention failed him and he had no unfacts to give out. For example, he invented the morning press conference called for the purpose of announcing an afternoon press conference... McCarthy would say that he just wanted to give them the word that he expected to be ready with a shattering announcement later in the day, for use in the papers the following morning. This would gain him a headline in the afternoon papers: New McCarthy Revelations Awaited in Capitol. Afternoon would come..., but often enough he had nothing, and this was a matter of slight concern. He would simply say that he wasn’t quite ready... that a witness was proving elusive. Morning headlines: Delay Seen in McCarthy Case – Misterg Witness Being Sought. ...News-hungry reporters... were somehow reluctantly grateful to him for turning out their product... Many hated him; all helped him. They were victims of what one of them called their “indiscriminate objectivity” ...Senator McCarthy’s political fortunes were promoted almost as much by newsmen who considered themselves his enemies as by who were his friends... Even while they attacked him on the editorial page inside, they were building him up in frontpage headlines. Newspapermen were his most potent allies, for they were his comanufacturers of pseudo-events. They were caught in their own web. Honest newsmen and the unscrupulous Senator McCarthy were in separate branches of the same business.’ De waarheidsgetrouwe berichtgeving van de pers, zelfs over alleen niet afgelegde verklaringen, droeg bij tot het veroorzaken van een hoogst reële ontwikkeling: de ontwikkeling van een terreuratmosfeer in de Verenigde Staten, die een tijd lang dichtbij de dreiging van een opkomend Amerikaans fascisme scheen te komen.

De onwaarheid van de berichten in de zin van het gangbare waarheidsbegrip is helemaal niet nodig, om toch door irreële berichtgeving de werkelijkheid zelf onherkenbaar te verminken. Maar de veelvuldigheid van de ‘nieuwigheid’ als zodanig verdringt het traditionele onderscheid van waar en vals en wist het in ieder geval op zodanige wijze uit dat gewone feitenvervalsing bijna niet meer te vatten is. Ze begint in bijna alle kranten onmiddellijk bovenaan de bladzijde: de aangegeven datum is geenszins die van de redactie-afsluiting en vaak niet eens die van het verschijnen van de krant in de winkels – ik kan in België vanmiddag de ‘avond’-krant (met de datum) van de dag van morgen kopen; een vooraanstaand Duits weekblad kletste over astronauten die zogenaamd bezig waren aan de maan nieuwe geheimen te ontlokken – twee dagen later dan de datum waarop gebleken was dat de voorziene maanlanding niet zou kunnen plaatsvinden. De tekst van redevoeringen van politieke persoonlijkheden en berichten over andere bijeenkomsten worden aan de pers overhandigd en (in de verleden tijd) gedrukt nog voor de redevoeringen worden gehouden en de bijeenkomsten plaatsvinden: en worden soms gepubliceerd, terwijl er in werkelijkheid helemaal geen redevoeringen worden gehouden en de bijeenkomsten worden afgezegd of verschoven. (Wat was er niet allemaal gebeurd volgens het

informatieblad van mijn universiteit in de weken waarin, tengevolge van de protestbeweging van de studenten, dit alles niet was voorgevallen: alleen was de protestbeweging aan het informatieblad ontsnapt, en daarmee dus volgens de uitdrukking van de rector, bijna het einde van de universiteit zelf.) Maar waren die redevoeringen, hoewel nog niet of nooit gehouden, en die berichten, juist als naar de toekomst wijzende berichten, op het gegeven tijdstip niet werkelijk de nieuwste nieuwigheden? Ook omgekeerd gebeurt overigens de omkering van de chronologie, waarin de omkering van de verhouding van doel en middel van de informatie zich uitdrukt. Boorstin citeert de uitspraak van een journalist; ‘Our job is to report the news but it is also to keep a steady flow of news coming forward. Every Saturday morning for example, we visit the Congressional leaders. We could write all the stories that we get out of these conferences for the Sunday A.M.s but we don’t. We learn to schedule them in order to space them out over Sunday’s and Monday’s papers.’

Dit zich in dit schouwspel bestendig herhalend gebeuren toont zich het eenvoudigst en het doorzichtigst bij de buitengewone geschiktheid van de televisie-uitzending om nieuwigheden te bezorgen over voorvallen die de informatiebehoefte zelf eerst heeft geprovoceerd, hetzij doordat ze zich in de vorm waarop ze op het beeld verschijnen, nooit zouden hebben voorgedaan zonder juist het optreden van de televisie, hetzij zelfs doordat ze zich in dit geval helemaal niet voorgedaan zouden hebben. Iedereen weet hoe bijna alles zich ten overstaan van de aanwezige televisiecamera anders afspeelt dan het zich in de afwezigheid daarvan zou hebben afgespeeld (en zich in ieder geval soms ook reeds heeft afgespeeld, voordat de televisiemensen aankwamen). En bijna elk onbeduidend voorval kan door toedoen van de cameramensen tot een opzienbarende gebeurtenis worden opgeschroefd: dat überhaupt de televisie zich van het voorval iets aantrekt, wekt reeds de aandacht van de mensen vóór het scherm; wat ze daar zien, is zelf reeds een gebeurtenis die door het opzienbarende optreden van de cameramensen wordt gewijzigd, die een mensenmassa aanlokt waarop de camera’s zich onmiddellijk richten, een mensenmassa die de massa van de andere toeschouwers vóór het scherm onder de indruk brengt. Zelfs de eerste landing van mensen op de maan was een gebeurtenis waaraan de televisie de indruk kon geven dat hier twee mensen zich op de maan hadden begeven om daar camera’s op te stellen voor het opnemen van beelden van twee mensen die zich op de maan hadden begeven om daar camera’s op te stellen voor de opname van beelden...

Zo gekenmerkt komt het divertissement van het moderne nieuwswezen van de massacommunicatiemiddelen – aan het wereldbeeld ervan ontleen we toonaangevend onze wereldkennis – in bijna ononderscheidbare essentiële nabijheid tot de moderne reclame, die ze ook feitelijk overal vergezelt. Want ook de moderne reclame voor firma’s en waren is, zoals Boorstin in het hoofdstuk van zijn boek *The Search for Self-Fulfilling Prophecies* tegen verspreide vooroordelen in aantoon, geenszins wezenlijk gekenmerkt door af te wijken van de waarheid in de zin van het gangbare onderscheid van waar en vals, maar, ook zij, door een omkering van de verhouding van doel en middel, hier van reclameonderwerp en het voorstellende reclamemiddel, een omkering op grond waarvan ze kan misleiden zonder tegen de ‘waarheid’ te zondigen en waardoor ze een onweerstandbaarheid verkrijgt die met de onweerlegbaarheid van zuivere informatie gelijkgeschakeld kan worden. Zo geeft Boorstin het volgende voorbeeld: ‘When Claude C. Hopkins, one of the pioneers of American advertising, took on the Schlitz Beer account some years ago, he prepared himself by learning all he could about brewing. On his tour through the Schlitz brewery Hopkins noticed that bottles were purified by live steam before being filled. This caught his fancy. He developed an advertising program around the notion that Schlitz beer was pure because the bottles were steam-sterilized.’

Schlitz quickly rose from fifth place in national sales to near first place. What he said was, of course, gospel truth' – alleen: 'The beer of every respectable brand was bottled in this way. The use of live steam by Schlitz became a more vived fact than its use of any of the competitors. Hopkin had concocted the pseudo-event he was looking for. He had made news. This pseudo-event was then given a nationally advertised dignity making it predominate over the same prosaic fact which was equally "true" about all reputable beers.' Men zal misschien denken dat het hier toch gaat om een – bovendien heel onbehouden – misleidingsmanoeuvre: de reclame veronderstelde impliciet dat bier van Schlitz boven elk ander bier uitmunt door zuiverheid, daar Schlitz de flessen voor het opnieuw vullen met stoom steriliseert, terwijl in werkelijkheid elke brouwerij de bierflessen op deze manier reinigt. En alleszins bedient de reclame zich vermoedelijk niet toevallig vaak van deze methode om feiten op te hemelen die wel waar zijn, maar geenszins het bedoelde product boven andere speciaal kenmerken. Zo wordt voor Duitse sigaretten reclame gemaakt met de opmerking: 'nicotinearms in de rook'; maar in gewichts- of volumeprocenten zijn alle sigaretten 'arm' aan nicotine, en niet alleen in de rook, maar ook in de tabak, en het nicotinegehalte van de rook is ook steeds minder dan dat van de tabak, terwijl de verhouding tussen het nicotinegehalte van de tabak en dat van de rook bij de gebruikelijke filters misschien overal dezelfde is; overigens – hier komt een ander moment naar voren – is in ieder geval met het oog op het kankergevaar de teer belangrijker dan de nicotine, de teer die door de filter feitelijk in enige omvang wordt tegengehouden. Maar twee andere voorbeelden van de meest eenvoudige soort waarnaar Boorstin verwijst, wekken verbazing: 'Lucky Strike cigarettes sold well by pre-empting the slogan "It's Toasted". They *were* toasted! So was every other American cigarette. Soon the sales of Lucky Strike reached nearly six billion cigarettes a year.' En voor een andere soort bier wordt reclame gemaakt, door het eenvoudig als 'the better beer' aan te prijzen. Kan daar nog ernstig van misleidingsmanoeuvres sprake zijn? Dat Amerikaanse sigaretten 'toasted' zijn, is toch aan elke roker bekend; en dat elke willekeurige soort bier buiten het aller-slechtste bier minstens 'beter' is dan dit ene, zou toch ook voor iedereen duidelijk moeten zijn. Daar doet de reclame toch blijkbaar geen poging om iemand te bedriegen – namelijk te bedriegen door voorspiegeling van een aan alle producten eigen kwaliteit als kenmerk van slechts een enkel. Maar ook in het geval van het bier van Schlitz is het nog de vraag of de publiciteitsagent succes dacht te hebben met zijn reclame en ze dus zo bedoelde, doordat de mensen serieus geloofden dat alleen de brouwerij van Schlitz haar flessen met stoom steriliseerde. Boorstin merkt op: 'Competitors dared not match the boast for fear they might seem to be imitating Schlitz. Schlitz continued to sell as *the* beer in sterilized bottles.' Wanneer echter het meedelen van het feit dat de flessen gesteriliseerd worden de verkoop van bier van Schlitz bevorderde, hoe zou het toepassen en bekendmaken van dezelfde methode dan niet eveneens bevorderlijk zijn voor de verkoop van andere soorten bier, hoe zou dit niet veeleer zelfs te 'vrezén' zijn? De reclamemensen moeten het goed begrepen hebben: het ging de bierdrinkers helemaal niet zozeer alleen om bier uit gesteriliseerde flessen te drinken (anders zou het hen ook welkom zijn uit andere merken dan dat van Schlitz); het ging er hen veeleer om het nieuwste op de biermarkt te kopen (en Schlitz bleef in elk geval de eerste brouwerij die klaarblijkelijk aan 'moderne hygiëne' belang hechtte, daar ze er uitdrukkelijk reclame mee maakte); en ten slotte ging het er feitelijk om een soort bier te kopen die mogelijkerwijze niet boven andere bieren uitstak, doordat de flessen gesteriliseerd waren, maar in elk geval doordat voor dat bier met het wijzen op de gesteriliseerde flessen (tenminste voor het eerst) reclame werd gemaakt. De volgende eenvoudige opmerking verdient de aandacht: wie kopers een waar wil aanprijzen, zal, zo zou men toch menen, de aandacht vestigen op een voordeel van deze waar boven een andere. In de vermelde voorbeelden wordt daarvan echter afgezien. Bij de in de voorbeelden door de reclame op de voorgrond geplaatste feiten onderscheiden zich de aangeprezen waren enkel en

alleen voor zover de bedoelde producten zich van de andere onderscheiden, doordat in hun geval de betreffende feiten of eigenschappen uitdrukkelijk onderwerp en inhoud van de reclame zijn geworden. Geen specifieke voor te stellen en op de voorgrond te brengen eigenschappen van de producten verschijnen hier als doel van de reclame, maar het zijn blijkbaar alleen de belangen van de reclame zelf die de specifieke eigenschappen bepalen in het licht waarvan de producten op de markt verschijnen; waarbij ook het specifieke er alleen in bestaat dat juist hiervoor bij dit – en geen ander – product op specifieke wijze reclame werd gemaakt. Zoals in het geval van de gesteriliseerde flessen, zal het dan ook met de nicotinearme sigaretten gaan: de reclame rekent er niet zozeer op dat de rokers een sigaret voor ‘nicotinearmer in de rook’ dan een andere houden, maar dat ze onder de indruk komen omdat voor een sigarettenmerk uitdrukkelijk met deze spreuk reclame wordt gemaakt (wat namelijk de belofte insluit dat de betreffende firma in ieder geval bijzondere aandacht schenkt aan de gezondheid van de rokers en zich dus vermoedelijk reeds bezighoudt met de ontwikkeling voor de toekomst van volledig voor de gezondheid onschadelijke sigaretten). En zo gezien kunnen we de vermelde voorbeelden als in wezen gelijksoortig bij de hele rij van zulke gevallen voegen waarbij voor koopwaren reclame wordt gemaakt door eigenschappen naar voren te halen die in ieder geval wel specifiek zijn voor de betreffende waren, maar bij de productie er niet zo maar ter wille van hun doelmatigheid bij het gebruik van de gebruiksgoederen aan worden verleend, maar uitdrukkelijk in het belang van een in de smaak vallende reclame die toch in overeenstemming met de waarheid is. Zo bevatten bijvoorbeeld cosmetica volgens de reclame altijd nieuwe en altijd andere ‘werkzame stoffen’: ‘Of course they really do contain what they say. Advertisers are so honest they will even concoct a chemical in order to be able truthfully to advertise it,’ beklemtoont Boorstin. Het is volkomen duidelijk dat de reclame hier geenszins op de producten georiënteerd wordt waarvoor ze reclame maakt, maar dat de producten zoals ze op de markt verschijnen, reeds uitdrukkelijk zo zijn gemaakt dat ze als objecten voor de vereiste reclame geschikt zijn. Wel schijnt weer een moment van bedrog op te treden voor zover aan de koper door het louter vermelden van de toegevoegde ‘werkzame stof’ de werkzaamheid bij het gebruik (bijvoorbeeld tandpasta) wordt voorgespiegeld, terwijl de stof enkel en alleen ter wille van de verwachte werkzaamheid van zijn vermeld worden in de reclame, bij het product wordt gevoegd. Maar ook hier is het problematisch of deze misleiding vereist en wezenlijk is. De koper hoeft uit het vermelden van de werkzame stof in de reclame helemaal niet te besluiten dat het hier om een welbeproefd middel voor het versterken van de gewenste werking van het beproefde product moet gaan; anders zou hij eerder reden moeten hebben om zich aan het bekende en beproefde te houden, en om zich niet te laten aantrekken door het nieuwste op het gebied, zoals hij blijkbaar doet. Wel zal hij uit de inhoud van de reclame opmaken dat er een gerechtvaardigde reden bestaat om te verwachten dat de reclame nuttig zal zijn voor de verspreiding van het product, daar de vermelding van de nieuwe werkzame stof toch ergens aan de wensen van de meerderheid van de kopers tegemoetkomt, een meerderheid waarvan de afzonderlijke koper zich niet uitgesloten wil weten. Maar goed, het kan er in het geval van de cosmetica wat geheimzinniger en dus ook bedrieglijker aan toe gaan dan in andere gevallen. Overigens treedt het fenomeen overal in de eenvoudigste en doorzichtigste gestalte op, bij zeer talrijke waren: de voordelen die de reclame aanprijst, zijn bij voorbaat in de producten geïncorporeerd met het oog op hun geschiktheid om een onderwerp van in de smaak vallende reclame op te leveren. Een elementair voordeel van zulke aard is de pure nieuwheid. Ze kan zakelijk niets nieuws betekenen (misschien de verandering van de carrosserie van een auto), maar als nieuwheid is ze in staat tot een opvallende (en met de berichten analoge) aankondiging. En het fenomeen kan en hoeft ten slotte niet in het minst te verwonderen, voor zover het optreedt in een economisch systeem dat als doel de productie van waren (waren zonder meer) met het oog op waardeverhoging van het

kapitaal respectievelijk de 'groei van de economie' heeft: waar dus het enig interesserende verschil tussen twee waren niet dat van de gebruikswaarde respectievelijk van de behoefte van de verbruiker is, maar alleen dat van de betere of slechtere verkoopbaarheid en van de hogere of lagere winst bij de verkoop. Voor een economie die het niet uitmaakt wat ze produceert, als de omzet van het geproduceerde maar haar eigen groei bevordert, maakt het uit de aard der zaak ook voor de afzonderlijke producten ook niet uit welke eigenschappen (bier, tandpasta, auto) van een bepaalde aard ze onderscheiden van andere van dezelfde soort, tenzij met het oog op hun winstbrengende verkoopbaarheid en dus allereerst met het oog op hun in de smaak vallende bekwaamheid om als reclame te dienen. De verhouding tussen product en reclame is de zoals beschreven verkeerde verhouding, daar de reclame, tussen koper en koopwaar bemiddelend, dichter staat bij het doel van de productie, namelijk de verkoop, dan het product zelf, en zich dus boven dit product en zijn voorstelling, ja zelfs productie stelt, er niet aan ondergeschikt is. Waar de producten van hun kant alleen voor de vermeerdering van de productie en de ontwikkeling van de productiekrachten door waardevermeerdering van het kapitaal dienen, moeten de producten zelf nog eerder in dienst van de reclame staan dan omgekeerd, is de reclame nauwelijks het middel om het onderscheid tussen de waren aan te geven. Het is veeleer zo dat ten slotte het product zelf alleen een middel in dienst van het doel van de reclame, een voorwendsel in dienst van de bevrediging van het belang van de reclame zelf is. Zo zou dus het weergegevene ten slotte louter een illustratie zijn van de welbekende omstandigheid dat de reclame, zoals wij ze kennen, geen ander doel heeft dan het bevorderen van de verkoop van reclameobjecten. Alleen is men zich niet heel goed bewust wat deze eenvoudige omstandigheid insluit en meebrengt – juist het boven weergegevene. En ten tweede blijft – op dezelfde wijze zoals op het einde van de bovenstaande uiteenzetting van de economische inzichten van Marx – de vraag hoe de beschreven methodes bij ons allemaal zo zeker zijn van hun succes. Waarop berust het succes van de zo succesrijke reclame – bij ons allen?

Boorstin probeert een antwoord op deze vraag in een begrip om te zetten: de beschreven fenomenen konden de moderne wereld beheersen op grond van het overal doordringende en zich uitbreidende 'image-denken': 'In discussing ourselves, our communities, our corporations, our nation, our leaders, we talk the language of images. In the minister's study and the professors' seminar room as well as in advertising offices and on street corners.' Het begrip van het image, zoals hier de vraag is, stamt uit de wereld van de reclame en wijst in het bijzonder op het belang van de reclame, niet alleen voor afzonderlijke producten, maar voor hele ondernemingen, firma's en merken, moderne reclame die als hoofdpogave heeft hun image te verzorgen. Juist door deze opgavesituatie heeft de reclame een toonaangevende plaats in het economisch leven in het algemeen verworven. Boorstin citeert de uitspraak van een zekere heer David Carr, president van de firma Fairbanks Whitney, in een voordracht op de zitting van de American Statistical Association in Chicago in het jaar 1961: 'American Industry is increasingly recognizing the corporate image as a management responsibility equal in importance to finance, operations, and engineering.' Daarbovenuit echter ziet Boorstin het imagebewustzijn van de reclame-economie als de duidelijkste uitdrukking van een universeel fenomeen van de toonaangevend door het huidige Amerika gerepresenteerde moderne wereld. Zoals een firma die let op haar image haar werkelijke organisatie en oriëntering ondergeschikt maakt aan de wensbaarheden van het 'beeld' dat ze wil bieden, en dus in haar reclame niet zozeer haar werkelijkheid in 'beeld' voorstelt dan veeleer bijna in haar werkelijkheid omgekeerd haar image probeert voor te stellen, zo lopen volgens Boorstin de gezamenlijke in de verschillende hoofdstukken van zijn boek aangevoerde verschijningen ten slotte erop uit dat overal in

toenemende mate, in toenemende massa, beelden de werkelijkheid verdringen, doordat ze onder de schijn van een loutere voorstelling van het werkelijke in wezen niets voorstellen dan een om zo te zeggen ingebeelde werkelijkheid, die namelijk haar bestaan zelf alleen aan het maken van het beeld respectievelijk aan het belang van het aanbieden van het beeld dankt. Zo geeft Boorstin zelf het onderwerp van zijn boek over *The Image* met de eenvoudige zin van het voorwoord aan: 'It is about our arts of self-deception, how we hide reality from ourselves.' Op dit eenvoudige verbergen, niet op een onwaarheid in de zin van het gangbare onderscheid van waar en vals, berust in het bijzonder het misleidende van ons informatie- en reclamewezen. En het resultaat en de groeiende heerschappij van dit wezen in de cultuur van onze tijd berust juist op deze prestatie van het verbergen van de werkelijkheid, waardoor we ons in zoverre geenszins bedrogen maar in onze eigenlijke wensen en verwachtingen bevredigd voelen.

Want van welke aard zouden deze heersende wensen en verwachtingen zijn, te oordelen naar de gestalte waarin ze bevrediging schijnen te verkrijgen? Boorstin antwoordt heel eenvoudig: 'Each of us individually provides the market and the demand for the illusions which flood our experience. We want and we believe these illusions because we suffer from extravagant expectations.' Dus zouden onze wensen en verwachtingen, waarmee de beschreven fenomenen van de omkering van de verhouding tussen voorstellende middelen en onderwerpen van de voorstelling zo succesrijk kunnen overeenstemmen, niet zozeer gekenmerkt zijn door welbepaalde 'dingen' en doeleinden waarop de wensen en de verwachtingen zich zouden richten, maar gewoon door hun 'extravagantie' en mateloosheid: 'For never has a people expected so much more than the world could suffer.' Zo richt de mateloze verwachting vol hoop zich steeds maar weer op het nieuwste, op datgene wat zich vanuit de toekomst bij het tot op heden louter gegevene voegt: 'The simplest of our extravagant expectations concerns the amount of novelty in the world.' Onze 'extravagant expectations' kenmerken zich als 'immoderate hopes'. Ook hoopt de hoop niet zozeer iets bepaalds. Hij richt zich veeleer op een gehoopte, oneindige belofte van een eindeloze toekomst die alle realiteit te boven gaat, die vooral de beperkte toekomst van ieder van ons als sterfelijk wezen te boven gaat. Waar onze industrie dan inderdaad de werkelijkheid die bij onze wensen, verwachtingen en hoop in hun mateloosheid ten achter blijft, te boven kan gaan en kan vervangen door het maken van een ingebeelde altijd nieuwe werkelijkheid, geeft dit vermogen ons juist de enig mogelijke bevrediging en een bereidwillig ingebeeld machtsgevoel: 'Pseudo-events do, of course, increase out illusion of grasp of the world, what some called the American illusion of omnipotence' – anders alleen aan God toegeschreven almacht. De macht en het gevoel daarvan die we op deze wijze nastreven en kunnen verkrijgen, in de volheid waarvan we de vervulling van onze levensdoeleinden zoeken, blijkt hierbij echter opnieuw geen andere te zijn dan de koninklijke vervulling zoals Pascal ze beschreef: 'C'est enfin le plus grand sujet de félicité de la condition des rois, de ce qu'on essaie sans cesse à les divertir et à leur procurer toute sorte de plaisirs. Le roi est environné de gens qui ne pensent qu'il divertir le roi et de l'empêcher de penser à lui.' Langs de wegen van het moderne communicatiewezen, van de hedendaagse personencultus, van het toerisme, van de huidige vormen van cultuurverspreiding, van het reclamewezen en van de politieke bewustzijnsvorming vinden nu de massa's der moderne mensen, tenminste in de inbeelding – in het bijzonder gebracht door de beelden van het televisiescherm – toegang tot een soortgelijke positie. Dat ze van dien aard is dat ze voor de wensvoorstellingen als 'le plus beau poste du monde' verschijnt, daarop zou ten slotte de macht van onze industrieel zo ongehoord ontwikkelde 'arts of self-deception' en hun reclame berusten, van het wezen waarvan ook het informatiegebied in zulke mate is doordrongen dat ons wereldbeeld überhaupt zich in dienst heeft gesteld van onze mateloze behoefte aan divertissement.

Ondanks Boorstins moet tot principiële verwijzingen van de zojuist aangehaalde soort is *The Image* minder een werk van eigenlijk onderzoek van de erin beschreven fenomenen, dan een boek met voorbeelden. Zo kunnen we deze paragraaf dan ook afsluiten met de weergave van Boorstins treffendste voorbeeld voor het doorzetten van het imagedenken in de gehele context van onze hedendaagse werkelijkheid; Boorstin ontleent het aan de boven reeds vermelde voordracht van David Karr: ‘A Case Study in Planning a Corporate Image’, over de redding van de door Fairbanks Whitney onder de nieuwe naam Fairbanks Morse overgenomen firma, door de schepping van een nieuw image. De inspanningen tot het bereiken van *dit* doel vonden hun hoogtepunt in het oprichten van een ontziltingsproject in Israël door Fairbank Morse, een onderneming, volgens Karr, ‘typical of the importance played by research and development activities in establishing a proper corporate image... Israel, with its injunction to “make the deserts bloom” dating from biblical times, and Fairbanks Morse, with roots reaching back more than 100 years in the production of pumps and other water handling equipment, were natural partners in the desalting venture.’ Maar goed, de deelname van de firma aan een irrigatieproject schijnt toch natuurlijk voor te komen. Maar de deelname geschiedde ter wille van het opbouwen van het image van de firma, ter wille van een belang waaraan de natuurlijke doeleinden van het winnen van land in de woestijn, het nuttige gebruik van het door Fairbanks Morse gemaakte materieel, ja zelfs het onmiddellijke voordeel als loutere voorwendsels ondergeschikt werden. Bijzonder interessant voor het opbouwen van het image van de firma scheen de deelname aan het irrigatieproject te zijn, wegens de associatie ervan met ideeën van onderzoek en ontwikkeling. Het schijnt alweer natuurlijk te zijn dat onderzoek in dienst van doelmatige productie en dat deze in dienst van nuttige ontwikkeling moet staan. Feitelijk echter ging de belangstelling hier alleen naar het omgekeerde nut van het spel met voorstellingen van onderzoek en ontwikkeling voor het maken van een aantrekkelijk image voor het bedrijf van Fairbanks Morse. En waarom wel: ‘The importance played by research and development activities in establishing a proper image’? Hebben we nu niet al lang het antwoord op deze vraag gevonden – bij Plato en Aristoteles, bij Pascal, bij Fichte en bij Marx of ook bij Parkinson?

§ 23. De vraag naar de draagwijdte van de geschetste kritiek, met betrekking tot de grondslagen van onze tijd

We doen een beroep op de aangevoerde en uiteengezette getuigenissen van Pascal, Marx, Parkinson en Boorstin als bewijzen – eerder als bewijsmateriaal dan als bewijzen, voor zover de inzichten van de genoemden dan toch een interpretatie nodig hadden – voor de dubbele bewering waarop de onderhavige kritiek der grondslagen van onze tijd gebaseerd is: een enkele fundamentele onjuistheid vormt de grondtrek van deze tijd, die volgens zijn eigen zelfbewustzijn het tijdperk van de wetenschap is. Dit is gegrondvest op de realisatie van het antieke filosofische ideaal van een zuiver theoretisch weten, waarvan de oorspronkelijke antro-po-theo-logische motieven juist deze fundamentele onjuistheid tot resultaat hebben; wat aanleiding geeft tot het vermoeden dat het onjuiste in deze antieke motieven en in het erop gefundeerde ideaal van weten zelf lag. Voldoen de bewijzen waarop we ons beroepen tot het funderen van deze dubbele bewering en van het haar begeleidend vermoeden? Welk belang kan dan aan deze getuigenissen worden gehecht, welke draagwijdte kan hun worden toegeschreven?

We baseerden ons op enkele nagelaten fragmenten uit Pascals voorbereidende notities voor een nooit geschreven, ja nauwelijks begonnen boek, dat hij als verdedigingsgeschrift voor de

overgeleverde christelijke religie, tegen het opkomende moderne rationalisme (zo zegt men) concipieerde. We konden wat deze fragmenten zeggen, niet in onze betekenis interpreteren zonder Pascals eigen diepste geloofsovertuigingen tegen te spreken, zonder namelijk zijn overtuiging dat hij een christelijk denker is, in twijfel te trekken.

We beriepen ons op alleen maar inleidend en resumerend – in een ander werk – uitgesproken polemische vermoedens van een filosoof, Fichte, die als zogenaamde subjectieve idealist zelf onder filosofen (sinds Hegel) niet eens een goede naam heeft; opmerkingen waarmee hij zelf alleen de vermoedelijke werkingsloosheid van zijn werk – en dat heeft hij alleszins juist voorspeld – wilde verklaren.

We gingen diepgaand in op het – ook onvoltooid gebleven en tot op heden niet betrouwbaar uitgegeven – belangrijkste werk van Marx. Dit zou een belangrijk getuigenis kunnen zijn, als het niet voor de huidige algemene opvatting als achterhaald zou gelden; aan de ene kant vindt men het nog slechts goed voor speciaal onderzoek door historici van de economische theorieën, aan de andere kant, de ‘marxistische’, wordt het wel niet achterhaald genoemd, maar verregaand als afgedaan behandeld: als afgedaan want het ‘kapitalisme’ zelf geldt als voldoende bekend, als reeds lang voldoende doorzien en in principe als bijna reeds afgedaan, indien niet zelfs feitelijk in het ‘socialisme’ van belangrijke werelddelen als overwonnen. Bovendien legden we alweer grondgedachten van Marx, hoewel we ons op zijn getuigenis konden beroepen, op zodanige wijze uit dat ze ten slotte zeer ernstig indruisen tegen de gewilde mening van de schrijver van het ‘Kapitaal’.

We haalden op serieuze wijze een kleine verzameling satires van Parkinson erbij, die hij wel zelf niet zo serieus genomen wil zien; omdat hij toch zelf in zijn eigen serieuze werken ‘de wet van Parkinson’ alleen een bijkomstige vermelding waardig acht. Parkinsons succes van een ogenblik bij een geamuseerd publiek is heden reeds weer vergeten.

We maakten ten slotte ook gebruik van de observaties van Boorstin in een betekenis die ver boven zijn eigen mening – hij brengt Amerikaanse ontaardingsverschijnselen onder een gemeenschappelijke noemer – uitgaat; terwijl hij zelf reeds vreest in het bedoelde boek de grenzen van zijn competentie te overschrijden, en bekent: ‘Because I cannot describe “reality”, I know I risk making myself a sitting duck for my more profound philosopher-colleagues’.

Maar dat deze getuigen van het opkomen en van het voortschrijden van het tijdperk juist zo onopzettelijk de door ons als toonaangevend op de voorgrond geplaatste, steeds gelijke observatie hebben gemaakt, – dat ze helemaal niet zo’n observatie bedoeld hebben – vergroot het belang dat aan hun getuigenissen moet worden toegekend. De ons hoofdzakelijk interesserende uitspraken zijn haast stereotiep gelijkvormig. De gezichtspunten zijn volledig onafhankelijk. Elke wederzijdse beïnvloeding is afwezig. De bedoelde, voor ons toonaangevende observatie kan zich alleen – bijna tegen hun wil – onafwijsbaar hebben opgedrongen. Daarbij komt de omstandigheid – die tegelijk hun onderschatting van de betekenis van hun eigen observaties verklaart – dat ook niet één van hen zich van de verhouding van de door hen geobserveerde en beschreven samenhang, tot de motivatiesamenhang van het klassieke filosofische ideaal en zijn verbinding met de leringen van het christendom zelf, bewust is; zelfs niet Pascal, wiens uitspraken bijna woordelijk antieke motieven oproepen, en ook niet Marx, die een groundbegrip van zijn voorstellingen (namelijk die van het kapitaal zelf) bij Aristoteles geanticipeerd vindt. Ook in dit opzicht is de overeenstemming onafhankelijk en onopzettelijk.

Men zal niet serieus als tegenwerping tegen onze mening willen laten gelden dat die observaties en hun overeenstemming tot op heden bij anderen niet de belangstelling hebben gekregen, die met de door ons gegeven betekenis zou overeenstemmen. Dat echter de genoemde getuigen zelf aan hun eigen opmerkingen (de voor ons toonaangevende) zo'n betekenis niet toekenden, verhoogt alleen het belang van hun getuigenis, zoals de 'disparate' samenhang van hun uitspraken er alleen maar de onafhankelijkheid van bewijst.

Waarom echter zouden dan alleen deze weinige getuigen van het opkomen en het voorschrijden van deze tijd de observaties hebben gemaakt, waarvan we toch zo-even zeiden dat ze zich aan hen opgedrongen moeten hebben, en waarom houden we ons juist alleen aan de observaties van deze getuigen? Hier moet het antwoord luiden: Wij baseerden ons op het getuigenis van de genoemden *omdat* ze de hun opvallende trekken van het huidige tijdperk geobserveerd en beschreven hebben, waarvan het optreden opgevat moet worden als uitwerking van de oorspronkelijke antro-po-theo-logische motieven van het antieke filosofische ideaal van zuiver theoretisch weten, *als tenminste* ons tijdperk zich als het tijdperk van de wetenschap baseert op de verwerkelijking van dit ideaal van weten. Nu *heeft* dit ideaal zich inderdaad bij het begin van de eigenlijke geschiedenis van Europa op deze motieven gegrondvest, die zich met die van de leer van het christendom konden verbinden. *Zo zijn* dan deze trekken van onze tijd uit deze oorsprong te begrijpen. Juist daarom immers blijken de observaties van deze getuigen inzichten van de *grondtrekken* van onze tijd te zijn *daar* ze naar de *oorsprong* van de grondslagen van dit tijdperk terugvoeren, hoewel het juist de grondkenmerken van het hedendaagse tijdperk zelf zijn, die de werkzaamheid van deze oorsprong aantonen. En dan blijkt de heersende grondtrek van dit tijdperk een fundamentele verkeerdheid te zijn en moet worden vermoed dat hierin zich een oorspronkelijke verkeerdheid van het zich in deze tijd verwerkeliijkende antieke ideaal en zijn motivering zelf, uitwerkt en openbaart.

Men erkent het circulaire van het argument. Maar de cirkel wordt niet bestreden, maar juist bevestigd: de werkelijkheid van de tijd van de wetenschap kan worden begrepen uit de motieven van een antiek ideaal van weten; maar de ware betekenis van dit ideaal en zijn motieven wordt pas herkenbaar uit de werkelijkheid van deze tijd, waarin het ideaal zich verwerkeliijkt en waarin zijn motieven tot uiting komen.

Destructio destructionis

Het tijdperk van de wetenschap is hopeloos gebonden aan de antieke motieven van zijn ideaal van weten

Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés, les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage, et en forment ce qu'on appelle des peuples policés.
(Rousseau)

§ 24. De filosofie van de subjectiviteit en de 'emancipatie' van de moderne tijd

De oorzaak van een verschijnsel, zelfs al is ze de voldoende reden van dit verschijnsel, hoeft geenszins vanzelfsprekend ook de noodzakelijke voorwaarde ervan te zijn. Dat een bepaald verschijnsel feitelijk deze of gene oorzaak heeft, betekent niet dat niet een andere oorzaak een en hetzelfde verschijnsel te voorschijn zou kunnen roepen of feitelijk eveneens te voorschijn heeft geroepen. En dat een bepaald verschijnsel feitelijk aan een zekere oorzaak is ontsprongen, betekent ook niet dat deze zijn grond moet blijven en dat het verschijnsel zich niet van zijn oorspronkelijke oorzaak kan losmaken en een andere grond kan vinden die nu voldoende is om zijn voortbestaan te veroorzaken.

En dit zou ons geval kunnen zijn: de antieke antro-po-theo-logische motieven zouden inderdaad oorspronkelijk het ideaal van zuiver theoretisch weten te voorschijn geroepen en bepaald kunnen hebben, een ideaal dat zich in ons tijdperk van de moderne wetenschap ten slotte realiseert. Dienovereenkomstig zouden in onze tijd ook de oorspronkelijk dit ideaal bepalende motieven zich nog kunnen uitwerken, en deze uitwerkingen zouden zich in stereotiepe onjuistheden kunnen openbaren, die op een oorspronkelijk verkeerde motivering van dit ideaal van weten teruggingen. Toch zou dit alles niet zo beslissend wezenlijk kunnen zijn, hoewel deels interessant en leerzaam, deels verontrustend en nuttig als waarschuwing. Want onze tijd van de moderne wetenschap zou toch in staat en geroepen kunnen zijn om zijn ideaal van weten, al is dit feitelijk een erfenis van de klassieke Griekse filosofie, los te maken van deze antro-po-theo-logische motieven, waaraan het oorspronkelijk zijn ontstaan dankte. *Moet* niet of veeleer *moest* zelfs niet deze losmaking plaatsvinden, voor zover en in de mate dat, overeenkomstig onze bewering en onze aanwijzingen, de antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten in het kader van de verwerkelijking van dit ideaal en van een toenemende beheersing van alle levensverhoudingen door een met dit ideaal overeenstemmend weten, de beschreven misvorming, omkering en losmaking ondervonden? *Heeft* de moderne tijd zich dan niet feitelijk als de moderne tijd en als het tijdperk van de wetenschap geconstitueerd doordat hij zich – en in de mate waarin hij zich – onder de leiding van zijn juist daardoor 'nieuwe' wetenschap, van al zulke antieke motieven *emancipeerde*? De moderne tijd nam toch zijn aanvang doordat de moderne Europese mens zich begon te emanciperen, zijn denken te emanciperen allereerst van de leiband van de autoriteit der dogma's van het middeleeuwse christendom. Dit leidde tot een

soort renaissance van de klassiek-Griekse ideeën van filosofie en wetenschap. Maar we zagen hoe de antropo-theo-logische motivering van het ideaal van zuiver theoretisch weten in de antieke filosofie tot grondslag werd van het eeuwenlange (met uitlopers echter tot in onze tijd voortdurende) verbond tussen deze filosofie en het christendom. Daarmee overeenstemmend sloot vermoedelijk de ontbinding van de dogma's van de christelijke theologie ook reeds een afkeer in van de antieke antropo-theo-logie. We zagen ook dat in de late oudheid spoedig het christendom in dit verbond de leidende rol innam, dat echter in de gestalte van de theologie van de late middeleeuwse hoogscholastiek de antieke filosofie en filosofische theologie zich reeds vernieuwde en opnieuw de suprematie verkreeg. Zo was dan de christelijk gedoopte theologie, waartegen de beginnende emancipatie van de moderne tijd zich keerde, zelf reeds een christelijke leer in een antiek-filosofische gedaante, zo niet zelfs een nog alleen maar christelijk opgesmukte, vernieuwde antieke filosofie en antropo-theo-logie. Men kan nu ook juist het zuivere herstellen van de oorspronkelijke antropo-theo-logische motieven van de klassieke antieke filosofie – haar zuivering van een christelijke kleur – voor het kenmerkende van de filosofie der renaissance (dat nog verder werkt in de filosofie van de moderne tijden) houden; de moderne tijd werd immers tot tijdperk van de wetenschap doordat de moderne wetenschap van deze tijd, aanvankelijk nog in vereniging met een schijnbaar bijna evenzeer moderne filosofie, zich al dadelijk ook van alle en elke filosofie zonder meer emancipeerde en zich zo tot een waarachtig autonome wetenschap constitueerde.

Deze emancipatie heeft inderdaad plaatsgevonden – in een zekere zin: blijft nog te bepalen welke. Ze heeft, als emancipatie van het tijdperk van de wetenschap der antieke antropo-theo-logische motieven van zijn ideaal van weten, plaatsgevonden, zoals ze *moest* plaatsvinden, voor zover deze motieven in het tijdperk van de verwezenlijking van dit ideaal tot ontbinding raakten en het inzicht in de voorwaarden van een verwezenlijking van het ideaal, zoals we zullen zien, zelf reeds het inzicht in de onontwijkbare prijsgeving van zijn oorspronkelijke motieven moest meebrengen. Deze emancipatie heeft echter anderzijds alleen plaatsgevonden zoals ze *kon* plaatsvinden, daar, zoals we verder moeten begrijpen, het prijsgeven van deze antieke motieven, ook het prijsgeven van elke mogelijke zin van het ideaal van weten van de moderne tijd zelf met zich meebracht – en dus het prijsgeven van elke zin van de inspanningen van de moderne mensheid die haar hoop in dit tijdperk van de wetenschap stelt. De emancipatie van deze antieke motieven is ten slotte toch onontkoombaar; maar ze is ten slotte alleen mogelijk in de gestalte van het beëindigen van het tijdperk van de wetenschap.

Deze emancipatie, *voor zover* ze dan reeds heeft plaatsgevonden – of veeleer: het inzicht in haar noodzakelijkheid (en daarmee ook nog de fundering van de noodzakelijke emancipatie van de moderne wetenschap van alle filosofie), het inzicht in haar onmogelijkheid (zonder het ideaal van weten van het tijdperk zelf te vernietigen) en ook nog het inzicht in de consequenties van een weigering om zich naar deze noodzakelijkheid te voegen, was zelf nog de prestatie van de filosofie (wat alleen betekent dat ze op grond van deze prestatie de naam filosofie draagt), namelijk van de klassieke filosofie van de moderne tijd. Descartes leverde de fundamentele en in wezen reeds alles beslissende bijdrage tot dit tweezijdige inzicht, doordat hij – in strenge doorvoering van het ideaal van theoretisch weten – als eerste de werkelijke voorwaarden van zijn verwezenlijking in een begrip omzette: voorwaarden die spoedig als moeilijk verenigbaar met de oorspronkelijke antropo-theo-logische motieven van het ideaal moesten worden opgevat; zodat reeds in het begin van de moderne tijd de oorzaak en de onontkoombaarheid van de omkering van de antieke motieven van het ideaal in het doorvoeren van zijn verwezenlijking aan het licht kwamen, en tegelijk aan het licht kwam dat deze omkering en de eruit volgende

verkeerdheden zelf hun laatste grond hebben in een oorspronkelijke verkeerdheid van het antieke ideaal en zijn antieke motieven zelf.

Men noemt de filosofie van de moderne tijd, zoals ze met Descartes begon, de ‘filosofie van de subjectiviteit’; de uitdrukking gaat op Hegel terug. Deze aanduiding is treffend en treft zelfs het beslissende, maar niet in de betekenis – volgens redenen die zelf nog opheldering vragen – die sinds misschien honderdvijftig jaar voor allen die ze gebruiken ermee verbonden is. De subjectiviteit die men daar bedoelt, is die van het zogenaamde – en inderdaad alleen zo genaamde – ‘subject’; en ‘subject’, zo noemt men de mens of zijn geest of zijn bewustzijn of nog het nauwkeurigst, zijn ik, als het subject of de ‘drager’ van zijn bewustzijn. Waarom ‘subject’? Het is zo. Wat betekent ‘subject’? Subjectum komt van subicere, betekent ‘onderworpen’ of ‘het onderworpen’, het betekent in een oude Duitse Leibniz-vertaling nog ‘der Unterwurff, in het Engels heet het subject tot op heden nog ‘de onderdaan’. Waarom en van wie zijn mens en geest, is mijn bewustzijn, en ben ‘ik’ onderdaan en aan wie zijn ze onderworpen? Is deze betekenis van het woord niet bedoeld? Maar meer dan de meningen van hedendaagse filosofiehistorici, moet hier belang inboezemen wat het woord subject betekent waar Descartes het bijvoorbeeld gebruikt, en in het bijzonder in hoeverre hij het misschien op mens en geest, op bewustzijn en ‘ik’ toepast, en wat dan die toepassing van het subjectbegrip op de mens zelf betekent.

Descartes bedient zich niet vaak van het woord subject, maar waar hij het doet alleen in de zin van een in de theologische filosofie van de middeleeuwen met dit woord aangeduid begrip, een begrip dat zich overigens nog gehandhaafd heeft tot in de filosofie van de negentiende eeuw, nog na Kant tot aan Hegel, Schelling en Marx. Volgens dit oude begrip – het gaat alweer op Aristoteles terug – wordt een ding een subject genoemd voor zover het, in zichzelf onbepaald, voor zijn bepaling onder iets anders ligt en eraan onderworpen is en zonder zo’n ‘bepaling door het vreemde’ helemaal niet werkelijk kan zijn; in tegenstelling met het feit dat een ding (bijvoorbeeld hetzelfde, in een bepaalde graad) substantie is voor zover het in zichzelf en door zichzelf bepaald is in datgene en tot datgene wat het is, en ‘subsisteert’ in zo’n zelfbepaling. Zo staan – volgens Thomas van Aquino – op gelijke voet: ‘pati, recipere, subiectum esse’ – ‘ondergaan, ontvangen, onderworpen zijn.’ Een subject als zodanig is dus een recipiënt of patiënt. En het schijnt dat ‘de mens’ aanvankelijk als een ‘subject’ werd aangewezen in de zin van de patiënt die aan een ziekte lijdt en aan geneeskundige behandeling onderworpen wordt, zoals overigens dan ook het lijkt dat de anatoom ontleedt. In het essentiële werk van Descartes wordt nu de mens of zijn geest wel alleen op één plaats, en ook daar alleen indirect en bijna onmerkbaar onder het aangeduide begrip van het subject gebracht. Maar deze plaats is inderdaad beslissend – voor zover men iets dergelijks überhaupt van een tekstplaats kan zeggen – voor het lot van het antieke filosofische ideaal van weten, waar het eindelijk op het punt staat zich te verwezenlijken. Op deze plaats namelijk ontdekt Descartes – hoewel voor hemzelf bijna onmerkbaar – in het doorvoeren van de noodzakelijke stappen op de weg naar de verwerkelijking van het ideaal van zuiver theoretisch weten (een volledig objectief weten, zoals het nieuwe begrip zal luiden), dat de verwerkelijking van dit ideaal de reductie vereist van het zijn van de mens, die zulk weten wil verwerven, tot het subject-zijn van een geest die zich als subject aan de objectiviteit van zijn voorwerpen onderwerpt. Nu was de reden om het ideaal van zuiver theoretisch weten in de klassieke Griekse filosofie te idealiseren, juist dat de verwezenlijking van dit ideaal als voorwaarde, een godgelijke wijsheid en zelfbepaling van degene die zulk weten wilde verwerven, scheen te vooronderstellen – en juist daarom aan de mens scheen te beloven; nu echter, als ten slotte de verwezenlijking van dit ideaal zelf in het werk wordt gesteld, blijkt dat ze integendeel als voorwaarde de geestelijke onderwerping van de

mens die zulk weten wil verwerven, aan de vreemde bepaaldheid van de objectiviteit van een objectieve wereld vooronderstelt, vereist en bevordert. Hoewel Descartes zelf wat hij daar begreep nog niet in al zijn consequenties kon vatten, hebben toch reeds in zijn onmiddellijke opvolging, uit zijn ontdekking, Spinoza enerzijds en Locke anderzijds verstrekkende, verdragende consequenties getrokken, die alweer onmiddellijk te begrijpen zijn uit een alternatief waarvoor de confrontatie van Descartes' begrip van de geest als subject, met de begrippen van de hiërarchische voorstelling van de ordening van al het bestaande in de theologische ontologie van de middeleeuwen moest plaatsnemen. In deze – ook op antieke oorsprong teruggaande en overigens tot op heden nog zeer verspreide – voorstelling gold elke graad van het subject-zijn in de zopas bepaalde zin als een graad van onvolmaaktheid van het zijn, namelijk van gebrek aan substantie, gold dus het zuivere subject-zijn als het geringste, het laagste, nietigste zijn, dat namelijk van een in zichzelf ('op zichzelf') volledig onbepaalde en substantiële 'eerste materie'; golden als graden van volmaaktheid van het zijn die van de substantialiteit van toenemend door zichzelf bepaalde (soorten van) substanties; en gold als het hoogste en volmaaktste zijn de boven elk subject-zijn verheven subsistentie van een God die een zuiver geestelijk wezen is. Globaal samengevat betekende dit: zoveel materialiteit, zoveel subject-zijn en nietigheid; zoveel geestelijkheid, zoveel substantie en volmaaktheid. Wanneer nu echter bij de mens zijn geestelijk zijn ten aanzien van zijn eigenlijke vermogen – namelijk gedacht als zijn vermogen tot zuiver theoretisch weten – geconditioneerd bleek te zijn door de graad van zijn subject-zijn – wierp dit de traditionele ordeningsvoorstelling van de hiërarchie van het zijnde omver. Dus:

- Ofwel werd vastgehouden aan de voorstelling van de volmaaktheid van een zuiver geestelijk zijn in de gestalte van een 'energische' rede-activiteit die alleen weten ter wille van het weten nastreeft: zo moest het begrip van het subject-zijn verheven worden tot de hoogte van het ideaal van het volmaaktste zijn, elke substantialiteit echter de degradatie tot de rang van een louter beperkt en gering zijn ondervinden. Bijvoorbeeld voor Spinoza, in wiens taal deze gedachte in ieder geval de op het eerste gezicht verwarrende uitdrukking vond dat hij alleen nog 'substantie' (en 'God', *louter* in de zin van de voorstelling van het volmaaktste zijn) het zuiverste subject *noemde*. Heel duidelijk echter hield Spinoza vast aan de voorstelling van de volmaaktheid van een zuiver geestelijk zijn in de zin van en ter wille van het motief dat de verwerkelijking van zo'n motief door het verwerven van zuiver theoretisch weten tot vrijheid, onsterfelijkheid en godgelijkheid zal en moet voeren. Maar juist in Spinoza's consequente doorvoering van deze gedachte toonde zich in werkelijkheid de volledige nietigheid van een langs zulke weg verkregen vermeende 'vrijheid', 'onsterfelijkheid' en 'godgelijkheid', toonde zich zo'n 'vrijheid' als slavernij, zo'n 'onsterfelijkheid' als loutere levensloosheid, zo'n 'godgelijkheid' als gelijkheid met een 'God' waarvan de goddelijkheid hoogst ongeloofwaardig is. Juist zo loste *door* Spinoza's consequentie die aan de oorsprongsmotieven van het ideaal van zuiver theoretisch weten consequent tot het uiterste vasthield, de antropo-theo-logische motivering letterlijk in het niets op. – Ofwel werd vastgehouden aan het oude begrip van de substantialiteit van een substantie voor een volmaakt zijn: zo moest het zijn van een geest, die alleen door zijn zuiver subject-zijn in staat is tot het opnemen van een zuiver theoretisch weten, zich verlagen tot een verschijnsel van zeer gering, zeer laag en nietig zijn, in de buurt van een vormloze 'eerste materie'. Bijvoorbeeld voor Locke, hoewel ook hij de *naam* van de 'substantie', wel met opzet, nu toepast op onbepaalde subjecten als geest en stof. Daarmee was echter reeds tegelijk de idee van zuiver theoretische kennis – als verwerven van een weten op grond van een zuiver subject-zijn van de geest – losgemaakt van de motivatie van een hoop op verhoging van diegene die in haar zin weet, tot een of andere vrijheid, tot een soort onsterfelijkheid of zelfs godgelijkheid. Maar juist in Lockes 'nuchtere' onderzoek

van het vermogen van het zuiver theoretisch – helemaal objectief – weten, op grond van een zuiver subject-zijn van de geest dat de antieke antropo-theo-logische motivering prijsgeeft, bleek nu de nietigheid van een zo gefundeerd vermeend weten zelf, dus van een op zuiver theoretisch gedrag ten opzichte van de objectiviteit van zijn objecten gefundeerd vermeend weten – zoals ook het streven naar zulk weten zich niet meer op de weg van de toenadering tot een godgelijke toestand kon wanen. Beroofd van de vooronderstelling van zijn antieke motivering, zo moest Locke erkennen, verliest een ‘weten’ dat alleen uit het van het objectiviteitsideaal bezeten streven naar weten ter wille van het weten voortkomt zijn ‘subject’ – nu in de gangbare betekenis van het woord: namelijk de wetende, die de mens moest worden – of echter zijn ‘object’ – namelijk elk *werkelijk* object – of echter beide en daarmee de zin van een weten zelf. Juist zo kwam *door* Lockes consequentie die de idee van zuiver theoretisch weten tot het uiterste consequent van haar antieke antropo-theo-logische achtergronden losmaakte, het begrip van zulk vermeend weten in het begrip van een als zodanig erkend onweten tot ontbinding.

Op zodanige wijze heeft, zoals in de volgende paragrafen nog aan te tonen blijft, de moderne tijd, het tijdperk van de wetenschap, zich van de antieke antropo-theo-logische motieven van de idee der theorie en van elke filosofische oriëntering geëmancipeerd – *wanneer* de emancipatie dan heeft plaatsgevonden en *voor zover* ze überhaupt *kon* plaatsvinden. *Ze moest* plaatsvinden en ze *kon niet* plaatsvinden: de antieke motieven van een bevrijding van de mensheid door een weten zoals het de moderne wetenschap verwerkelijk, bleken onhoudbaar te zijn; maar ze bleken evenzeer onontbeerlijk en onvervangbaar te zijn als het verwerven van zulk weten niet elke zin, zelfs de zin van een werkelijk weten wilde verliezen. En ook zo moet men de aanvankelijk (bij het begin van de paragraaf die het laatste hoofdstuk van onderhavige poging inleidt) gestelde vraag beantwoorden, of in de aangeduide klassiek-antieke motieven van het ideaal van zuiver theoretisch weten alleen de feitelijke eerste oorsprong en de oorspronkelijk bepalende oorzaak die het tijdperk van wetenschap dat het onze is voorbereidt en uiteindelijk laat opkomen, te zoeken is – zoals dan deze oorsprong als voldoende reden van de verkeerdheden van dit tijdperk duidelijk werd, – of indien de fundering op deze oorspronkelijke achtergronden de noodzakelijke voorwaarde van ons tijdperk, van zo’n tijdperk van de wetenschap blijft. De emancipatie van het tijdperk der wetenschap van zijn antieke oorsprongsmotieven zelf, *voor zover* ze plaats kon en moest vinden, blijkt niets anders te zijn dan de hopeloze binding van het tijdperk van de wetenschap aan de antieke motieven van zijn ideaal van weten: het kan er noch aan vasthouden – ze ontbinden zich tot ongerijmdheid – noch er zich van losmaken – zonder zelf elke zin erbij in te boeten en zichzelf in pure onzin te zien veranderen.

Dit is in feite reeds aan het begin van de moderne tijd met begrippen of in elk geval *in* de begrippen van Descartes, van Spinoza en Locke begrepen: daar het tegelijk met de ervaring van de voorwaarden tot het realiseren van het ideaal van weten van de moderne tijd duidelijk werd. Nauwelijks vijftig jaar na Descartes’ ontdekking van het subject-zijn van de geest als voorwaarde tot de verwezenlijking van het ideaal van theoretisch weten is op deze wijze het proces in wezen reeds afgesloten, een proces dat we nader moeten beschrijven, zoals de ‘klassieke’ filosofie van de moderne tijd het zelf tot haar eigen ‘klassieke’ ideaal maakt: in 1641 verschenen de *Metafysische Meditaties* van Descartes, in 1677 (postuum, in het overlijdensjaar van de schrijver) de *Ethica* van Benedictus de Spinoza, in 1690 John Lockes *Essay* over het menselijk verstand. (De consequenties van Spinoza betroffen inderdaad de ethiek, namelijk de antropo-theo-logische motivatie, die eens Aristoteles in zijn ethiek als basis nam voor het ideaal van

zuiver theoretisch weten en leven; de consequenties van Locke betroffen inderdaad de mogelijkheden van de menselijke kennis zelf; zoals de titels van genoemde werken juist tot uitdrukking brengen.) Reeds in 1670 waren – acht jaar na zijn dood – ook de ‘gedachten’ van Pascal in druk verschenen, waarvan bij het begin van hoofdstuk 3 sprake was.

De hopeloze binding van het tijdperk van de wetenschap aan zijn antieke antropo-theo-logische oorsprongsmotieven vindt echter verder haar voortdurende bevestiging in het feit dat het bewustzijn van dit tijdperk van wetenschap zich als zodanig ook tot op heden niet wezenlijk boven het reeds bij Spinoza enerzijds en Locke anderzijds bewust geworden heeft kunnen verheffen. Er heerst nog steeds een zelfbewustzijn van dit tijdperk dat door de triomftocht van zijn wetenschap hoopt op de bevrijding van de mensheid tot heerschappij over de natuur (en in zoverre dus aan de antieke motieven van het streven naar zuiver theoretisch weten vasthoudt), zich het verkrijgen van deze heerschappij echter toezegt door een wetende – ‘bewuste’ – onderwerping aan de objectieve wetten van de natuur, of door de ‘aanpassing’ aan de wetten van de ‘ontwikkeling’. In het verborgene echter verspreidt zich tegelijk verregaand ook een bewustzijn van deze tijd, dat het ‘niets is’ met deze in de wetenschap gestelde hoop, dat in het beoefenen van de moderne wetenschap de mensen in wezen louter een spel met hun eigen ideeën spelen en dat ook alleen dit spel zich voortzet in de toepassingen van het door deze wetenschap verworven maar nauwelijks zelf die naam waardig – ‘weten’; ook met dit bewustzijn speelt het tijdperk intussen het spel verder, juist daar het zich ervan bewust is als een louter en dus niet verder bedenkelijk, maar onderhoudend, verstrooiend en interessant spel. En zeer kenmerkend – kenmerkend door de hopeloze binding aan de antieke motieven van zijn ideaal van weten – aarzelt het bewustzijn van deze tijd bestendig tussen vertwijfelde hoop en berusting: naar de grond van zijn hoop gevraagd en met zijn neus geduwd op het ongerijmd van een hoop op heerschappij door onderwerping, wijkt het zelfbewustzijn van de wetenschappelijke tijd terug in het bewustzijn van het louter spelen van een spel; daar echter de bekentenis (of zelfs de bewering) van het louter spelen van een spel niet vermag de leidersaanspraak van wetenschappelijke competentie in alle grote aangelegenheden van de mensheid te rechtvaardigen, verheft zo het zopas opgegeven bewustzijn van het tijdperk zich dadelijk opnieuw tot de vertwijfelde hoop waarop het tijdperk van de wetenschap zich alleen kan grondvesten.

Geen van beide vormen die het bewustzijn van het tijdperk van de wetenschap als zodanig afwisselend aanneemt, bezit een inhoud die de oorsprong van het wetenschapsideaal van de moderne tijd en van zijn verwezenlijking in de antieke antropo-theo-logische motieven zou kunnen verloochenen, of ook maar een betekenis die deze motieven zou kunnen missen: hoewel zich in beide vormen de motieven zelf vernietigen. Veel meer is de voorstelling van een heerschappij door onderwerping (of ‘aanpassing’) ongerijmd, een voorstelling waarvan de zin alleen nog als ongerijmd kan worden opgevat uit het antieke motief van het ideaal van theoretisch weten en de vertwijfelde gelijkschakeling ervan met de door Descartes ontdekte grondvoorwaarde van de verwezenlijking van dit ideaal: de gelijkschakeling van vrijheid met onderwerping. En een betekenis in het beoefenen van de wetenschap en het uitoefenen van de leiding van een door wetenschap bepaald leven als louter spel, zou alleen te vinden zijn waar in het zinloze van een handelen dat zonder elk extern doel alleen ter wille van zichzelf wordt gedaan, zelf een goddelijk zijn zou worden gezien; nog de bevordering van een omzetten van het leven zelf in een spel zonder zulke theologische opvatting, blijft onbegrijpelijk zonder de herinnering aan de antieke antropo-theo-logie.

Zo blijkt dan een en dezelfde gebeurtenis te zijn: de verwezenlijking van het oorspronkelijk in de antieke motieven gefundeerde ideaal van theoretisch weten en een door zo'n ideaal geleid leven op grond van zijn door de klassieke filosofie van de moderne tijd in het bewustzijn verheven werkelijke voorwaarden van de 'subjectieve geest'; de emancipatie van de levenswijze der moderne mensheid van de antieke antro-po-theo-logische motieven door de omkering ervan in een ongerijmdheid en als prijs-gave van elke zin van de verwezenlijking van dit ideaal, voor zover deze zich van de antieke motieven emancipeert; en de eerder – in hoofdstuk – geobserveerde omkering van de antieke motieven van het de moderne tijd beheersende en erin verwezenlijkte ideaal van weten in de gestalte van de omzetting van het leven van de mensheid van het tijdperk der wetenschap in een al het menselijke vernietigende spel. Op een en hetzelfde loopt het dan echter uit, of de nog steeds voortschrijdende verwezenlijking van dit ideaal van weten en van een door een 'weten' geleid leven zoals het met dit ideaal overeenstemt, gedragen blijft door het zelfbewustzijn om door bewuste onderwerping aan de objectieve wetten van de natuur de heerschappij van de mensen over de natuur te funderen, of begeleid wordt door het bewustzijn met deze verwezenlijking een louter spel te spelen. Het gebeuren van de onderwerping is een gebeuren van de onderwerping of zij verheerlijkt en getransfigureerd wordt als een weg naar bevrijding en natuurbeheersing of als een louter spel wordt verontschuldigd. Het spel is niet onschuldig; wat daar wordt gespeeld, is het spel van de onderwerping van de mens aan de wetten van een onmenselijke natuur; want terwijl in dit spel, aangevoerd door het spel van de wetenschap met haar ideeën van een objectieve natuurwetmatigheid, het leven van de mensen zelf in een spel wordt omgezet, wordt juist daardoor de vrijheid van de mens verspeeld om overeenkomstig zelfbepaalde doeleinden te handelen, en wordt juist daardoor inderdaad zijn leven nog alleen aan de wetten van een onmenselijke ontwikkeling onderworpen.

§ 25. Descartes begrijpt de subjectie van de geest als voorwaarde tot de verwezenlijking van het ideaal van de objectiviteit: de grond van de vernietiging van het ideaal van theoretisch weten treedt aan het licht

Men noemt de filosofie van de moderne tijd – niet ten onrechte – de filosofie van de 'subjectiviteit'. Men noemt als eerste filosoof van de moderne tijd – terecht – René Descartes. Diens belangrijkste filosofische werk is een dun boekje met de titel: *Meditaties over de eerste filosofie waarin het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel worden bewezen*. 'Eerste filosofie', zo duidde Aristoteles de later zogenaamde 'metafysica' aan. Bewijzen voor het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel – dit lijken onderwerpen voor middeleeuws denken. En toch treedt het begrip van subject voor de mens, of tenminste voor zijn geest of zijn bewustzijn, dit belangrijke begrip van het moderne denken, voor het eerst op te midden van Descartes' poging tot godsbewijs, in de derde van zijn meditaties.

Het bewijs dat Descartes voor het bestaan van God poogt te leveren, is in de eerste plaats gebaseerd op de eis de toepassing van een streng causaliteitsbeginsel ook tot de ideeën uit te breiden, tot die voorstellingen – preciezer de inhoud van die voorstellingen – die een geest feitelijk in zijn voorstellen aantreft. Welke oorzaken hebben deze, waar komen ze vandaan? Ze kunnen de geest die ze bezit, aangeboren zijn, of van buiten afkomstig zijn, of door de geest zelf zijn gevormd. Dat nu een bepaalde voorstelling die de geest bezit, hem enkel van iets buiten hem bestaande kan komen, iets wat in zichzelf 'werkelijk' – in Descartes' uitdrukking 'actueel of formeel' – de in de voorstelling slechts 'voorgestelde' – dit noemt Descartes: louter 'objectieve' –

realiteit bezit respectievelijk gewoonweg *is*: dat is dan en alleszins ook alleen dan volledig zeker, wanneer de geest de inhoud van deze voorstelling – haar ‘objectieve realiteit’ – onmogelijk uit zichzelf geput of gevormd kan hebben. Een voorstelling van die aard, en de eerste van die soort die ons met de grootst mogelijke zekerheid vergewist van een realiteit die werkelijk buiten ons bestaat en die met deze voorstelling overeenstemt, is echter volgens Descartes de idee van een god die onze geest bij zichzelf aantreft; want ze bevat de voorstelling van zo’n overmaat aan realiteit dat ze zich onmogelijk uit onze eigen geest en bestaan laat afleiden. In Descartes’ uiteenzetting van de grondgedachte van dit godsbewijs verbindt zich voor het eerst het begrip van een (eindige, menselijke) geest met het begrip van subject: ‘Klaarblijkelijk moet zich in de gezamenlijke werkende oorzaak tenminste zoveel realiteit bevinden als in de werking van deze oorzaak. Want, zo vraag ik, waarvandaan zou de werking dan haar realiteit kunnen halen, indien niet van de oorzaak? En hoe zou de oorzaak aan de werking haar realiteit kunnen geven, als ze ze niet ook zou hebben? Daaruit echter volgt dat noch iets uit niets kan ontstaan, noch ook iets dat volmaakter is, dat wil zeggen meer realiteit in zich bevat, uit iets dat minder volmaakt is, of minder realiteit in zich bevat. En dit alweer is blijkbaar niet alleen waar voor de werkingen waarvan de realiteit actueel of formeel is, maar ook voor ideeën waarin alleen een objectieve realiteit in beschouwing komt. Dat betekent: niet alleen kan bijvoorbeeld een steen die daar tevoren niet was, niet beginnen nu te zijn, zonder dat hij te voorschijn is gebracht door iets waarin formeel of in nog grotere mate alles reeds is wat met de steen is geponeerd; noch kan bijvoorbeeld in een subject dat tevoren niet warm was, warmte worden gebracht, tenzij dan door iets dat tenminste een zelfde volmaaktheidsgraad heeft als de ingebrachte warmte, en zo overall; maar bovendien kan ook in mij niet de idee van de warmte of van de steen zijn, zonder dat ze in mij te voorschijn zou zijn gebracht door een oorzaak waarin tenminste evenveel realiteit is als ik in de warmte of de steen voorstel.’ De betekenis van deze uiteenzetting, die ons betreft, luidt in Descartes’ Latijnse formulering: ‘nec Potest calor in subjectum quod prius non calebat induci, nisi a re quae sit ordinis saltem aequae perfecti atque est calor.’ De steen die verwarmd wordt, is in de betekenis van het begrip van de middeleeuwse ontologie een subject, voor zover hij de warmte niet door zichzelf bezit, maar als een in zichzelf, ten opzichte van warmte of koude, onbepaald materieel ding, dat onderworpen is aan de verwarmende inwerking van een ander ding, en de aard heeft warmte te ondergaan, warmte te ontvangen. Descartes stelt nu, terloops, de (eindige, menselijke) geest gelijk met zo’n subject als de steen uit het voorbeeld; met de warmte die in deze steen optreedt, stelt hij de objectieve realiteit van een voorstelling of idee gelijk die in deze geest optreedt; en de warmtebron die de verwarming van de steen veroorzaakt, wordt met de actuele of formele realiteit van iets werkelijks gelijkgesteld, dat het optreden van die voorstelling in de geest veroorzaakt en zich erdoor in de geest openbaart: daar namelijk waar de geest zijn voorstelling niet uit zichzelf kon putten, niet uit zichzelf kon vormen, niet door zijn eigen zijn kon voortbrengen. En het bewijs voor het bestaan van God dat Descartes naar voren brengt, staat en valt met de inzichtelijkheid van juist zo’n verhouding: van de (eindige, menselijke) geest tot zijn idee van een god en daarmee tot de oorzaak van deze idee, namelijk het actuele zijn van een wezen dat een gelijke, zo niet een nog grotere realiteit zou bezitten dan de realiteit die in de idee is voorgesteld: een verhouding dus zoals men ze bij het toepassen van het subjectbegrip op de menselijke geest moet begrijpen.

Is het nu werkelijk zo met de menselijke geest gesteld, met zijn voorstelling van een god als volmaaktste wezen en met de oorzaak van zo’n menselijke voorstelling? De menselijke geest moet zich tot zijn voorstelling van een god als een subject verhouden, en men kan besluiten dat deze voorstelling als veroorzaakt kan blijken te zijn in het werkelijke bestaan van een god, voor zover deze eindige geest niet uit zichzelf de idee van een goddelijke volmaaktheid kan

voortbrengen. Men zal intussen tegen Descartes' godsbewijs inbrengen dat een eindig beperkt wezen volstrekt in staat is uit zichzelf de voorstelling van een onbeperkt volmaakt, oneindig wezen te vormen, namelijk door zich de opheffing van al zijn eigen beperktheden in te beelden. Descartes heeft deze tegenwerping reeds voorzien en erop geantwoord: 'Ik moet ook niet denken dat ik het oneindige niet door een ware idee, maar alleen door een ontkenning van het eindige vat, zoals ik rust en duisternis vat door ontkenning van beweging en licht; want integendeel zie ik duidelijk in dat in een oneindige substantie meer realiteit is dan in een eindige en dat dus het vatten van het oneindige in zekere zin voorafgaat aan het vatten van het eindige, dat wil zeggen het vatten van God voorafgaat aan mezelf. Op grond waarvan namelijk zie ik in dat ik twijfel, dat ik begeer, dat wil zeggen dat mij iets ontbreekt en dat ik niet absoluut volmaakt ben, wanneer geen enkele idee van een volmakter wezen in mij zou zijn, waarmee ik, mezelf ermee vergelijkend, mijn tekorten zou kennen?' Dit zou betekenen dat eindigheid en beperking niet anders dan als tekorten en privaties ervaren en begrepen zouden kunnen worden, tekorten en 'fouten' niet anders dan met het oog op het positieve, uiteindelijk met het oog op iets in de idee zonder meer volmaakte. Bij deze vooronderstelling blijkt de geest van de mens het subject te zijn van zijn godsidee. Dan echter zou het begrip van de 'subjectiviteit' – of om hier misverstanden te vermijden, van de subjectie – als een begrip voor de eindigheid van de menselijke geest, in feite een begrip zijn voor die grondgedachte van de Grieks-christelijke antropo-theo-logie: namelijk het zijn en het handelen (zoals ook het weten) van de mens als een eindig en sterfelijk wezen te onderwerpen aan de maatstaf van de idee van een zonder meer volmaakt wezen als een absoluut wezen – aan de idee van een god.

Anderzijds treedt het subjectbegrip voor de eindige, menselijke geest voor het eerst op in de samenhang van het weergegeven godsbewijs dat met dit begrip staat of valt. Het probleem van het godsbewijs is echter voor Descartes helemaal niet op de eerste plaats dat speciale en traditioneel metafysische probleem van het existentiebewijs van een *god*: als zou hij met christelijk-katholieke apologetische bedoelingen voor gelovigen en ongelovigen het bestaan van *dit* voor hen belangrijke onderwerp aantonen – ook al mag hij voor zijn part niet ongaarne bij de heersende autoriteiten de schijn van zo'n bedoeling hebben gewekt (zoals hij in de titel van zijn werk ook nog een bewijs voor de onsterfelijkheid van de menselijke ziel heeft aangekondigd, een bewijs dat in de tekst helemaal niet te bespeuren is). Veeleer heeft het bewijs het bestaan van een god in de gang van de meditatie van Descartes een ondubbelzinnig eigen, van het 'godsprobleem' in een belangrijke zin aanvankelijk totaal onafhankelijke functie: die van een fundamentele verzekering van een met de ideeën van de menselijke geest overeenstemmende, werkelijk buiten hem bestaande realiteit in het algemeen. Ter wille van de zekerheid van zulk weten begint Descartes zijn meditatie met de beslissing in twijfel te trekken wat ook maar enigszins ergens aan vermeend weten in twijfel kan worden getrokken. Het blijkt dat dit niet weinig is, maar bijna alles: laat men als weten alleen gelden wat zich volstrekt op geen enkele wijze in twijfel laat trekken, dan schijnt zich allereerst elk weten in onweten te ontbinden, zelfs de vermeende absolute zekerheid van het eigen lichamenlijk-menselijk bestaan schijnt verloren te gaan, en geen enkele zekerheid schijnt te blijven dan die van het twijfelende denken zelf en van het eigen bestaan louter in de gestalte van: 'ik ben, ik besta; dat is zeker. Hoe lang echter? Nu, zolang als ik denk.' Dat is zekerheid, de beroemde zekerheid van het 'cogito ergo sum'; maar ze is de armoedigste en ledigste zekerheid. Wel sluit ze nu, nauwkeuriger bekeken, voor wie van zijn denken zeker is ook mede de zekerheid in dat hij alles *wat* hij denkt (zich voorstelt in ideeën), inderdaad denkt; maar ook zo bestaat nog niet de minste zekerheid over een ergens met de ideeën van de menselijke geest overeenstemmende, werkelijk buiten hem bestaande realiteit. Zo rijst de vraag: is er ergens in de menselijke geest een idee te vinden, die alleen al door haar

bestaan als idee (haar objectieve realiteit) de verzekering mogelijk maakt dat er een actuele of formele realiteit bestaat die met deze idee overeenstemt? Descartes antwoordt en beweert: zo'n idee is die van een god – en zo neemt zijn bewijs van deze relatie, in zekere zin toevallig, de vorm van een godsbewijs aan. Mocht hetzelfde bewijs voor om het even welke andere idee kunnen geleverd worden, dan kon die evengoed de functie in kwestie overnemen. Feitelijk wordt in de *Meditaties* de functie door het weergegeven godsbewijs overgenomen; maar ook hierin is het doorslaggevend bewezen niet zozeer het bestaan van een god, maar veeleer, als het ware aan de hand van het 'voorbeeld' van de godsidee kenbaar gemaakt, de *grond* van de verzekering in het algemeen dat er een werkelijk buiten de geest bestaande realiteit is die met diens ideeën overeenstemt. Deze grond van het godsbewijs blijkt de subjectverhouding van de menselijke geest tot zijn idee van een god en daarmee tot de werkelijkheid van zo'n god zelf te zijn: het bewijs staat of valt met het begrip van subject voor de eindige geest. Juist daardoor echter blijkt tegelijk en überhaupt het subject-zijn van de geest als het fundament, als de vooronderstelling, de voorwaarde voor iedere verzekering, voor ieder waarlijk zeker weten van een werkelijke ('actuele') realiteit die met de ideeën van deze geest zou overeenstemmen. Inderdaad: voor iedere realiteit, in welke idee ze ook voorgesteld is, zou het bewijs – in de zin van Descartes echter ook alleen dát bewijs – als bewijs van de werkelijkheid gevoerd kunnen worden, mits de geest waarin de idee in kwestie zich bevindt, zich ten opzichte van deze idee als subject verhoudt. Gesteld nu dat de geest zich fundamenteel helemaal niet anders zou laten begrijpen dan als zuiver subject, in zichzelf vrij van iedere realiteit of 'volmaaktheid' in die zin, in zichzelf geheel onbepaald, geheel onderworpen aan de bepaling door iets anders, door uitwendige oorzaken – dan zou men dat bewijs fundamenteel voor iedere willekeurige idee van zo'n geest en van de met haar overeenstemmende realiteit kunnen leveren (of tenminste voor iedere idee die niet op haar beurt reeds uit andere ideeën is gevormd). En is weliswaar zodanig zuiver subject-zijn van de geest niet zonder meer te vooronderstellen (en Descartes vooronderstelt het niet), toch is het vooruitzicht op een bewijs van een met de idee overeenstemmende realiteit het gunstigst voor zo'n idee, die door haar maximum aan voorgestelde realiteit en volmaaktheid als het ware de duidelijkste afstand heeft ten opzichte van de eindige realiteit van de menselijke geest, die zich dan tot deze idee als subject verhoudt.

En inderdaad: het hier besproken bewijs van Descartes heeft fundamenteel helemaal niet de functie het bestaan van een god te bewijzen, maar algemeen die van een fundering van de verzekering van een werkelijk buiten de menselijke geest bestaande realiteit, die met diens ideeën zou overeenstemmen: maar het is toch niet zuiver toevallig dat juist in deze fundamentele functie het bewijs van de actuele realiteit intreedt, die zich volgens Descartes in de objectieve realiteit van de idee van een god openbaart. Dit heeft duidelijk zijn grond in het feit dat Descartes' metafysische meditatie geen ander doel hebben dan de vernieuwing en de verwerkelijking van het antieke ideaal van een zuiver theoretisch weten dat vanaf het begin opgevat werd als een weten zoals God dat bezit; een weten dat van daaruit ook, zoals eerder is uiteengezet, alleen uit motieven van het weten ter wille van het weten zelf, God als zijn eerste voorwerp poneerde, en zichzelf, de zuivere theorie, begreep als theologie, de 'eerste filosofie' als 'metafysica'. Descartes' fundamentele besluit om in twijfel te trekken wat ook maar in de geringste mate aan vermeende kennis in twijfel getrokken kan worden, om zich enkel en alleen op waarlijk zeker weten te kunnen baseren, beantwoordt vanaf het begin aan het ideaal van zuiver theoretisch weten, zoals Aristoteles het formuleerde: 'Want hij die het weten ter wille van het weten zelf zoekt,' – en alleen hij – 'zal zulk weten zoeken dat in de hoogste mate weten is, dit echter is het weten van het meest weetbare.' De eis tot zekerheid, als eerste en alles beheersende eis, is de eis aan de idee van het weten ter wille van het weten zelf onvoorwaardelijke voorrang te

geven, v6dr iedere andere eis, die – zoals de eis dat het weten met ‘praktische’ noden, behoeften, en belangen zou overeenstemmen – tot het weten zou kunnen worden gericht. Descartes’ twijfelsbeschouwing is de voltrekking van de bevrijding van de geest van allerlei ‘vooroordelen’, gegroeid uit een menselijk-al-te-menselijk ingenomen zijn door de bindingen en behoeften van een lichamelijk-sociaal-historisch bestaan. Maar tegelijk al vooronderstelt deze beschouwing – en in een dubbelzinnigheid die we reeds bij Aristoteles ontmoetten – een toestand van de geest, zoals Descartes die in de aanhef van zijn *Meditaties* beschrijft: ‘Gelukkig dus heb ik heden de geest van alle zorgen bevrijd, mij een zekere vrije tijd verschaft, en mij afgezonderd, en ernstig en vrij zal ik me eindelijk wijden aan deze algemene vernietiging van mijn opvattingen.’ Onmiddellijk schijnt geen ander vermeend weten de strenge zekerheidseis te overleven dan het wiskundige weten, van oudsher een voorbeeld van zuiver theoretisch weten. Maar juist tegenover dit schijnbaar twijfelloos en zeker weten verheft zich een laatste uiterste twijfel waarin de oude vrees zich vernieuwt die ook reeds Plato en Aristoteles eens moesten ontmoeten: dat men zich door streven naar een zuiver theoretisch weten, zoals God dit zou kunnen bezitten, als het ware de goddelijke wraak op de hals zou halen, die het zelf ten slotte te niet zou doen. Zo wordt voor Descartes de beschouwing van de eigensoortige zekerheid van de mathematische kennis aanleiding om een mogelijkheid te overwegen, die alles aan het wankelen brengt: dat een boze geest als een almachtige god – een genius malignus – de wereld en mezelf zou beheersen, ‘die al zijn ijver ervoor zou aanwenden om me te bedriegen’: ‘Is mijn geest toch een zekere oude opvatting ingeprent dat er een god bestaat die alles kan, en door wie ik zoals ik ben, geschapen ben. Waarvandaan weet ik dat zo’n god dit alles niet zo gemaakt heeft, dat überhaupt geen aarde, geen hemel, geen plaats is, en dit alles mij toch niet anders dan nu schijnt te bestaan? En zo ook dat – juist zoals ik soms oordeel, dat anderen zich vergissen in dingen die ze menen volmaakt te kennen – ik me ook bedrieg, telkens als ik twee en drie optel of de zijden van een vierkant tel of wat men nog aan gemakkelijker zaken kan bedenken?’

Ons doet dit argument van twijfel – vooral wanneer het speciaal tegen de zekerheid van de wiskunde wordt ingebracht – even bevreedend aan als de antieke vrees – waarvan zelfs filosofen als Plato en Aristoteles getuigen – voor de wraak van de goden en haar ‘mythologische’ achtergronden. Maar in de samenhang van de meditatie van Descartes wordt de betekenis van deze opmerking en zelfs van die oude vrees, volledig duidelijk, zonder dat men de uitvluchten van verlegen Descartesinterpretatoren nodig heeft, die verklaren: Descartes heeft nu eenmaal ook tegen de wiskunde ergens een argument van twijfel nodig om zich dan te kunnen terugtrekken op zijn ego cogito (en op de filosofie van de ‘subjectiviteit’). Het argument van het malin génie, zoals men het noemt, komt namelijk op als twijfel aan de mathematische kennis, nadat deze van alle twijfel onberoerd bleek te zijn, waaraan ieder op zintuiglijkheid gegrond weten onderworpen kan worden – en zelfs onberoerd van de twijfel aan de onderscheidbaarheid van het wakker werkelijk waargenomene en het slechts in de droom gewaand (maar met dezelfde ‘zekerheid’) ‘waargenomene’: ‘Want of ik ook waak of slaap, twee en drie samengevoegd zullen altijd het getal vijf vormen, en het vierkant zal nooit meer dan vier zijden hebben.’ Het wiskundige weten is zeker – onverschillig ten opzichte van het onderscheid tussen waarneming en droom, tussen het werkelijk waargenomene en het alleen maar gedroomde, tussen het werkelijke en het onwerkelijke zonder meer. Is de zekerheid van het mathematische als het theoretisch zekerste weten misschien juist *gebaseerd* op de onverschilligheid van zulk weten voor het onderscheid tussen werkelijkheid en onwerkelijkheid, dus voor de werkelijkheid zelf? Deze laatste en uiterste twijfel is het die zich uitdrukt in Descartes’ gedachten over die bedrieglijke geest; dat ik mij uiteindelijk misschien vergis ‘iedere keer dat ik twee en drie optel of de zijden van een vierkant tel’ – ‘me juist vergis in de dingen die ik het meest volkomen meen

te weten'. Het is een twijfel aan de zekerheid die eigenlijk niet meer betwijfelt of datgene waarvan ik meen volledig zeker te zijn, ook wel geheel zeker is maar veeleer of niet juist aan het onbetwifelbaar zekerste van alle weten volgens het wezen van zijn zekerheid, iedere werkelijkheid en waarheid volledig ontbreekt. Het is de vraag of ten slotte niet een zuiver theoretisch weten juist daar waar het aan de eis van strenge zekerheid die aan zijn ideaal beantwoordt, op de eerste plaats en op de zuiverste en volmaaktste wijze weet te voldoen (bijvoorbeeld in de wiskunde) – of dit weten zich niet juist in die mate het verst verwijdert van de werkelijkheid zelf – en daarmee ook van ieder uitzicht op een *werkelijk* weten. Dan zou het streven naar zekerheid van het weten ter wille van het weten zelf, zelfvernietigende waanzin zijn – een waanzin die uit zucht naar een weten ter wille van het weten zelf, zich van iedere mogelijkheid tot weten berooft. (Zo waarschuwde Montaigne een halve eeuw voor Descartes: 'C'est folie de rapporter le vray et le faux à notre suffisance'.) Met waanzin 'sloegen' en straffen de goden volgens Griekse voorstelling de vermete menschen. De laatste en uiterste twijfel van Descartes, de twijfel aan de werkelijke waarheid van juist dit zekerste weten, drukt zich uit in de gedachte aan een god die een boze geest zou zijn, daar bij het streven naar zuiver theoretisch weten als streven naar een weten zoals God dit bezit, de idee van een god voor de geest zweeft als een samenvatting van volmaaktheid en daarmee als totaliteit van de werkelijkheid zelf. Maar ook het zekerste weten, dat aan zijn eigen eisen volmaakt voldoet, kan zich slechts dan van de werkelijke realiteit verzekeren, voor zover de reële werkelijkheid zelf vanuit zichzelf – in 'Gods naam' – 'zo goed is', ons het genoegen doet juist met de theoretische eisen van een weten dat volstrekt zeker is van zichzelf, overeen te komen; voor zover de realiteit in werkelijkheid niet van die aard is dat ieder streven naar zekerheid van het weten haar bij voorbaat mist; dat ze niet zo is, dat iedere bereikte zekerheid van de reële werkelijkheid nog verder van de realiteit verwijdert, waarbij dan alleen onzeker weten reëel weten zou kunnen zijn. (Alleen onzeker weten zou dan reëel weten kunnen zijn – en niet alleen: reëel weten zou enkel maar onzeker weten kunnen zijn. De vraag is hier niet, we herhalen het, of wij zekerheid zouden kunnen bereiken, maar of de bereikte zekerheid als zodanig niet irreëel is.) Zo verschijnt het 'godsprobleem' in Descartes' *Meditaties* – en God zelf aanvankelijk in de bedenkelijke gestalte van een 'boze geest' – in nauwe overeenstemming met de oorsprong van de theologische oriëntering van het hoogste theoretische weten in de klassieke Griekse filosofie. En zo ook beantwoordt Descartes' bewijsvoering van het godsprobleem zeer precies aan zijn laatste en uiterste twijfel, als de opheffing en de overwinning ervan: het argument van twijfel van de boze geest vervalt (en Descartes schuift het dan ook met weinig woorden opzij), wanneer volgens het bewijs God zelf – samenvatting, uitdrukking en representant van de volmaaktste realiteit – zich in de idee die de menselijke geest van hem bezit, op de meest zekere wijze aan hem te kennen geeft.

Het godsbewijs echter, hebben we gezien, staat of valt met het begrip van subject voor de eindige geest. Alleen in de verhouding van de subjectie van de menselijke geest aan zijn idee van een god en dus aan de werkelijkheid van zulke god zelf, kan de twijfel aan de werkelijke waarheid van een weten dat in de zin van de idee van zuiver theoretisch weten zeker is van zichzelf, zich oplossen en op deze basis het zuiver theoretisch weten zich verwerkelijken. Tegelijk met het godsbewijs openbaart het subject-zijn van de geest zich als fundament, vooronderstelling en voorwaarde voor iedere verzekering van het zuiver theoretisch weten dat er überhaupt een werkelijke realiteit bestaat die met de ideeën van deze geest overeenstemt. In de zekerheid die aan zijn idee beantwoordt, is het theoretisch weten enkel en alleen te verwezenlijken juist in de mate dat de menselijke geest in staat is zichzelf te reduceren tot een pure subjectverhouding tot de objectieve realiteit van zijn ideeën – en daarmee ook tot de aldus bevestigde actuele realiteit

ervan. De onderwerping – in zijn geest – van de mens aan de objectiviteit van de objecten van zijn theoretische verzekering openbaart zich als de voorwaarde voor de realisering van het zuiver theoretisch weten – onderwerping aan de objectiviteit van de niet-menselijke, ja onmenselijke wereld; onmenselijk, daar ze juist als zuiver voorwerp van die verzekering al het menselijke wel mede omvat, maar beroofd van zijn geest en als object van onderwerping eveneens tegengesteld aan een menselijke ‘geest’ waaraan de menselijke substantie is ontnomen en die tot louter subject is gereduceerd. De twijfel aan de mogelijkheid van de verwezenlijking van een waarlijk zeker weten, dat met de idee van de theorie overeenstemt, als een werkelijk weten – met het oog op de confrontatie van dit ideaal met de idee van een god als summum van realiteit, wiens weten en zijn de mensen volgens dit ideaal zouden willen evenaren – lost zich alleen op door het inzicht dat de mens in de verwezenlijking van zulk weten zich veel minder verheft tot dicht bij een godgeleijk bestaan dan dat hij zich vernedert tot de onderworpenheid van een zuiver subject aan de objectiviteit van de objectieve wereld.

Nog zekerder dan het feit dat subject-zijn geen zijn gelijk God is, is het feit dat onderworpen zijn geen vrij bestaan is. De bevrijding van de mens van alle gebondenheden aan een lichamelijke-sterfelijk bestaan – dat was de droom waarvan de fundering van het mens-zijn op het zuiver theoretisch weten sedert de Griekse tijden de verwezenlijking scheen te beloven. Op het einde van zijn eerste Meditatie, tegenover zijn laatste en uiterste twijfel aan de mogelijkheid, ja de wensbaarheid om waarlijk theoretisch weten te verkrijgen, ziet Descartes zichzelf in het beeld van een gevangene die van vrijheid droomt: ‘Niet anders dan een gevangene die misschien in de droom van een ingebeelde vrijheid genoot, bij het ontwaken opschrikt, wanneer hij begint te vermoeden dat hij slaapt en samenspannt met zijn aangename illusies: zo ook val ik vanzelf terug in mijn oude opvattingen en vrees eruit te ontwaken opdat niet op gemakkelijke rust een moeizaam waken zou volgen dat in plaats van me wat licht te brengen in de kennis van de waarheid, niet voldoende zou zijn om de duisternis van al de naar voren komende moeilijkheden op te helderen.’ Als zo’n gevangene, opgesloten in de grenzen en bindingen van een lichamelijke-sterfelijk bestaan, voelde zich – en voelt zich nog steeds – die mens, over wie Plato en Aristoteles het hadden en die juist wegens zijn ‘op veelvuldige wijze geknechte natuur’ ervan droomde – en nog altijd droomt – de vrijheid te verkrijgen door een godgeleijk zijn te benaderen in de vorm van het verwerven van zuiver theoretisch weten. Descartes’ eerste stappen in de richting van een poging om zich werkelijk van zulk weten te verzekeren, dreigen naar een ondoordringbare duisternis te leiden: in de duistere vrees dat een boze geest ons juist in het zekerste weten zou kunnen verblinden en blind maken voor de werkelijkheid. De duisternis schijnt vervolgens op te helderen en de twijfel uit de weg geruimd te worden: verzekering van een werkelijke realiteit door zuiver theoretisch weten blijkt ‘objectief realiseerbaar’ – maar onder de voorwaarde van de subjectie aan de bepaling door de objectiviteit van de wereld; waarbij de mens op zijn zuiver subject-zijn wordt teruggeworpen: dus onder de voorwaarde af te zien van de droom door zulk weten de vrijheid te verkrijgen. De opmerking moet ons schokken dat Descartes zich in deze vergelijking, vol voorgevoelens, zelf in feite vergelijkt met iemand die in werkelijkheid gevangen is en slechts vrij is in de illusie van de droom: niet de gevangenschap verschijnt hem als een zuivere angstdroom van een in wezen vrij mens, maar de vrijheid als een zuivere wensdroom van een in wezen geboeide. Hij geeft zichzelf alleen moed en hoop om wakker in een licht te treden waarin zich de onvrijheid in de zekerheid van het weten – als het weten dat ter wille van zichzelf wordt nagestreefd – openbaart.

En zoals de menselijke vrijheid en godgeleijkheid die men eens van de verwezenlijking van het ideaal van zuiver theoretisch weten verwachtte, weldra op de weg van Descartes naar de

vaststelling van hun eerste voorwaarden als illusies duidelijk beginnen te worden, zo ook de onsterfelijkheid – zelfs van de ‘ziel’ of van de ‘geest’. Zoals gezegd, in de titel van zijn *Metafysische Meditaties* beloofde Descartes deze te bewijzen, maar in de tekst maakt hij zelfs niet eens een begin met zo’n bewijs. Weliswaar zou hij het op grond van zijn resultaten wellicht zonder moeilijkheden kunnen leveren, maar toch zou het bewijs nutteloos blijven; onsterfelijkheid blijft er voor de geest slechts in de mate van zijn nietigheid aan realiteit, in de mate van de vergelijkbaarheid van zijn subject-zijn met dat van een steen, die toch ook niet door de dood wordt bedreigd; zo’n geest blijkt gewoon onvergankelijk zoals ten slotte Niets onvergankelijk is, terwijl daarentegen alleen Iets kan vergaan, voor zover het tevoren is, en de mensen meer aanspraak op de naam van sterfelijken hebben die de Grieken hun eens gaven, dan bijvoorbeeld de dieren die de dood minder kennen.

Zo maakt reeds bij het begin van de moderne tijd in de consequenties van Descartes’ *Meditaties* die op niets anders gericht zijn dan op de verwerkelijking van het ideaal, dit ideaal van zuiver theoretisch weten zich los van zijn oorspronkelijke antro-po-theo-logische motieven van vrijheid, onsterfelijkheid en godgelijkheid voor de mensen die dit ideaal naleven; en wel, door het eenvoudige en niet in het oog lopende inzicht dat de voorwaarde van zulk weten – en dus het gevolg van zijn verwezenlijking – niet vrijheid inhoudt, en onsterfelijkheid, en godgelijkheid, maar de subjectie van de geest aan de objectiviteit. Deze eenvoudigste verhouding konden we, van onze kant, reeds in de allereerste bladzijden van deze kritische poging vaststellen. Zo ook rijst dan in ‘historisch’ perspectief niet zozeer de vraag naar de gronden van haar ontdekking maar veeleer naar de oorzaken van de lange vertraging van de ontdekking – sinds de aanvang van Plato en Aristoteles tot de periode van Descartes, aan wie de exclusieve verdienste van deze ontdekking overigens toch niet toekomt; vooral reeds in de wat oudere werken van Francis Bacon zouden we gelijksoortige gedachtegangen als die van Descartes kunnen vinden: bijvoorbeeld de met Descartes’ twijfelpogingen overeenstemmende omvattende poging van Bacon, in het eerste boek van zijn *Novum Organum*, om de geest van zijn ‘idolen’ te ‘bevrijden’; zo bijvoorbeeld Bacons beschouwing – beantwoordend aan Descartes’ overweging van de mogelijkheid van een almachtige boze geest die al ons streven naar zuiver theoretisch weten ongedaan maakt – over de verhouding van het streven naar zuiver theoretisch weten tot de joods-christelijke leer van de mythe van de zondeval, dadelijk bij het begin van het eerste boek van zijn eerste belangrijke werk, *Of the Proficiency and Advancement of Learning* (1605); en de inzichten – overeenstemmend met Descartes’ ontdekking van het subject-zijn van de geest als voorwaarde voor de verwezenlijking van waarlijk objectieve kennis van de werkelijkheid – die Bacon tot de uitspraak brachten: *Natura non nisi parendo vincitur*, waarbij in dit laatste woord de illusie haar laatste toevlucht vindt. We stellen echter nogmaals de vraag naar de oorzaken van de vertraging van iedere serieuze poging om dat antieke ideaal te verwezenlijken, en van het inzicht van Descartes dat reeds bij de inzet van zo’n poging zijn motieven als illusoir onthult – daar ten slotte in zijn gelijkenis van de droom van de gevangene op de vraag ook nog een laatste antwoord te vinden is: dromend van zijn vrijheid, voorvoelt de gevangene nog in zijn droom – of zo vreest hij tenminste, dat hij alleen maar droomt en dat bij het ontwaken de droom zal vervliegen; en zo poogt hij in zijn droom te volharden, om zijn illusie te behoeden. Evenzo zou de mensheid, uit angstig voorgevoel dat ze, bij een poging om het ideaal van theoretisch weten te verwerkelijken, haar hoop op een daardoor realiseerbare vrijheid, onsterfelijkheid en godgelijkheid als een illusoire droom zal moeten inzien en prijsgeven, dit ideaal weliswaar lang gekoesterd hebben, maar zou ze juist om het te behoeden, zich nooit ingelaten hebben met de serieuze poging om het te verwezenlijken: tot het begin van ons moderne tijdperk.

§ 26. Spinoza poogt vertwijfeld de antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten te redden: oorsprong van de voorstelling van heerschappij door onderwerping

Bij de uitleg van de consequenties die uit Descartes' ontdekking volgen, ja zelfs reeds bij de weergave van zijn inzicht als zodanig, anticipeerden we. We gingen uit boven datgene wat Descartes bepaald dacht, duidelijk begreep en uitdrukkelijk ontwikkelde, en gingen in tegen wat hij zelf ongetwijfeld wilde. Tot zo'n anticipatie zouden we niet in staat zijn geweest, als niet alweer reeds lang de geschiedenis van de moderne tijd sinds Descartes ons bij zo'n uitleg en consequentie vóór was geweest, een geschiedenis waarin de feitelijke betekenis van Descartes' *Meditaties* zich allereerst openbaart: zo op de eerste plaats in de consequentie van Spinoza. Zo weinig als Descartes alleszins, ja minder nog, is Spinoza bereid om het ideaal van theoretisch weten en de ermee verbonden hoop van de mensheid prijs te geven. Juist dit maakt zijn getuigenis des te belangrijker.

Het is duidelijk: als de mensheid eenmaal haar hoop op het verkrijgen van vrijheid, onsterfelijkheid en godgelijkheid, in de verwerkelijking van het ideaal van zuiver theoretisch weten had gesteld – en dat in die tijd reeds sinds tweeduizend jaar; als dan bleek dat de eerste stappen om tot een serieuze verwerkelijking van dit ideaal te komen, de reductie van alle humaniteit tot de onderworpen geest van een zuiver subject, tot voorwaarde hadden; dan moest zich een laatste uitweg tot het redden van de lang gekoesterde antro-po-theo-logische motieven van het ideaal aanbieden: de weg van een herwaardering en van een omverwerping van de door de middeleeuwen bemiddelde begrippen van volmaaktheid van het zijn, van realiteit en substantialiteit. Op deze weg heeft Spinoza zich begeven, en op deze weg zijn alle nog na hem komende pogingen om de motieven van het ideaal van de theorie toch nog te redden, in het bijzonder de pogingen van Schelling en Hegel, gevolgd, erom bekommerd deze weg begaanbaarder te maken. Vanaf het begin echter blijkt de weg een vertwijfelde uitweg: want hij kon zich nog alleen openstellen doordat men besloot het zuivere subject-zijn zelf als de ware substantialiteit, de realiteit als gebrek aan zijn, de nietigheid als volmaaktheid voor te stellen, met Hegels latere uitdrukking: 'het ware niet als *substantie*, maar evenzeer [!] als *subject* op te vatten', vrijheid in de onderwerping te zoeken, geestelijke verknechting te verheerlijken, de subjectie te vergoddelijken. En tot dit alles had Spinoza in angstwekkende consequentie inderdaad besloten.

De opgave waarvoor Spinoza zich gesteld zag, concentreerde zich op een radicale omkering van het godsbegrip van de antieke filosofische zowel als middeleeuwse, christelijke theologie, een omverwerping van de idee van God, die er weliswaar toe bestemd was om als het ware de theologie van het theoretische ideaal zelf te redden tegen de tol van het prijsgeven van al het goddelijke van de erdoor verheerlijkte god. Dat hebben dan ook de lezers van Spinoza die nog hun christelijk geloof hadden kunnen behouden, en nog meer zijn lezers van het joodse geloof, vroegtijdig ervaren. Toch bleef Spinoza's godsbegrip tot op heden – volgens in het bijzonder de geleerde filosofiegeschiedenis – in duisternis gehuld en overtrokken door totaal misvormende interpretaties; vermoedelijk daar men hierin alleen een laatste hoop voor het redden van zijn idealen zag, maar het godsbegrip zelf weliswaar alleen in zulke verduistering draaglijk scheen te zijn. Zelfs een Leibniz, beslist geen vriend van de filosofie van Spinoza, heeft als verblind zijn ondubbelzinnigste weergaven van het godsbegrip niet ter kennis kunnen nemen of niet kunnen vatten. En alleszins heerst, ondanks zulke ondubbelzinnigheid, ook bij Spinoza zelf wel wat

duisternis: zijn godsbegrip krijgt pas zijn duidelijkste uitdrukking in het Tweede Deel van zijn belangrijkste werk, de *Ethica*, in de context van een opheldering van het ook pas aan het begin van het tweede deel gedefinieerde begrip van het ‘wezen’, de essentia; dit echter, nadat uitdrukkelijk en vooral in het Eerste deel van het werk ‘Over God’ gehandeld wordt en daar van een – ongedefinieerd – begrip van het ‘wezen’ reeds voortdurend gebruik wordt gemaakt; en wel in een werk dat overigens zo is opgebouwd dat in elk van de delen ervan definities van de grondbegrippen als axioma’s vooraan zijn geplaatst, op grond waarvan in het volgende dan stelling na stelling wordt bewezen.

Spinoza vat het begrip van de ‘substantie’ zo op dat volgens dit begrip, in alles wat is, slechts één substantie is, die hij ‘God’ noemt. Wat anders nog is – dat noemt Spinoza de ‘bijzondere dingen’, *res particulares* – is louter een menigvuldigheid van modificaties van de attributen van de enige substantie, God. Wanneer Spinoza verder verklaart: ‘Alles is in God, en alles wat gebeurt, gebeurt alleen volgens de wetten van de oneindige natuur van God en volgt uit de noodzakelijkheid van zijn wezen’ – dan ligt voor een lezer die hierbij blijft staan, werkelijk de veronderstelling voor de hand dat voor Spinoza God een wezensgrond van alle dingen is, waaruit met onontwijkbare noodzaak alles wat ook maar in deze wereld (van de ‘bijzondere dingen’) is of gebeurt te voorschijn komt of volgt. Maar Spinoza verklaart verder: ‘Alles wat uit de absolute natuur van een attribuut van God volgt, moest altijd en oneindig bestaan, moet juist door dit attribuut eeuwig en oneindig zijn.’ Juist hieruit echter volgt dat de genoemde veronderstelling op een overijld misverstand berust, er volgt namelijk uit dat *geenszins alles* uit de absolute natuur van een attribuut van God volgt, hoewel alles wat gebeurt, *volgens de wetten* van de oneindige natuur Gods gebeurt, en dat geenszins alles wat gebeurt, *met noodzaak* uit Gods wezen voorkomt, hoewel *uit de noodzakelijkheid van zijn wezen datgene* volgt wat alleen in alle gebeuren *wetmatig* is (en *hoewel niets anders* in alle gebeuren *wetmatig* is). Want bijvoorbeeld: ‘Tot het wezen van de mens hoort niet het zijn van de substantie, de substantie constitueert niet de vorm van de mens. Bewijs: het zijn van de substantie sluit toch het noodzakelijke bestaan in. Wanneer dus tot het wezen van de mens het zijn van de substantie zou behoren, zou door het gegeven-zijn van de substantie noodzakelijk de mens gegeven zijn en bijgevolg zou de mens noodzakelijk bestaan, wat absurd is... Buitendien blijkt deze zin ook uit de overige eigenschappen van de substantie, dat namelijk de substantie volgens haar natuur oneindig, onveranderlijk, ondeelbaar is, enzovoort.’ De voorstelling dat een ‘bijzonder ding’ zoals de mens *met noodzakelijkheid* bestaat, uit het wezen van de substantie Gods, noemt Spinoza uitdrukkelijk een absurde voorstelling (mensen zijn er vele, ze zijn eindig, sterfelijk). Wat aan en in alles wat is en gebeurt, waarachtig substantieel is, dat is alleszins volgens Spinoza alleen de ene en zelfde oneindige, noodzakelijke en eeuwige substantie, die hij vergoddelijkt; dat is echter juist het tegendeel van de hem gebruikelijk toegeschreven bewering dat *alles* wat is en gebeurt, *met noodzakelijkheid* oneindig en eeuwig dit substantieel zelfde is: er is volgens Spinoza juist *niets* dat substantie zou bezitten, buiten een enkel in alle dingen zichzelf gelijk element. Spinoza voert het boven weergegeven bewijs, door een beroep te doen op een definitie van datgene wat hij überhaupt ‘tot het wezen van een zaak horend’ wil noemen, uit de fundering en de toepassing waarvan zo principieel als ondubbelzinnig wordt opgehelderd hoe hij zich verplicht zag de substantie van God en de relatie van alle bijzondere dingen tot deze enige substantie te begrijpen; principieel, en niet alleen bijkomstig, want uitdrukkelijk en opzettelijk met het doel deze verhouding op te helderen, heeft Spinoza zijn definitie opgesteld, en, wat anders niet zijn gewoonte is, uitdrukkelijk gefundeerd. Gewoonlijk, meent hij, houdt men tot het ‘wezen’ (essentia) van een zaak horend eenvoudig datgene *zonder hetwelk* de zaak *niet* zou kunnen zijn of begrepen worden. Nu moet echter ‘iedereen redelijkerwijze toegeven dat niets

zonder God kan zijn of worden begrepen'. Dus zou men volgens de gewone wezensdefinitie God als tot het wezen van alle 'eindige', 'geschapen', 'bijzondere dingen' (en zo de wereld zonder meer) horend, moeten beschouwen. De absurditeit van zo'n opvatting – hij heeft dat zo-even weergegeven in het geval van de mens – is voor Spinoza gewoon een uitgemaakte zaak. Om deze absurditeit te vermijden, verklaart hij, heeft hij de gebruikelijke definitie van het wezen door een scherpere moeten vervangen, die nu luidt: 'Tot het wezen van een zaak horend noem ik datgene door het gegeven-zijn waarvan, noodzakelijk de zaak wordt geponeerd en door de opheffing waarvan de zaak noodzakelijk wordt opgeheven; of datgene wat zonder de zaak, en wat omgekeerd zonder de zaak niet kan zijn of begrepen worden.' Wanneer nu echter deze definitie van het wezen volgens Spinoza voldoende is om de mogelijkheid uit te sluiten dat God als tot het wezen van alle eindige dingen horend wordt beschouwd, dan is dit blijkbaar zijn begrip van God en van zijn basisverhouding tot de wereld van de bijzondere dingen: geen van de bijzondere dingen noch hun totaliteit worden door Gods gegeven-zijn noodzakelijk geponeerd, en God kan beslist zonder de wereld en al zijn bijzondere dingen zijn en begrepen worden. *Uitsluitend* geldt het volgende: de bijzondere dingen en hun totaliteit kunnen van hun kant niet zonder God zijn of begrepen worden, en door de opheffing van het zijn van God zou noodzakelijk de wereld van de bijzondere dingen worden opgeheven. Daarmee wordt ook de ondubbelzinnige betekenis opgehelderd van alle dubbelzinnige uitspraken van Spinoza over de basisverhouding van God tot de wereld; hij begint de fundering van zijn nieuwe wezensdefinitie met de woorden: 'Iedereen moet redelijkerwijze toegeven dat niets zonder God kan zijn of worden begrepen. Want door iedereen wordt erkend dat God van alle dingen, zowel van hun wezen als ook van hun bestaan, de enige grond is; dat wil zeggen dat God de grond van de dingen niet alleen in betrekking tot hun worden, zoals men zegt, maar ook in betrekking tot hun zijn is.' Dit betekent blijkbaar: wanneer Spinoza zelf God de enige grond van de dingen, van hun essentie zowel als van hun existentie, van hun ontstaan zowel als van hun zijn noemt, dan verstaat hij onder 'grond' (causa) in alle scherpte beslist geen andere grond dan een grond *zonder* welke het erin gefundeerde *niet* kan worden begrepen te zijn of te ontstaan (of alleszins juist dat wat men volgens Spinoza's opvatting gewoonlijk 'wezen' heeft genoemd).

Wie of wat echter is dus Spinoza's 'God'? De wereldgrond; maar Spinoza's definitie van het wezen dient ervoor om de grondwijze van deze grond, die Spinoza 'God' noemt, scherp te onderscheiden van een andere soort grond waarin deze 'God' *niet* grond van de wereld is. Sedert Leibniz en Kant beschikken we voor deze beide soorten van grond over de begrippen 'voldoende reden' (of 'oorzaak' in de strikte betekenis van het woord) voor een grond '*door* het gegeven-zijn waarvan de zaak wordt geponeerd', en 'noodzakelijke voorwaarden van de mogelijkheid' (of eenvoudig 'voorwaarde' in de strenge zin van het woord) voor een grond '*zonder* welke de zaak niet begrepen kan worden of zijn' of 'door de opheffing waarvan de zaak noodzakelijk opgeheven wordt'. Spinoza's bestrijding van de 'absurde' voorstelling dat God tot het wezen van alle bijzondere dingen hoort, heeft de scherpe betekenis te ontkennen dat God voldoende reden van de wereld is, en te beweren dat God uitsluitend noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van al het zijnde is. Iets 'wat zonder het andere kan zijn, terwijl dit laatste zonder het eerstgenoemde niet', noemde Aristoteles een hupokeimenon, een 'te gronde liggende' in de begripstaal van de middeleeuwse ontologie vertaald door: subjectum. Het aristotelische begrip van het hupokeimenon dat precies past voor de door Spinoza vastgehouden grondverhouding van 'God' tot de wereld, vat het positieve grondkenmerk van datgene wat later onder het ontologische begrip van het subject (zo bij Thomas van Aquino, maar ook nog bij Descartes), voornamelijk met het oog op zijn gebrek aan substantie, wordt begrepen. Wie of wat is dus Spinoza's 'God'? De substantie, het enige substantiële in alles wat is en gebeurt; 'substantie' echter *noemt*

Spinoza alleen de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van alles wat is, alleen het aan alles in de zin van Aristoteles' begrip van het hupokeimenon 'te gronde liggende'. Maar Aristoteles zelf heeft ook reeds uiteengezet: wanneer men als substantie (ousia in de zin waarin dit begrip in het Latijn van de middeleeuwse ontologie door substantia wordt vertaald) alleen het 'te gronde liggende' (hupokeimenon) wil begrijpen, dan 'verschijnt met noodzakelijkheid voor diegenen die het zo zien, de materie als de enige substantie. Ik spreek echter van een materie die op zichzelf noch als wat, noch als hoeveel, noch als ergens iets anders wordt aangesproken, waarin het zijnde wordt omgrensd.' Deze totaal onbepaalde zuivere 'materie' is het die in de middeleeuwse ontologie de 'eerste materie' (prima materia) wordt genoemd. Met het oog op de genoemde uiteenzetting van Aristoteles noemt de middeleeuwse ontologie de grondsoort van het hupokeimenon, de causa materialis, de materiële grond. Met het oog op precies dezelfde uiteenzetting van Aristoteles, begrijpt de middeleeuwse ontologie onder het begrip van het subject (subjectum) voor datgene wat Aristoteles hupokeimenon noemde, voornamelijk de innerlijke onbepaaldheid van al het materiële en zijn onderworpenheid aan bepalingen vanuit iets anders, om überhaupt maar te kunnen zijn. In de zin van de middeleeuwse ontologie is Spinoza's groundbegrip voor de grondverhouding van 'God' tot de wereld louter die van een causa materialis, is zijn 'God' als 'wereldgrond' niets anders dan wat anders de prima materia werd genoemd, zoals zijn begrip van de 'substantie' niet anders te begrijpen is dan als een hupokeimenon = subjectum, een te gronde liggende. Nu schrijft Spinoza wel aan datgene wat hij 'God' en *de* 'substantie' noemt, de attributen 'uitbreiding' zowel als ook 'denken' toe. Maar uitbreiding is zelf een oud begrip voor het onbepaald grenzeloze van een 'eerste materie'; en Descartes' ontdekking dat juist ook aan het denken – wil het in staat zijn tot objectiviteit van werkelijke, zuiver theoretische kennis – dit anders aan de materie alleen toegeschreven kenmerk van een in zichzelf totaal onbepaald subject moet toekomen, juist deze ontdekking van Descartes werd Spinoza tot reden om 'goddelijk' zijn in zuiver subject-zijn, om juist in zulk subject-zijn alleen ware 'substantialiteit' te zoeken. En ook deze beide attributen van de 'substantie' van Spinoza, denken en uitbreiding, kunnen niet zozeer *bepalingen* van deze 'substantie' zijn als veel meer slechts 'uitdrukkingen' van juist de grenzeloos-oneindige *onbepaaldheid* (waarin zuiver denken en zuivere uitbreiding overeenkomen) van dit subject, zoals zo'n onbepaaldheid voor ons eindig verstand in ieder geval voorstelbaar wordt. Uitdrukkelijk begrijpt Spinoza het subject dat hij 'substantie' noemt als iets 'oneindige' (infinitem) in de strikte tegenstelling tot ergens maar iets 'bepaalds' (determinatum): 'Het kan niet als een of ander bepaald iets, maar alleen als een oneindig iets worden begrepen.' Wie of wat dus is Spinoza's 'God'? 'Bijna niets' – zoals eens Augustinus van deze 'eerste materie' zei; nauwelijks een 'wie' en niet eens ergens maar een 'wat', voor zover dit toch iets *bepaalds* zou zijn. Het wordt begrepen als de noodzakelijke voorwaarde van de mogelijkheid van alles wat ook maar ergens is. Maar juist ook zo'n voorwaarde – iets zonder hetwelk niets kan zijn, terwijl het zelf zonder al het andere kan zijn – kan 'bijna niets' zijn. Men zou misschien beter zo'n grond van alles het zijn noemen – want zonder het zijn kan zeker niets zijn, als het ook maar ergens niet niets is, maar juist is. Maar 'zijn' zou dan alleen het 'algemeenste' kunnen heten, waarin alles wat ook maar ergens is en niet niet is, overeenkomt, en wel datgene waardoor juist ook wat slechts in allergeeringste mate is (misschien de schaduw van een spoor van een inbeelding van een verlies van een nooit geweest iets – voor zover ook zij nog niet absoluut niets is), zich nog van het zuivere niets onderscheidt: ook zulk 'zijn' zou bijna niets zijn – ten slotte slechts zoveel 'zijn' zijn om juist nog minstens in staat te zijn tot vergaan en volledig verdwijnen. (Niets is, wat niet kan vergaan.)

Met welke bedoeling kan Spinoza überhaupt dit bijna-niets van een totaal onbepaald subject niet alleen substantie, maar zelfs 'God' noemen? Ten slotte alleen met het oog op een enkele

eigenschap: die van de oneindigheid. Oneindig is inderdaad de onbepaaldheid van dit ‘absolute’ subject, zoals Spinoza beslist niet bestrijdt, maar juist nadrukkelijk beklemtoont. En zo komt met Spinoza’s begrip aan het licht, wat in wezen sinds het begin van de filosofische antropo-theo-logie alleen werd vergoddelijkt, werd aanbeden: het oneindige zonder meer, in het zich afkeren van de sterfelijke eindigheid.

In zo’n absoluut subject, in zichzelf oneindig onbepaald, in wezen vrij van elke substantie, een bijna niets blijkend te zijn en alleen met het oog op zijn oneindigheid als ‘goddelijk’ beschouwbaar, probeert Spinoza dus – God te kennen. Deze kennis Gods en de kennis van de ermee overeenstemmende verhouding van de eindige geest, vormt nu echter niet alleen de inhoud en het onderwerp van het eerste en het tweede deel van de *Ethica* van Spinoza, en niet alleen bevatten deze beide delen die ‘Over God’ en ‘Over de natuur en de oorsprong van de geest’ handelen, metafysische voorbeschouwingen voor de volgende delen, waarin men pas de eigenlijke behandeling van de ethische vragen zou willen vinden, daar er sprake in is ‘Over de oorsprong en de natuur der affecten’, ‘Over de menselijke slavernij of over de krachten der affecten’ en ten slotte ‘Over de macht van het intellect of over de menselijke vrijheid’. Veeleer is de uiteengezette kennis Gods zelf datgene *wat* de ethische leer van Spinoza voor alles, ja enkel en alleen, gebiedt *na te streven*, en tegelijk de filosofische voltrekking van de vervulling van dit eerste, ja enige gebod van de ethiek zelf. Dit komt in het bijzonder naar voren in het slotwoord waarmee Spinoza reeds de beide eerste delen van de *Ethica* kan besluiten:

‘Er blijft nu aan te tonen hoeveel de kennis van deze leer tot nut voor het leven bijdraagt, wat we gemakkelijk uit het volgende opmerken. Allereerst namelijk draagt ze bij tot het nut voor het leven, voor zover ze leert dat we alleen volgens Gods raadbesluit handelen en deelnemers zijn aan de goddelijke natuur, en wel des te meer, naarmate we volmaaktere handelingen verrichten en naarmate we God steeds meer kennen. Zo heeft deze leer dus, buiten het feit dat ze het gemoed op elke wijze rust verschaft, ook nog dit, dat ze ons leert waarin ons hoogste geluk bestaat, namelijk alleen in de kennis van God, waardoor we ertoe worden gebracht alleen dat te doen wat liefde en vroomheid aanraden. Waardoor we met duidelijkheid inzien, hoezeer diegenen afdwalen van de ware eerbied voor de deugd, die verwachten voor de deugd en de beste handelingen, zoals voor een hoogste knechtendienst, door God met de hoogste beloningen te worden gesierd, als ware niet de deugd en de knechtendienst Gods zelf het geluk en de hoogste vrijheid...’ Zo kan Spinoza ook nu nog vasthouden aan de ethiek van de klassieke Griekse filosofie zoals ze aanvankelijk ten grondslag lag aan het ideaal van zuiver theoretisch weten en de mens ten slotte niets anders aanraadde dan te filosoferen – dat wil zeggen naar zuiver theoretisch weten te streven. En ook reeds volgens deze oude leer moest zulk zuiver theoretisch weten op de eerste plaats kennis van God, weten van God, theologie zijn, daar het bij voorbaat reeds in de mate van het mensenmogelijke, weten zoals God moest en wilde zijn en juist daarmee in dezelfde mate werkelijke deelname aan het goddelijke, godgelijke zijn door deelname aan het goddelijke, godgelijke weten. Want juist *door* zulk – *als* zuiver theoretisch theologisch – weten (‘naarmate we God steeds meer kennen’) zouden we ook volgens de leer van Aristoteles reeds op de volmaaktste wijze van het werken werkzaam zijn, namelijk in de hoogste activiteitsvorm, de *energeia* der rede zijn. Tegelijk echter zou deze activiteit van de rede de rust van de vrije tijd, ter wille waarvan we ons volgens de opmerking van Aristoteles toch anders steeds maar inspannen, verschaffen. Zo gold ook reeds voor de oude filosofie activiteit in de rustige *energeia* van het streven naar weten alleen ter wille van het weten en ter wille van het verkrijgen van zulk god-gelijk weten van God, als het hoogste dat de ethiek de mens als zijn beste doen en werken kon aanraden, een samenvatting van de welberadenheid, de *eudaimonia*,

de 'gelukzaligheid'. In haar nabijheid tot een goddelijk zijn, ja in haar deelname aan de goddelijke natuur van God, verscheen ze ook als wat de menselijke geest tot god-gelijke vrijheid, zelfs tot de vrijheid van de dood, bevrijdt. Zo culmineert ook alweer het laatste deel van de *Ethica* van Spinoza die 'Over de menselijke vrijheid' handelt, in een leer over de onsterfelijkheid van de menselijke geest, tengevolge waarvan 'de dood des te minder iets kan deren, naarmate des te groter de heldere en duidelijke kennis van de geest is, en bijgevolg, naarmate de geest meer van God houdt'; 'waaruit volgt, dat datgene wat, zoals we toonden, met het lichaam vergaat, niet van belang is in verhouding tot datgene wat ervan blijft'.

Op de wijze echter waarop Spinoza de ethiek van de klassieke filosofie nog alleen vermag te handhaven, berooft hij ze in wezen totaal van haar zin, die hij juist in het tegendeel en daarmee in onzin omzet. We zouden de volmaaktste handelingen verrichten – louter door de kennis, namelijk door de kennis van God; en hoe meer we God zouden kennen, zouden we zelf tot deelnemers aan de goddelijke natuur (*divinae naturae participes*) worden. Maar 'wij' erkennen toch de 'goddelijke' natuur van de 'God' zoals Spinoza hem begrijpt, als die van een totaal in zichzelf onbepaald, substantieel en nietig absoluut subject. De deelname aan zulk absoluut subject-zijn zoals alleszins volgens Descartes' ontdekking de verwerkelijking van het ideaal van theoretisch weten ze opeist, kan alleen het geluk en de zaligheid verlenen van een van alle zelfbepaald zijn zich ontzeggende ondergang in het niets.

Evenals zulke 'godgelijkendheid' verschijnt de door Spinoza alleen nog beloofde 'vrijheid' door de kennis Gods, juist in haar tegendeel veranderd, en dit zelf in zijn eigen, boven aangehaalde woorden: volgens deze woorden 'handelen wij' juist 'naarmate we God beter kennen', 'alleen volgens Gods raadsbesluit' – dus niet eens *zelf*. Spinoza schakelt zelfs uitdrukkelijk 'de hoogste vrijheid' (*summa libertas*) gelijk met het 'knechtschap Gods' (*servitus Dei*) – in de verdwijnende tegenstelling tot een 'hoogste knechtschap' (*summa servitus*), als welke 'de deugd en de beste handelingen' volgens de door Spinoza veroordeelde opvatting, nog aanspraak op bijzondere beloningen zouden kunnen maken. 'Vrijheid' verschijnt zo als het oordeelkundige zich voegen naar Gods raadsbesluit, en wel als de van elke eigen wil zich ontzeggende slaafse onderwerping aan de dienst Gods alleen ter wille van het 'geluk' en de 'zaligheid' van zo'n onderwerping zelf, en niet bijvoorbeeld nog ter wille van iets anders (door Spinoza als 'loon' versmaad en bespot). Men kent echter die knechten die heerszuchtiger optreden en spreken dan hun heerschappij zelf, in hun zich met de heer identificerende bewustzijn om helemaal geen andere wil te bezitten dan die van de heer zelf. Inderdaad en in wezen echter is de vrijheidsvoorstelling van Spinoza van haar kant gebaseerd op de opvatting van een identificering van de eindige menselijke geest met diegene die hij 'God' noemt (de 'heer'), krachtens de kennis Gods: op een andere plaats beschrijft hij de menselijke vrijheid uitdrukkelijk als 'vaste wezenlijkheid, welke ons verstand door de onmiddellijke vereniging met God verkrijgt'. Is deze echter volgens de uiteengezette kennis Gods in de zin van Spinoza de 'onmiddellijke vereniging' van de eindige geest louter met een absoluut subject-zijn, dan neemt deze geest juist daardoor het absolute knechtschap van een onderwerping op zich, dat niet eens meer een goddelijke heer dient, maar dat nog alleen de oneindige onderworpenheid van alles wat ooit kan zijn en gebeuren, zelf als goddelijk en heerlijk ervaart.

En zo gaat Spinoza dan als volgt verder met het beschrijven van het nut van zijn leer voor het leven: ze leert, ten tweede, 'hoe we ons tot de dingen moeten verhouden, die zaken van het geluk, het toeval, het lot (*res fortunae*) zijn, dat wil zeggen tot de dingen die niet in onze macht zijn, die niet uit onze natuur blijken; namelijk de beide zijden van het geluk met

gelijkmoedigheid verwachten en verdragen: daar namelijk alles met noodzakelijkheid uit Gods eeuwige besluit volgt, zoals uit het wezen van de driehoek volgt dat zijn drie hoeken gelijk zijn aan twee rechte hoeken...' Voor zover we echter afstand doen van onze eigen eindige menselijke natuur en ons nog alleen identificeren met de grootst mogelijke deelname aan een vermeend 'goddelijk' zijn van een absoluut subject, kunnen en moeten we al dergelijk toeval als om het even beschouwen en met gelijkmoedigheid aanvaarden – hoe het ook, menselijk beschouwd, als gelukkig toeval of noodlottig toeval overkomt. Volgens Gods eeuwige besluit of veeleer volgens ons besluit om onszelf nog alleen te zoeken in een absoluut subject-zijn en in zulk subject-zijn de enige, goddelijke grond en de enige substantie van de dingen te zien, is alles wat is en gebeurt, nog alleen noodzakelijk met de noodzakelijkheid waarmee zulk absoluut subject aan de bepaling door allerlei toeval onderworpen is en toch in zijn oneindig onbepaalde 'substantie' van alles wat het zo of zo kan bepalen, onberoerd en ongetroffen blijft. Een dergelijk toeval volgt juist met noodzakelijkheid uit 'Gods eeuwig besluit' of veeleer: uit de 'natuur' van een absoluut subject zoals uit het wezen van de driehoek de maat van de som van zijn hoeken – maar het volgt uit de natuur van zo'n subject juist alleen als wat het meest om het even is, waarbij elk toeval evenveel geldt als elk ander.

'Ten derde,' gaat Spinoza verder, 'draagt deze leer bij tot het sociale leven, voor zover zij leert niemand te haten, te verachten, te bespotten, op niemand boos te zijn, niemand te benijden...' Zoals we dus door de kennis Gods 'vrij' zouden zijn om gelijkmoedig onderworpen te aanvaarden en te verdragen wat er ook maar kan gebeuren, en ons in elk toeval als in een noodzakelijkheid te schikken, zo ook zou het ons 'vrij' staan zelfs al het hatelijke, verachtelijke, bespottelijke, toorn en nijd opwekkende in het gedrag van de mensen, te dulden en te verdragen, en zou het ons niet meer vrij staan het hatelijke te haten, het verachtelijke te verachten, het bespottelijke in verlegenheid te brengen, over onrecht boos te worden, het benijdenswaardige te benijden.

'Ten slotte, ten vierde, draagt deze leer,' volgens Spinoza's uitspraak, 'ook niet weinig bij tot de algemene maatschappijordening: voor zover ze leert volgens welke rede de burgers zijn te regeren en te leiden, niet namelijk, om te dienen maar om vrij te bevorderen wat het beste is.' Regerende en leidende heren zouden bereid moeten zijn met zo'n aanbeveling zorgeloos akkoord te gaan, voor zover de burgers zelf bereid gevonden worden om hun vrijheid alleen in de onderworpenheid te verwerkelijken en in de subjectie zelf het beste te erkennen.

Spinoza laat in deze samenhang nog onuitgesproken 'hoeveel de kennis van deze leer tot het nut van het leven bijdraagt', door de uiteengezette vreemde 'vrijheid' op een belofte van de vrijheid van de dood zelf te baseren. Intussen is moeilijk in te zien dat en hoe deze leer 'aan het gemoed op elke wijze rust verschaft', wanneer ze ons geen reden geeft op grond waarvan we zelf de dood 'met gelijkmoedigheid' kunnen 'verwachten en verdragen'. Ook de eigen dood hoort wel 'tot de dingen... die zaken van geluk, toeval of lot zijn, dat wil zeggen de dingen die niet in onze macht zijn'; maar hoort hij niet, indien tenminste iets, tot de 'dingen' die 'uit onze natuur voortkomen'? Spinoza's antwoord op deze vraag luidt, zoals reeds is aangevoerd, 'dat de menselijke geest van zo'n natuur kan zijn, dat datgene wat ervan met het lichaam vergaat, van geen belang is in verhouding tot datgene wat ervan blijft'. Ook de vrijheid van de dood, en zij op de eerste plaats, is louter gebaseerd op het prijsgeven van elke eigen menselijke substantie en zelfs van de natuur van een eindige geest door de kennis Gods en door de kennis van de afzonderlijke substantie in het absolute subject en door de in zulke kennis zich voltrekkende identificering van zijn 'zelf' louter met dit bijna-niets. Uit het 'goddelijk' wezen hiervan volgt inderdaad ook 'met

noodzakelijkheid, zoals uit het wezen van de driehoek volgt dat zijn drie hoeken gelijk zijn aan twee rechte hoeken', dat in hem alle 'bijzondere dingen' in nietigheid verzinken en ondergaan, zonder de 'substantie' van het oneindig onbepaalde dat ze verslindt, aan te tasten – integendeel, het wezen van deze substantie vervullend. Zoals de beloofde godgelijkheid alleen gelijkmaking met het 'zijn' van een absoluut subject dat bijna niets is blijkt te zijn, zoals de beloofde vrijheid zelf in alle dingen die niet in onze macht staan, louter als onverschillige onderwerping aan al het bestaande en gebeurende, zo is de beloofde vrijheid van de dood louter de onsterfelijkheid van het levenloze, ja louter de onvergankelijkheid van datgene wat nooit is geweest. Juist dit was echter volgens Descartes' ontdekking van de reductie van de mens in zijn geest tot een zuiver subject-zijn als voorwaarde voor de verwerkelijking van het ideaal van theoretisch weten, de enige weg om een hoop van de mensheid op het verkrijgen van vrijheid, onsterfelijkheid en godgelijkheid door de fundering van zulk weten te verkrijgen: door onderwerping uit te geven voor vrijheid, en voor onsterfelijkheid de onvergankelijkheid van het reeds voorbijge (indien niet iets wat zelfs nooit geweest is), voor God, ten slotte, het niets, en dit te vergoddelijken. En alleen in de vertwijfelde geest van zulk nihilisme – dat echter volgens zijn wezen hier gefundeerd in het uiterlijk van een antropo-theo-logisch humanisme moet optreden – kan de hoop voor de toekomst van de mensheid gesteld op de verwerkelijking van het antieke ideaal door moderne wetenschap zich nog verder handhaven. Zo vindt dan ook zo'n geest van heroïsch nihilisme zijn uitdrukking in de kunst en de letterkunde van de zogenaamde barok: in het bijzonder in de architectuur van de vooral 'gehandhaafde, dat is overeind gehouden' façade en de overal 'zichtbare' schijn (al kan er ook 'niets achter zitten'), in de ingespannen uitdagende, zinloze vormgeving, die demonstratief tegelijk het bewustzijn en de wil in het licht schijnt te willen stellen om iets zinloos te scheppen – maar het toch te scheppen.

§ 27. Locke poogt het ideaal van theoretisch weten te redden door de antieke motieven ervan prijs te geven: degradatie van het streven naar zulk weten tot een louter spel van de menselijke geest met zijn eigen ideeën

Descartes zet de eerste stappen om het ideaal van zuiver theoretisch weten te realiseren. Hij ontdekt daarbij, of ervaart tenminste, de werkelijke voorwaarden van zulk weten en van zijn verwezenlijking. Deze brengen het feit mee dat de oorspronkelijke antropo theo-logische motieven van dit ideaal zich oplossen – in bijna niets. En toch hadden juist dit weten en het filosofische streven ernaar aan dit ideaal hun verwezenlijking te danken. Ofwel: het ideaal van zuiver theoretisch weten moet zich, indien het zich tenminste als ideaal wil blijven bevestigen, van deze motieven vrijmaken. Er moet een ontzuivering optreden betreffende de antropo-theo-logische motivering en tegenover het ideaal van zuiver theoretisch weten waarop ze slaat – en een nieuwe, nuchtere 'realistische' waardering van de mogelijkheden die het zuiver theoretisch weten belooft, moet zich voordoen. Toch blijft er nog een andere mogelijkheid over: ook al is het zo dat de hoop die eens samenging met het uitzicht op een verwezenlijking van het ideaal van zuiver theoretisch weten, verloren is gegaan, ook al is het zo dat de verwezenlijking en de fundering in de zin van het ideaal van de theorie van het objectieve weten, juist het tegendeel van een bevrijding, van een onsterfelijk worden en van een vergoddelijking opeisen en begunstigen: het prijsgeven van zo'n hoop en van zulke idealen zou juist de prijs zijn die moet worden betaald voor het verkrijgen van zuiver theoretisch weten en zou de voorwaarde zijn om het tijdperk van de wetenschap binnen te treden – indien weten überhaupt slechts weten zou zijn door te beantwoorden aan de onvoorwaardelijke aanspraak van 'een' theorie op

objectiviteit.

Deze nuchterheid neemt allereerst een grootse gestalte aan in de geest van John Lockes essay over het menselijk verstand. Het is kenmerkend dat Spinoza's filosofisch geloof in de *Scientia Divina* hem in scherpe tegenstelling brengt met gelovige christenen en in nog scherpere tegenstelling met zijn joodse geloofsgenoten, die hem wegens zijn 'verschrikkelijke leer' uit de Amsterdamse gemeente stootten; terwijl intussen Lockes filosofisch-kennistheoretische scepsis gepaard ging met een onbevangen conservatief-traditionele christelijk-kerkelijke gelovigheid. Een van elke traditionele geloofsgemeenschap onafhankelijke geest zoals Spinoza spreekt bijna uitsluitend van 'God' en 'goddelijke' dingen, terwijl een aan de God der vaderen getrouwe, christelijk vrome man zoals Locke tot schepper wordt van een nuchter 'realistische' kennistheoretische, moderne filosofie, die zich zeer snel van alle traditionele metafysica emancipeert. Wel verzwijgt Locke in zijn essay over het menselijk verstand zijn ideeën niet over een alleszins 'onbegrijpelijk hoogste wezen', over God en zijn engelen, en zet hij ze uiteen door mee te delen hoe we ook op natuurlijke weg tot zulke voorstellingen zouden gekomen zijn: 'The complex ideas we have both of God, and separate spirits, are made of the simple ideas we receive from reflection: v.g. having, from what we experiment in ourselves, got the ideas of existence and duration; of knowledge and power; of pleasure and happiness; and of several other qualities and powers, which it is better to have than to be without; when we would frame an idea the most suitable we can to the Supreme Being, we enlarge every one of these with our idea of infinity; and so putting them together, make our complex idea of God.' Zelfs deze godsvoorstelling, die Locke uitsluitend langs natuurlijke weg verkrijgt en die hij heel zeker op andere wijze weergeeft dan Descartes, bevat een gewoonweg positief volmaaktheidsbegrip, dat voor Locke voldoende is om het subject-zijn van de (eindige) geest dat Descartes als voorwaarde van werkelijke objectieve kennis erkent, als een aan volmaaktheid en realiteit zeer arm en laagstaand zijn te laten verschijnen: 'Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas' – dit is de voorstelling van het oorspronkelijke wezen van de menselijke geest, die Locke bestendig leiding geeft: de geest is (als) een onbeschreven blad papier, waarop alleen door uitwendige indrukken – zintuiglijke indrukken – als afdrukken van uitwendige dingen bepaalde 'karakters' ('letters'), 'ideeën' van de geest genoemd, kunnen worden ingeschreven. Op zichzelf en in zichzelf volledig leeg en onbepaald zoals een wit blad papier of – in een tweede beeld dat Locke graag gebruikt – zoals een spiegel, helemaal onmachtig, zich door zichzelf ergens te bepalen, verhoudt zo'n geest zich tot de objecten van zijn ervaring en zijn kennis als geheel – tenminste tot de eerste objecten die hem allereerst bepalen – volkomen passief, zuiver receptief, zonder weerstand overgeleverd, 'willoos' onderworpen aan zijn uitsluitend bepaald worden door de objecten van de wereld, die hem door hun impressies zijn ideeën als zijn beelden opleggen: 'The understanding is merely passive; and whether or not it will have these beginnings, and as it were materials of knowledge, is not in its own power. For the objects of our senses do, many of them, obtrude their particular ideas upon our minds whether we will or not... These simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have, nor alter when they are imprinted, nor blot them out and make new ones itself, than a minor can refuse, alter, or obliterate the images of ideas, which the objects set before it do therein produce. As the bodies that surround us do diversely affect our organs, the mind is forced to receive the impressions; and cannot avoid the perception of those ideas that are annexed to them.' Met betrekking tot de grond van zijn kennisvermogen wordt de menselijke geest door Locke begrepen als subject – in de middeleeuwse zin van het samenhangen van 'pari, recipere, subjectum esse'. En niet toevallig roept Locke in overeenstemming met dit begrip voor de voorstelling van de menselijke geest de genoemde psychische beelden op: het

beeld van het 'witte papier', dat van de 'spiegel' en, als een derde beeld, dat van een – 'oorspronkelijk' – 'lege kamer' ('empty cabinet'): overeenkomstig de traditie verschijnt hem een zijn dat volledig onbepaald is en helemaal aan het door iets anders bepaald worden is onderworpen, een zijn van de aard van de materie, het zijn dus van 'geesten', gefundeerd in zulk subject-zijn, als principieel van dezelfde aard als het zijn van andere fysische dingen, gefundeerd in hun materialiteit, en beschouwt hij beide als object van een en dezelfde wetenschap, namelijk de fysica. Deze omvat: 'The knowledge of things, as they are in their own beings, their constitution, properties, and operations; whereby I mean not only matter and body, but spirits also, which have their proper natures, constitutions, and operations, as well as bodies. This, in a little more enlarged sense of the world, I call "physiké", or *natural philosophy*.' Deze is de erfgename van het gehele gebied van zuiver theoretisch weten of van de filosofie als streven naar zulk weten: 'The end of this is bare speculative truth...' *Onderwerp* van zulke 'speculatieve', dat wil zeggen zuiver theoretische fysica, is in het bijzonder: het natuurlijk fenomeen van de kennis, van het tot stand komen van weten. Zo openbaart zich een tweede beslissende consequentie – na de conclusie van de principiële gelijksoortigheid van geestelijke en materiële fenomenen –, die Locke trekt uit Descartes' ontdekking van het subject-zijn als voorwaarde tot theoretische kennis: hoewel hij het 'doel' van het bereiken van zuiver theoretisch weten nog niet prijsgeeft, wordt hem toch reeds het tot-stand-komen van zulk weten (hij kent geen ander), de kennis, in de eerste plaats, zelf louter tot *onderwerp* van theoretische beschouwingen, van objectief, niet vooringenomen en dus reeds onpartijdig onderzoek. De filosofie die eens als het streven naar zuiver theoretisch weten werd gevestigd, wordt verdraaid tot zuiver theoretische beschouwing van het tot-stand-komen van zulk weten, wordt 'kennistheorie', hoewel de bedoeling toch nog het verkrijgen van weten overeenkomstig het ideaal van de theorie – en kennistheorie als deel van een natuurtheorie – blijft. Een eerste keer kondigt zich aldus aan dat de filosofie zelf zich op specifieke wijze distantieert van haar eigen ideaal om het zuiver theoretisch weten te bereiken, in een even specifieke omkering van de overgeleverde verhouding tussen doel en weg van de filosofie als filotheorie: haar oud doel, het bereiken van zuiver theoretisch weten, wordt tot aanleiding om zich belangstellend te wenden tot theoretische beschouwingen over het proces van het mogelijke en werkelijke tot-stand-komen ervan. En inderdaad ziet Locke zelf reeds geen ander motief meer voor het streven naar zuiver theoretisch weten dan afleiding, verstrooiing en tijdverdrijf; hij spreekt de lezer van zijn essay op de volgende wijze aan: 'Reader, I have put into thy hands what has been the diversion of some of my idle and heavy hours', en hij laat geen twijfel bestaan over zijn werkelijke mening, door het streven naar 'waarheid' met de 'jacht' te vergelijken, juist zoals Pascal deze als voorbeeld van een verdraaiing van de verhouding van doel en middel in het louter divertissement gebruikte: 'He is little acquainted with the subject of this treatise – the *understanding* – who does not know that... its searches after truth are a sort of hawking and hunting, wherein the very pursuit makes a great part of the pleasure... Thus he who... sets his own thoughts on work, to find and follow truth, will (whatever he lights on) not miss the hunter's satisfaction; every moment of his pursuit will reward his pains with some delight; and he will have reason to think his time not ill spent; even when he cannot much boast of any great acquisitions. This, Reader, is the entertainment of those who let loose their own thoughts, and follow them in writing; which thou oughtest not to envy them, since they afford thee an opportunity of the like diversion...' Beroofd van zijn antieke antropo-theo-logische motivering, wordt het eigen doel van het streven naar zuiver theoretisch weten tot louter voorwendsel voor een speels-verstrooide belangstelling in de beschouwing van de werkzaamheid van het eigen vermogen om zuiver theoretisch weten te verkrijgen.

Dat kan volstaan als bewijs voor de vaststelling dat in de denkwijze van Locke – als een van de

eerste, zo niet de eerste zonder meer – zich als nasleep van de ontdekking van Descartes, het ‘ideaal’ van theoretisch weten zonder hoop heeft losgemaakt van de antro-po-theo-logische motieven die dit weten sinds lang idealiseerden. In Lockes essay over het menselijk verstand, wordt nu juist door dit loskomen kennis in de zin van het oude ‘ideaal’, het mogelijke tot-stand-komen van zuiver theoretisch weten zelf, tot onderwerp van nuchter theoretisch onderzoek. En nu kan verder worden aangetoond, hoe, als men nuchter en objectief de mogelijkheid van een tot-stand-komen van zuiver objectief weten op basis van de door Descartes ontdekte grondvoorwaarde van het subject-zijn van de geest overweegt, en dat betekent, op het ogenblik dat men het ‘ideaal’ van zulk weten losmaakt van de antro-po-theo-logische motieven die het idealiseren, al dadelijk zichtbaar wordt dat onder deze voorwaarden een serieus *weten* in de zin van dit ‘ideaal’ juist *niet* tot stand kan komen. Dat betekent niet zo ongeveer in de betekenis van een populair pseudoscepticisme dat wij een volmaakt objectief weten niet of slechts moeilijk kunnen bereiken, maar dat de eis tot objectiviteit, juist naarmate we meer en beter in staat zijn eraan te voldoen, de idee en de mogelijkheid van werkelijk weten in de weg staat, zelfs het objectief weten bemoeilijkt voor zover dit weten wil zijn (en tenminste niet ten gunste van het ideaal van de objectiviteit zelfs de aanspraak op weten prijsgeeft). Maar wat in en door Lockes essay over het menselijke verstand blijkt, betekent in het bijzonder nog dat het ideaal van theoretisch weten zelf slechts als een ideaal van *weten* kan worden gehandhaafd onder de vooronderstelling van zijn antro-po-theo-logische motieven, dat het slechts aan deze laatste de schijn van een ideaal van *weten* zelf dankt; zodat, wanneer deze motieven worden vernietigd en het ‘ideaal’ van zuiver theoretisch weten ervan is losgeraakt, dit weten niet zo maar, bevrijd, voor zichzelf blijft bestaan, nadat het van zijn motieven is beroofd en het streven naar dit ideaal als een louter spel in diskrediet is gebracht, maar als het tegendeel van een ideaal van *weten* wordt gecompromitteerd.

Locke *gaat uit* van de voorstelling van de menselijke geest (mind) of het menselijk verstand (understanding) als een zuiver subject, zoals hierboven werd veraanschouwelijkt, en wel als de eerste onder de filosofen van de moderne tijden; anders nog dan Descartes, die zich voor het zeker stellen van werkelijk objectief weten, slechts verwezen ziet naar de voorwaarde van het subject-zijn van de geest in de verhouding tot een van zijn ideeën, en anders ook dan Spinoza, die de reductie van de geest tot zuiver subject ‘slechts’ als doel stelde. Dit uitgangspunt van Locke is beslissend; zo beslissend dat het onontbeerlijk is nog een begripshistorische opmerking in te lassen. Locke *stelt* de menselijke geest *voor* in de reeds aangeduide zin, die verder in de aangekondigde uiteenzetting van zijn consequenties wordt bevestigd, als een subject volgens het begrip van de middeleeuwse ontologie. Maar evenmin als Descartes en Spinoza *vat* hij de menselijke geest opzettelijk en uitdrukkelijk door het begrip met dit woord aangeduid. Evenmin ‘noemt’ hij de geest (of het bewustzijn of het ik of zelfs de mens) – evenmin als Descartes of Spinoza – ‘het’ subject in de heden gebruikelijke nominale zin van deze benaming. Zoals Descartes, *noemt* hij veeleer de geest (in deze samenhang in het Engels meestal ‘spirit’) nog steeds een ‘substantie’, dit echter in dezelfde zin als de materie (‘matter’), waarbij beide ‘substantie’ zijn in een uitvoerig door hem weergegeven zin die met die van een zuiver subject volgens het begrip van de middeleeuwse scholastiek, dus ook met die van Spinoza’s substantiebegriff gelijkstaat; alleen maar dat Spinoza in zo’n ‘substantie’ nog de totaliteit van goddelijke ‘realiteit’ en volmaaktheid wil zien, en Locke zich daarentegen zeer duidelijk bewust is van de bijna volledige nietigheid van een ‘substantie’ die slechts in deze zin wordt voorgesteld: ‘So that if any one will examine himself concerning his notion of pure substance in general, he will find he has no other idea of it at all, but only a supposition of he knows not what *support* of such qualities which are commonly called accidents. If any one should be asked, what is the

subject wherein colour or weight inheres, he would have nothing to say, but the solid extended parts; and if he were demanded, what is it that solidity and extension adhere in, he would not be in a much better case than the Indian [philosopher] who, saying that the world was supported by a great elephant, was asked what the elephant rested on; to which his answer was – a great tortoise: but being again pressed to know what gave support to the broad-backed tortoise, replied – *something, he know not what...*’ Locke erkent – ook daarin slechts met Spinoza akkoord – dat de enige positieve zin van zo’n ‘substantie’ in het feit bestaat dat haar grondkarakter een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is in de zin van Aristoteles’ begrip van het hypokeimenon als het ‘te gronde liggende’, in de zin van een voorbegrip van het ontologische subjectbegrip. Op deze wijze definieert Locke onder de naam van ‘substantie’ niets anders dan een subject, ongetwijfeld in zijn positieve grondbetekenis: ‘The idea then we have, to which we give the *general* name substance, being nothing but the supposed, but unknown, support of those qualities we find existing, which we imagine cannot subsist *sine re substante*, without something to support them, we call that support *substantia*; which, according to the crue import of the word, is, in plain English, standing under or upholding’. Het is verder moeilijk denkbaar dat Locke dus als substantie eigenlijk een subject – hoewel nog als het te gronde liggende – definieerde en tegelijk dacht *substantia* in eenvoudig Engels met ‘standing under’ te kunnen vertalen, zonder zich ook bewust te zijn van de overeenstemming van het woord ‘understanding’ voor het menselijk ‘verstand’ (respectievelijk ‘geest’) met dit ‘substantie’-subject-begrip. Deze ‘geest’ of dit ‘verstand’ van de mens wordt dan echter als een subject beschreven – en bij voorbaat verondersteld – zoals hierboven reeds werd aangetoond.

Om in alle duidelijkheid op de consequenties van Locke in te gaan, moeten we ons allereerst afvragen: met welk recht eigenlijk *gaat* Locke *uit* van deze voorstelling van de menselijke geest als zuiver subject? Hij zelf schijnt zijn hierboven weergegeven uitgangspunt, zoals men het kan vinden bij het begin van het tweede boek van het essay, voor gerechtvaardigd te houden volgens de bij de aanvang aangegeven kritische ophelderingen van het eerste boek dat de thesis opstelt en fundeert: ‘It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding certain *innate principles*; some primary notions, koinai ennoiai, characters, as it were stamped upon the mind of man; which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it.’ En zo verklaart Locke zijn bedoeling in dit Eerste Boek: ‘I shall set down the reasons that made me doubt of the truth of that opinion.’ Het is zijn mening dat, wanneer men de onhoudbaarheid van de gronden kan aangeven, volgens welke ingeboren ideeën en principes in de menselijke geest moeten worden aangenomen, het uitgaan van de voorstelling van de geest als volledig zuiver subject dan gerechtvaardigd, ja zelfs noodzakelijk is. Is deze mening zelf gerechtvaardigd? Het is gebruikelijk te onderstellen dat Lockes bestrijding van ingeboren ideeën en principes zich tegen de zogenaamde tegenovergestelde leer van Descartes richt. Inderdaad merkt Descartes, zoals we zagen, op: ideeën, voorstellingen, die de geest bezit, kunnen aangeboren of vanbuiten gekomen zijn, of door de geest zelf gevormd. Maar dat betekent geenszins dat Descartes *daarmee* het bestaan van aangeboren ideeën heeft ‘geleerd’ of ‘staande gehouden’. Hij heeft ze veeleer slechts niet uitgesloten; en tussen leren’ of ‘staande houden’ en iets als niet uitgesloten *toegeven* is niet een nauwelijks merkbare nuance maar het scherpste onderscheid. De meditatie van Descartes waarin hij het onderscheid maakt tussen de geest ingeboren, hem van buiten komende of door hemzelf gevormde voorstellingen, poogt een realiteit zeker te stellen die met de ideeën van de geest werkelijk overeenstemt en buiten de geest bestaat: dat wil zeggen echter juist de poging, in betrekking tot een of andere idee, de onomstotelijke zekerheid te verkrijgen dat ze de geest niet is ingeboren noch door de geest is gevormd, maar van buiten is gekomen – en wel door toedoen van een werkelijk zijnde met juist

de realiteit die in de idee wordt beschouwd. Van deze mogelijkheid uitgaan stemt overeen met de eenvoudigste eisen van *kritische* overwegingen; en de toegeving dat ideeën onze geest ingeboren zouden kunnen zijn, beweert of pretendeert helemaal niets verhevens. Door de manier echter waarop Locke de 'bewering' van ingeboren ideeën toetst en de grond ervan in twijfel trekt, schuift hij de bewijslast onrechtmatig van zich af: hij zou *zelf* moeten *aantonen* dat inderdaad mag worden beweerd dat alle ideeën die de geest bezit, per slot van rekening van buiten gekomen moeten zijn. Precies hetzelfde betreft het begrip van de geest als oorspronkelijk helemaal zuiver subject; want in overeenstemming met Descartes' ontdekking dat de geest een subject is, wat een voorwaarde is tot het zeker stellen van een realiteit die met deze geest overeenstemt en werkelijk buiten hem bestaat, wordt ten slotte door de vooronderstelling van het subject-zijn als het begrip van de geest zelf, het probleem van Descartes voor *elke* idee van de geest bij voorbaat als opgelost beschouwd. Hoe kunnen we dan Lockes *uitgaan* van het zuivere subject-zijn van de menselijke geest als gerechtvaardigd laten gelden? Alleen in de volgende zin: Locke gaat uit van de vooronderstelling dat de *gunstigste* voorwaarde voor de fundering van volledig objectief weten van de werkelijkheid in de zin van het ideaal van de theorie inderdaad *gegeven* is – de geest van de mens is oorspronkelijk volledig zuiver subject; en Locke onderzoekt dan of en in hoeverre een objectief weten van de werkelijkheid serieus tot stand kan komen. Dat alleen dit de zuivere betekenis is waarin Lockes uitgangspunt moet worden begrepen, blijkt in feite uit het resultaat van zijn poging.

Locke gaat door als een empirist, ja als de klassieke hoofdvertegenwoordiger van de belangrijkste moderne 'school' van het empirisme, namelijk de Britse: na de stichter Francis Bacon en naast de idealist Berkeley en de scepticus Hume. En inderdaad: zijn uitgangspunt dat de geest als een zuiver subject voorstelt, schijnt onmiddellijk de bijna dwingende grond tot empirisme te zijn. Op de zin in het begin van het tweede boek van het essay: 'Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any idea,' volgt onmiddellijk de vraag: 'How comes it to be furnished? ...Whence has it all the *materials* of reason and knowledge?' en hierop onmiddellijk Lockes antwoord: 'To this I answer, in one word, from *experience*. In that all our knowledge is founded; and from that it ultimately derives itself... First, our Senses, conversant about particular sensible objects, do convey into the mind several distinct perceptions of things...; which when I say the senses convey into the mind, I mean, they from external objects convey into the mind what produces there these perceptions. This great source of most of the ideas we have, ...I call *sensation*... Secondly, the other fountain from which experience furnisheth the understanding with ideas is – the perception of the operations of our mind within us, as it is employed about the ideas it has got... I call this *reflection*... These two, I say, viz. external material things, as the objects of *sensation*, and the operations of our minds within, as the objects of *reflection*, are to me the only originals from whence all our ideas take their beginnings. The term *operations* here I use in a large sense, as comprehending not barely the actions of the mind about its ideas, but some sort of passions arising of the mind sometimes from them...' Hoe kan het ook anders? Als de geest een in zichzelf en door zichzelf oorspronkelijk onbepaald iets is, kan om het even wat hem bepaalt en in hem (onder de naam van voorstellingen, ideeën) als iets bepaalds optreedt, nog alleen zijn oorsprong en grond, zijn bron en oorzaak vinden in de ervaring van de inwerking van uitwendige materiële dingen (of 'objecten') – evenals verder in de ervaring van de weerklank op de geest die het gebeuren van de inwerking van de dingen meebrengt, een terugwerking die Locke als de oorsprong en het wezen van de reflectie begrijpt (die zich op zodanige wijze inderdaad slechts in zeer oneigenlijke zin als een 'operatie' of 'actie' van de geest voordoet, en waartoe de geest als een zuiver subject zelfs niet eens in staat is).

Bij het begin van het vierde en laatste boek van het werk trekt Locke de conclusie: ‘Since the mind, in all its thoughts and reasonings, hath no other immediate object but its own ideas, which it alone does or can contemplate, it is evident that our knowledge is only conversant about them. Knowledge then seems to me to be nothing but *the perception of the connexion and agreement, or disagreement and repugnancy of any of our ideas*. In this alone it consists. Where this perception is, there is knowledge, and where it is not, there, though we may fancy, guess, or believe, yet we always come short of knowledge.’ Ook al is al ons weten dus altijd op ‘ervaring’ ‘gefundeerd’ en dus op de inwerking van de ‘uitwendige materiële dingen’ zelf op onze geest (evenals op de terugwerking van zulke inwerking), dan zijn de ‘uitwendige objecten’ zelf hierbij in geen geval de ‘onmiddellijke objecten’ van ons weten noch is of verschaft de ervaring een *weten* van haar uitwendige materiële objecten; weten is veeleer slechts mogelijk van onmiddellijke objecten van de beschouwing, en als zodanig bieden zich aan de geest enkel en alleen ‘zijn eigen ideeën’ aan, en als voorwerpen van het weten, alleen verhoudingen van de verbinding, overeenstemming en niet-overeenstemming en van de tegenstrijdigheid tussen de ideeën. Om er geen twijfel over te laten bestaan dat dit Lockes mening is, volgt hier wat hij in aansluiting aan het laatst geciteerde over ‘de graden van ons weten’ meer in bijzonderheden uiteenzet: ‘All our knowledge consisting, as I have said, in the view the mind has of its own ideas, which is the utmost light and greatest certainty we, with our faculties, and in our way of knowledge, are capable of, it may not amiss to consider a little the degrees of its evidente... Sometimes the mind perceives the agreement or disagreement of two ideas *immediately by themselves*, without the interventions of any other: and this I think we may call *intuitive knowledge*... The next degree of knowledge is, where the mind perceives the agreement or disagreement of any ideas, but not immediately... In this case... it is fain, *by the intervention of other ideas* [...] to discover the agreement or disagreement which it searches; and this is that which we call *reasoning*... These two, viz. intuition and demonstration, are the degrees of our *knowledge*; whatever comes short of one of these with what assurance soever embraced, is but *faith* or *opinion*, but not knowledge, at least in all general truths.’ Weten is bijgevolg uitsluitend intuïtie of demonstratie van een samenhang tussen onze eigen ideeën. Ervaring, waarop toch ‘al ons weten gefundeerd’ zou moeten zijn, zou dan zelf geen weten zijn, maar ‘met welke zekerheid we ze ook steeds aanvaarden, louter *geloof* of *mening*’? Zouden dan de gewaarwording (sensation) en de reflectie (reflection) zelf, de beide ‘bronnen’ van de ervaring, helemaal niets laten kennen? In ieder geval, nadat hij in de aangehaalde zin beslist niets anders als weten heeft bepaald dan intuïtie en demonstratie, bezint Locke zich en herinnert hij zich de gewaarwording, waarin hij toch aanvankelijk de oorsprong en de bron van al ons weten zag: ‘There is, indeed, another perception of the mind, employed about *the particular existence of finite beings without us*, which... passes under the name of *knowledge*. There can be nothing more certain than that the idea we receive from an external object is in our minds; whether we can thence certainly infer the existence of anything without us, which corresponds to that idea, is that whereof some men think there may be a question made... But yet here I think we are provided with an evidence that puts us past doubting... So that, I think, we may add to the two former sorts of knowledge this also, of the existence of particular external objects, by that perception and consciousness we have of the actual entrance of ideas from them, and allow these three degrees of knowledge, viz. *intuitive, demonstrative, and sensitive*...’ Hoe zit het er nu mee: zijn er nu slechts twee graden van weten of zijn er drie? Is er slechts evidente kennis in de intuïtie en in de (steeds op intuïtie gefundeerde) rationele demonstratie van een samenhang tussen onze eigen ideeën, of ook in de empirische gewaarwording van uitwendige voorwerpen? Op het ultieme ogenblik voegt Locke deze laatste achteraf toch weer als de derde graad van weten toe aan de beide eerste die louter op ideeën betrekking hebben, hoewel het hier slechts een weten

betreft in een zeer enge betekenis, een weten van het bestaan van ideeën, als louter evidentie van het aanwezig zijn, van de existentie van een of ander bijzonder iets, dat vanbuiten uit een voorstelling in ons veroorzaakt, geen evidentie aangaande datgene *wat* dit bijzondere zelf in werkelijkheid is. Hij bevestigt dit uitdrukkelijk in het volgende kapittel: ‘*Sensitive knowledge reaching no further than the existence of things actually present to our senses, is yet much narrower than either of the former... From all which it is evident, that the extent of our knowledge comes... short of the reality of things...*’

Het is maar al te begrijpelijk dat Locke terugschrikt voor zijn eigen consequenties, dat wij namelijk van niets waarachtig weten hebben dan van de samenhang van onze eigen ideeën onder elkaar: want inderdaad dan vermogen we niets te weten van de realiteit van de dingen zelf, zoals ze in werkelijkheid zijn. Maar wat dwong hem überhaupt tot deze gevolgtrekking, nadat hij oorspronkelijk, aanvankelijk, de oorsprong van ons weten zelf toch in een ervaring had gezien, waarin de ‘uitwendige materiële dingen’ zelf onweerstaanbaar hun onvervalste afdrukken en spiegelbeelden schenen op te dringen? Het zou niets helpen de contradictie te willen oplossen door de uitleg: alle kennis heeft haar *oorsprong* in de ervaring van de dingen en in hun inwerking op de geest zelf; tot waarachtig *weten* echter komen we slechts in het inzicht in de samenhang tussen de uit deze oorsprong ons door de dingen zelf gegeven ideeën. Al ons weten zou dan zijn oorsprong vinden in een ervaring waarin we juist *geen* weten zouden bezitten: hou zou ons *weten* zich dan op die ervaring funderen? En we zouden slechts tot weten komen in betrekking tot de verhoudingen tussen onze eigen ideeën: dus in dezelfde mate waarin we ons van de ervaring en de door haar meegebrachte verhouding van onze ideeën tot de werkelijkheid verwijderen?

Locke ging uit, zo toonden we uitvoerig aan, van de voorstelling van de menselijke geest als een puur subject. Het was dit uitgangspunt, zo leek het, waarmee zijn grondstellingen betreffende de oorsprong, de bron, de basis van al ons weten in de ervaring van de uitwendige dingen door middel van zelf voortgebrachte gewaarwordingen en hun reflecties, het overtuigendst overeenkwamen. Heeft Locke zich dan ten langen laatste van de voorstelling van de menselijke geest als een oorspronkelijk zuiver subject zelf verwijderd? Helemaal niet – het is nu juist van beslissend belang dit op te merken. Per slot van rekening beschrijft hij veel meer de geest onder het begrip van de intuïtie op een geheel gelijksoortige wijze, als hij hem in het begin onder het begrip van de gewaarwording in het beeld van de spiegel schetste: ‘For in this’ – intuitive knowledge – ‘the mind is at no pains of proving or examining, but perceives the truth as the eye doth light, only by being directed towards it... This part of knowledge is irresistible, and, like bright sunshine, forces itself immediately to be perceived, as soon as ever the mind turns its view that way; and leaves no room for hesitation, doubt, or examination, but the mind is presently filled with the clear light of it.’ Men treft de geest ten slotte nog steeds als een zuiver subject aan – maar uitsluitend tegenover de samenhang van de eigen ideeën, zonder enig weten betreffende de ‘realiteit van de dingen’ zelf. En zo voegt Locke ook nu onmiddellijk aan het geciteerde toe: ‘*It is on this intuition that depends all the certainty and evidente of all knowledge*’ – zoals hij aanvankelijk van de ervaring verklaarde: ‘In that all our knowledge is founded; and from that it ultimately derives itself.’ Zo zou dan de consequentie van het omslaan van Lockes eerste – ‘empiristische’ – grondstellingen in zijn laatste – ‘idealistische’ – grondstellingen juist in de consequent vastgehouden ‘speculatieve’ voorstelling van de menselijke geest als een zuiver subject, zijn grond vinden. Op welke wijze?

Locke zelf laat raden naar de grond van dit omslaan; en toch is het raden niet moeilijk. Nadat uit

zijn laatste uiteenzetting resulteerde dat kennis alleen het vatten van de verbinding en van de overeenstemming, van de niet-overeenstemming en van de tegenstrijdigheid van onze eigen ideeën kan zijn en dat het gebied van ons weten zich dus niet uitstrekt tot de realiteit van de dingen zelf, zoekt Locke toch weer, in een kapittel dat speciaal gewijd is aan de vraag naar de 'realiteit van het weten', tegemoet te komen aan de diepe ontgoocheling van zijn lezer, die hij zelf in indrukwekkende bewoordingen uitdrukking geeft door toe te geven: 'That if our knowledge of our ideas terminate in them, and reach no further, where there is something further intended, our most serious thoughts will be of little more use than the reveries of a crazy brain... But I hope,' voegt hij eraan toe, 'before I have done, to make it evident, that this way of certainty, by the knowledge of our own ideas, goes a little further than bare imagination...' Dan tracht Locke het in het zuivere subject-zijn van de geest gefundeerde weten toch nog een reële betekenis te geven, door betreffende de complexe ideeën (met uitzondering van die der substanties) te verklaren dat alle weten op hun gebied geen andere 'realiteit' nodig heeft dan overeenstemming met zichzelf, daar dit weten (zoals de wiskunde) van zichzelf uit helemaal geen andere realiteit (namelijk de realiteit van de dingen zelf) intendeert; betreffende de enkelvoudige ideeën echter grijpt hij nog eens terug op zijn eerste 'empiristische' uitgangspunt: 'simple ideas, ...since the mind, as has been showed, can by no means make to itself, must necessarily be the product of things operating on the mind, in a natural way, and producing therein those perceptions which by the Wisdom and Will of our Maker they are ordained and adapted to. From whence it follows, that simple ideas are not fictions of our fancies, but the natural and regular productions of things without us, really operating upon us; and so carry with them all the conformity which is intended...' Ons weten dankt ten slotte zijn realiteit, zijn reële betekenis namelijk aan het teruggaan van al onze ideeën op zulke eenvoudige ideeën en op de oorsprong ervan in een inwerking van de dingen zelf op onze geest. Maar is zo'n uitzondering van 'enkelvoudige' ideeën als enkelvoudige 'producten van op de geest inwerkende dingen' wel mogelijk, juist volgens het eerste empiristisch-'realistische' uitgangspunt zelf? De onmogelijkheid van het onderscheid tussen reële en irreële ideeën overeenkomstig dit uitgangspunt kon veeleer de oorzaak zijn geweest die Locke dwong om het uitgangspunt prijs te geven; maar niet bijvoorbeeld omdat van hieruit moeilijk een of andere idee ooit realiteit kan worden toegeschreven, integendeel, omdat in overeenstemming met hun bevestigde oorsprong, zonder onderscheid *alle* ideeën alle mogelijke realiteit, alle reële betekenis en waarheid zouden bezitten. Want wanneer de geest oorspronkelijk niet anders kan worden begrepen dan als een zuiver subject, en dit moet worden verstaan overeenkomstig de beelden van een lege ruimte, van een zuivere spiegel, van een onbeschreven blad, waarop of waarin de dingen of de werkingen ervan zich onvervalst te kennen geven, zich weerspiegelen of hun afdruk achterlaten: hoe zou zo'n geest dan ooit op ideeën komen – ze mogen nog zo weinig 'enkelvoudig' of zo 'complex' zijn – die niet onmiddellijke of middellijke, directe of indirecte, meer nabije of meer verwijderde uitwerkingen der op hem inwerkende dingen zijn en die dienovereenkomstig volstrekt reël zijn? De oorspronkelijk door de dingen in de geest veroorzaakte voorstellingen mogen nog enkelvoudig zijn, het indrukken in de geest ervan mag dan nog het receptievermogen ervan schaden, verder hem toekomstige ideeën mogen nog onmiddellijk in complexere ideeënverbindingen worden opgenomen, de ontvangen ideeën, werkingen van de dingen, mogen daarbij nog verder werken in het inwerken van de ideeën op elkaar, zoals in de reflectie (reflection) het feit van de 'gewaargeworden' inwerking van een uitwendig ding op de geest ook zelf werkzaam wordt: steeds blijft zo'n geest niets anders dan het werkingsgebied waarin de realiteit van de dingen zich uitwerkt, en 'operaties' die men graag aan de geest zou toeschrijven, kunnen steeds slechts de operaties van de dingen zelf zijn, zoals ze zich verder uitwerken in deze ruimte van de geest. Op deze wijze wordt door Lockes eerste uitgangspunt Descartes' probleem

dat een werkelijkheid die buiten de geest bestaat en waarmee de ideeën overeenkomen, wil zeker stellen, voor *elke* idee van zo'n geest bij voorbaat opgelost – alleen *al te goed*. Alle voorstellingen en ideeën die wij bezitten en ooit kunnen bezitten, worden in zulke 'realistische' opvattingen zowel waar als reëel. Er blijf helemaal geen ruimte meer voor serieuze 'irreële' voorstellingen, voor dwaling, vergissing, leugen, onwaarheid überhaupt. Op zodanige wijze is er in het gebied van de voorstellingen zo weinig onwaars, als er in de realiteit zelf, waar alles wat is en gebeurt, juist realiter, werkelijk en waarachtig is en gebeurt, iets onwaars kan voorkomen: maar zeker niet in de zin van een waarheid zoals wij ze van kennis of van weten wensen, eraan toewijzen of afwijzen. En inderdaad tegenover het uitgangspunt van een kennistheorie die uitgaat van de voorstelling van de geest als een zuiver subject en die deze zich vertonende toedracht 'natuurkundig' – 'natuurfilosofisch' tracht te beschrijven, moet de vraag worden gesteld: in hoeverre is wat aan werkingen in *deze* lege ruimte (genoemd 'geest') indringt, wat zich aan beelden in *deze* spiegel (genoemd 'geest') afspiegelt, wat zich aan letters op *dit* wit papier (genoemd 'geest') drukt – *kennis*, of wordt het tenminste bron van kennis; terwijl dit bij andere dergelijke toedrachten in ruimtes, verschijningen in spiegels en kopieën op papier toch geenszins het geval is? In een geest die niets hoeft te zijn dan zo'n subject, waarop en waarin slechts natuurlijke processen inwerken en zich uitwerken, ontbreekt namelijk vooral *de* geest die *daarvan* iets hoeft te weten en kennen: er ontbreekt wat ongeveer sinds Locke (na Locke) gewoonlijk het 'kennissubject' pleegt te worden genoemd, een 'ik' op zijn minst, een 'bewustzijn', *dat* iets kent en weet. Zo wordt in de geest van zulk realisme alles wat ooit ergens in voorstellingen wordt voorgesteld wel waar, maar slechts zo waar als alles is en waar is, wat er ook maar is; slechts zo waar als iets 'waar' kan worden genoemd dat niemand kent of weet.

Deze verschrikkelijke verlegenheid moet Locke proberen te ontlopen, wanneer hij en terwijl hij van het 'empirisme' van zijn uitgangspunt steeds meer afstand neemt – tot het extreme van de stelling: 'Since the mind, in all its thoughts and reasonings, hath no other immediate object but its own ideas, which it alone does and can contemplate, it is evident that our knowledge is only conversant about it.' Het is, alsof hij zich ten opzichte van de consequenties uit het subjectbegrip van de geest, die aan het 'realisme' van deze beelden kleven, bezint: het was toch de *geest* waarvan het oorspronkelijk subject-zijn door de beelden van de lege ruimte, van de spiegel en van het onbeschreven blad louter op de wijze van een vergelijking moest worden veraanschouwelijkt. Wat ooit binnentreedt in deze ruimte van de geest, op deze spiegel van de geest verschijnt, op dit blad van de geest zich aftekent, is of wordt juist daardoor – tot voorstelling, tot 'bewustzijnsvoorwerp', tot *idee*. Het is een twijfelachtige handelwijze om een mislukte verklaring te willen redden door een aanvullende verwijzing naar een wezenskenmerk van datgene *wat* ze wilde verklaren (of toch tenminste in beeld wilde veraanschouwelijken), en daarmee naar een wezenskenmerk dat de 'verklaring' *niet* kon verklaren. Maar in ieder geval (ook al betreft het iets onverklaarbaars, wat hier inderdaad Lockes mening is): het vooronderstelde subject als geest, de geest als subject van ideeën bakent zich af van het gebied en in het gebied van de realiteit van de dingen zelf. Tegelijk wordt het mogelijk van het 'geestelijk' vermogen van zo'n subject te spreken, iets *van* de realiteit van de dingen zelf te kennen en te weten, of niet te kennen en te weten, en er zich juiste of onjuiste voorstellingen van te maken. Uit het feit dat de geest zich als het gebied van de ideeën zelf afbakent van het gebied van de realiteit, volgt, en aan deze afbakening beantwoordt, het mogelijke, indien niet noodzakelijke onderscheid, binnen het gebied van de ideeën, tussen de ideeën die met de realiteit zelf overeenstemmen en degene die er niet mee overeenstemmen, een onderscheid dat Locke opnieuw tracht te funderen op het verschil tussen enkelvoudige en complexe ideeën. 'Enkelvoudige' ideeën zouden als het ware de elementen, het 'materiaal' zijn van al ons

mogelijke weten, kennen of voorstellen überhaupt, en wel: ‘natural and regular productions of things without us, really operating upon us’, namelijk inwerkingen van de dingen zelf op onze geest dank zij het oorspronkelijk subject-zijn ervan. In tegenstelling daarmee zouden complexe ideeën dan zodanige zijn, die de geest zich vormt in een eigen ‘activiteit’ – op grond van de enkelvoudige ideeën die dank zij het subject-zijn door de dingen worden ingeprent. Op het eerste gezicht schijnt de waarheid – ‘de realiteit’ – van de eerste, de enkelvoudige, onmiddellijk zeker, terwijl die van de laatste, de complexe, door de geest zelf gevormde ideeën, twijfelachtig blijft. Maar dat is inderdaad slechts op het eerste gezicht zo. Want *van* een schijn van geestelijke ‘activiteit’ kan – op grond van het steeds gehandhaafde subject-zijn – ook nu slechts sprake zijn in een betekenis waarin ze zich niet minder uitwerkt op de enkelvoudige dan op de complexe ideeën, en wel op zodanige wijze dat slechts deze laatste, de complexe, zich van een soort ‘realiteit’ kunnen verzekeren, enkelvoudige ideeën daarentegen juist niet. We moeten (voor de derde keer in deze paragraaf) vragen waar de geest als zuiver subject het ‘actieve’ vermogen kan hebben gehaald om eigen complexe ideeën te vormen. Dit is enkel en alleen mogelijk door de enkelvoudige ideeën die dank zij het zuivere subject-zijn werden ‘verworven’. In hoeverre echter werkte zich niet, in de vorming tot complexe ideeën, steeds nog slechts de ‘natuurlijke en geregelde inwerking van de dingen op ons’ verder uit? Slechts één ander moment zou zich, wanneer de geest eenmaal in het bezit van enkelvoudige ideeën is, op de samenhang en het samenspel ervan nog als een ‘geestelijk’ moment kunnen uitwerken: juist zo, dat alles wat binnentreedt in de oorspronkelijk lege ruimte van de geest, juist daardoor in voorstelling, bewustzijnsinhoud, *idee* wordt omgezet. Deze omzetting echter geschiedt ook reeds met het oorspronkelijk gewaargewordene dat de geest eveneens niet anders vermag te ervaren dan als ‘enkelvoudige’ idee. De omzetting is belangwekkend: de eigenheid een voorstelling te zijn, maakt elke voorstelling, hoezeer ze ook altijd, ‘daarvan afgezien’, met haar overeenstemmende realiteit misschien wel ‘overeenstemt’, in zekere zin toch onvergelykbaar met de dingen en hun realiteit. *Hoe* de omzetting kan gebeuren is onbegrijpelijk: ‘Body, as far as we can conceive, being able only to strike and affect body, and motion, according to the utmost reach of our ideas, being able to produce nothing but motion; so that when we allow it to produce pleasure or pain, or the idea of a colour or sound, we are fain to quit our reason, go beyond our ideas, and attribute it wholly to the good pleasure of our Maker... We must allow He has annexed effects to motion which we can no way conceive motion able to produce...’ Zo onbegrijpelijk als de omzetting blijft, zo onbekend, zo moeilijk te schatten blijft haar werking en haar omvang. De mogelijkheid onze enkelvoudige ideeën te vergelijken met hun eraan beantwoordende realiteit, is zelf niet werkelijk: ‘It is evident the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them. Our knowledge, therefore, is real only so far as there is a *conformity* between our ideas and the reality of things. But what shall be here the criterion? How shall the mind, when it perceives nothing but its own ideas, know that they agree with things themselves?’ Dit is de vraag waarop Locke betreffende de enkelvoudige ideeën meent te kunnen antwoorden met het reeds aangehaalde: ‘Simple ideas, which since the mind, as has been showed, can by no means make to itself, must necessarily be the product of things operating on the mind, in a natural way, and producing therein those perceptions which by the Wisdom and Will of our Maker they are ordained and adapted to. From whence it follows, that simple ideas are not fictions of our fancies, but the natural and regular productions of things without us, really operating upon us; and so carry with them all the conformity which is intended; or which our state requires: for they represent to us things under those appearances which they are fitted to produce in us...’ Daarmee is echter de vraag naar een criterium van de overeenstemming tussen onze (enkelvoudige) ideeën en de realiteit van de dingen blijkbaar *niet* beantwoord, veeleer verdrongen of vervangen door godsvertrouwen en door de banale opmerking dat de

dingen in de ideeën juist verschijnen zoals ze kunnen verschijnen. Eén ding blijft echter overeenkomstig de vooronderstelling van het oorspronkelijke subject-zijn van de geest zeker: aan onze enkelvoudige ideeën moeten op de een of andere manier inwerkingen van de dingen zelf op de geest ten grondslag liggen. Maar enerzijds betekent dit per slot van rekening niet meer dan de noodzaak ergens iets te veronderstellen dat aan een zinsbedrog of een verkeerde opvatting ‘in werkelijkheid’ ‘beantwoordt’ en *betreffende* hetwelk een dwalende zich vergist, als men tenminste nog aan het begrip van vergissing en dwaling wil vasthouden. En vervolgens verplaatst deze noodzakelijke aanvaarding van dingen en van hun inwerkingen op de geest, waarmee de enkelvoudige ideeën op de een of andere wijze moeten overeenstemmen, de enkelvoudige ideeën met het oog op de vraag naar hun realiteit respectievelijk overeenstemming met de realiteit, juist in een *nadelige* positie tegenover de – complexe ideeën. Dat men noodzakelijkerwijze dingen en hun inwerking op de geest, overeenkomstig de vooronderstelling van het oorspronkelijk zuivere subject-zijn van de geest, moet aannemen, maakt namelijk de *aanspraak* van sommige ideeën op overeenstemming met zulke dingen of in elk geval op toetsing, principieel onafwijsbaar; en wanneer ook maar iets de ‘enkelvoudige’ ideeën van de andere onderscheidt, dan is het toch de hen eigen ‘intentie’ om een aan hen beantwoordende realiteit van de dingen zelf voor te stellen. Maar hoezeer ook steeds in principe onafwijsbaar, is juist deze intentie (‘where there is something further intended’ than simple ‘knowledge of our ideas’) op geen enkele wijze te realiseren. Daarentegen: ‘All our complex ideas, *except those of substances*, being archetypes of the mind’s own making, not intended to be the copies of anything, nor referred to the existence of anything, as to their originals, cannot want any conformity necessary to real knowledge... So that we cannot but be infallibly certain, that all the knowledge we attain concerning these ideas is real, and reaches things themselves. Because in all our thoughts, reasonings, and discourses of this kind, we intend no further than as they are conformable to our ideas. So that in these we cannot miss of a certain and undoubted reality.’ Na het uiteengezette zullen we begrijpen: niet dit onderscheidt zozeer de complexe van de enkelvoudige ideeën dat de eerste ernstiger als constructies van onze eigen geest moeten worden beschouwd dan de laatste – hun optreden in de geest ‘maakt’ beide tot *ideeën*; maar het onderscheid is, dat complexe ideeën geen andere overeenstemming bedoelen dan die van de samenhang van de ideeën zelf, dat ze de overeenstemming met de realiteit van de dingen buiten beschouwing laten en als het ware aan de dingen zelf overlaten, en zich op de realiteit slechts betrekken, *voor zover* deze met de voorgestelde samenhang van de ideeën misschien overeenstemt, en dus – *alle* realiteit die er überhaupt in bedoeld is, volledig zeker stellen. Juist aan de *afwezigheid* van elke andere – nee: van *elke* (ook slechts intentionele) betrekking op de realiteit van de dingen zelf, dankt het weten – als weten in het gebied van de complexe ideeën, dat wil zeggen als weten van pure ideeënsamenhang – zijn enige zekere objectieve waarheid en – ‘realiteit’. Dit alles moet dan alweer op het besluit uitlopen: ‘Knowledge then seems to me to be nothing but *the perception of the connexion and agreement, or disagreement and repugnancy of any of our ideas*. In this alone it consists. Where this perception is, there is knowledge, and where it is not, there, though we may fancy, guess, or believe, yet we always come short of knowledge.’ In feite betekent dat echter: ‘our most serious thoughts will be of little more use than the reveries of a crazy brain’; want dit gold volgens Locke ‘if our knowledge of our ideas terminate in them, and reach no further, where there is something further intended’; in de grond is er echter in al onze ideeën – in onze enkelvoudige ideeën – rechtmatig en noodzakelijk ‘iets meer geïntendeerd’, namelijk overeenstemming met de realiteit van de dingen zelf; noodzakelijk en rechtmatig, indien de geest oorspronkelijk een zuiver subject is, dat alleen uit de ervaring van de inwerking van de uitwendige dingen al zijn inhouden en bepalingen en zelfs de mogelijkheid van zijn ‘activiteit’ kan putten.

Zo lost zich onder Lockes nuchtere blik het ideaal zelf van het zuiver theoretische weten op, wanneer het eenmaal wordt losgemaakt van zijn antieke antro-po-theo-logische motieven: de bedoelde verwezenlijking van het ideaal toont zich als een weg naar onweten, zover mogelijk ervan verwijderd om een weten te scheppen juist in de zin van het ideaal. De door Descartes ontdekte basis en noodzakelijke voorwaarde van de verwerkelijking van dit ideaal, van het ideaal van zuiver theoretisch weten in volmaakte objectiviteit, het zuivere subject-zijn van de geest namelijk, zet Locke als ‘gegeven’ voorop: hij toetst de mogelijkheid van het tot-stand-komen van objectief weten onder ervoor ideale vooronderstellingen. Juist onder deze vooronderstelling echter – en nogmaals, dat wil zeggen, voor zover volmaakt ‘objectief weten’ principieel mogelijk, niet zo maar voor zover het niet bereikbaar is – toont zich dat het ‘objectieve weten’ – zuiver theoretisch – een tegenspraak in zichzelf is: het kan slechts objectief zijn voor de prijs geen weten meer te zijn, en geen weten slechts voor de prijs, niets objectiefs van de objectieve realiteit te weten; en ook in dit geval kan het nog moeilijk een weten worden genoemd, zoals in het eerste geval niet serieus meer van objecten van een weten sprake kan zijn. Want *of is*, indien de geest niets dan een *zuiver subject* is, alles wat ook maar in hem kan optreden, niets dan objectieve realiteit, namelijk absoluut tot de realiteit van de dingen zelf behorende werking, uitwerking en doorwerking van deze zelf; maar dan een realiteit die elke ‘geest’ als het ware verstikt, helemaal verdringt, een realiteit die op deze wijze absoluut niemand meer kent; wel een breukloze, feilloze waarheid, zonder leemten, maar zo zonder elk onderscheid tot onwaarheid en dwaling, als juist ongekende, maar werkelijke realiteit absoluut niets dan ‘waar’ is en er ‘in werkelijkheid’ niets vals is. Zulk ‘weten’ op grond van het zuivere subject-zijn van de ‘geest’ stemt wel helemaal met de objectieve realiteit van de dingen zelf overeen, maar zo helemaal dat het juist van deze laatste zonder meer niet kan worden onderscheiden – niet eens als een weten (*van* deze realiteit, in onderscheid ermee). – *Of* echter is, indien de *geest* toch begrepen wil worden als een zuiver subject, alles wat ook maar in hem kan optreden, wel bij voorbaat als bewustzijnsinhoud, voorstelling, idee, van de realiteit van de dingen zelf gescheiden en onderscheiden: maar dan zo algemeen-eenvormig, dat de geest in wezen van de objectieve realiteit niets meer kan weten, maar alleen nog zijn eigen ideeën en voorstellingsverbanden, waarin alle verschijningen zich onvermijdelijk omzetten; betreffende datgene wat de geest wel kan weten, kan hij met zekerheid en evidentie onderscheiden tussen waar en vals, zonder zelfs een toetsing van zijn weten aan de realiteit van de dingen nodig te hebben, maar slechts daar deze realiteit en een waarheid in betrekking tot de dingen zelf reeds helemaal niet meer ter discussie is gesteld. Zulk ‘weten’ op grond van het zuivere subject-zijn van de geest, steekt samen met de objectiviteit van zijn objecten, af tegen het loutere (onbekende) bestaan van de dingen zelf in hun objectieve realiteit, maar zo volledig dat het met deze juist helemaal niet meer vergelijkbaar is – niet eens als een eventueel *met* de realiteit in wezen overeenstemmend weten. Een geest die zichzelf reduceert tot zuiver subject-zijn, kan slechts de *realiteit* van zijn weten beogen door zichzelf en ook *zijn* weten op te heffen; een geest die zichzelf reduceert tot zuiver subject-zijn kan slechts *weten* van de realiteit beogen door zijn eigen ideeën in de plaats van de realiteit te schuiven en zo ook zijn weten van alle werkelijkheid te beroven.

Sinds Locke werden – in de materialistische en in de scepticistische richting van de filosofie der ‘Verlichting’ – en nog tot op heden worden – met behulp van de ‘cybernetica’ en van de voorstellingen van het ‘structuralisme’ – op het gebied van de kennistheorie pogingen ondernomen, die slechts de onontwikkeldheid van het door Locke te voorschijn gebrachte dilemma bevestigen – onder de vooronderstelde eisen en voorwaarden. Locke besliste wel veel meer af te zien van alle realiteit van het ‘objectieve’ weten bij een geestelijk subject – om zo tenminste nog een ‘subjectieve’ betekenis van ‘waarheid’, ‘weten’ en ‘kennen’ te redden. Zo blijft

het bij het recht van de ontgoocheling, waarvan Locke de uitdrukking in de mond van zijn lezer legt, in de gestalte van de reeds vermelde rede (men leze ze na, in het begin van het kapittel 'Of the Reality of our Knowledge' in het vierde boek van het essay): het is ten slotte toch zijn eigen laatste woord. Daarmee stemt de wijze overeen, waarop hij in het voorwoord (zoals boven geciteerd) zijn lezer aanspreekt: als eenmaal het streven naar zuiver theoretisch weten van zijn antieke antropo-theo-logische motivering is beroofd en onder de vooronderstelling van het zuivere subject is doordacht, toont het zich als het spelen van een in ieder geval verstrooiend spel dat van elke reële zin van weten is ontdaan.

Maar het is zelfs niet gezegd dat voor de prijs dat het weten afziet van de realiteit (onder de vooronderstelling van het zuiver subject-zijn van de geest) tenminste een 'subjectieve' betekenis van dit weten kan worden gekocht, en bijvoorbeeld voor de prijs dat het weten (in de zin van de vooronderstelling) afziet van het feit dat iemand weet, de overeenstemming van het weten met de realiteit van de dingen te koop is. Dit laatste zou (de mogelijkheid voorondersteld, respectievelijk in de mate van het mogelijke) de onderwerping van de mens betekenen onder de objectieve realiteit, tegelijk onder de 'objectieve realiteit' van het mens-zijn zelf (als *ware* het mens-zijn zelf voor de mens een louter 'objectieve realiteit'). Als het toch nog een 'geest' is die zich onderwerpt, dan schijnt deze slechts aan de 'objectieve realiteit' onderworpen te zijn – in zijn eigen ideeën. Wat is het dan eigenlijk dat alles tot 'idee' maakt, wanneer het een subject bepaalt dat 'geest' is? Hoe zou het ermee staan, wanneer de objectieve realiteit slechts daardoor in de 'geest' (tot 'idee') omgezet werkte, dat ze juist zo inwerkt op een subject dat zich helemaal (of in elk geval in de mate van het mogelijke) aan haar werking onderwerpt. Dan zou het streven naar objectief weten betekenen: onderwerping van de geest aan objectieve realiteit, die 'op zichzelf' niet bestaat, die er slechts is in de 'idee' van de geest die zich aan haar wil onderwerpen, en die *door* zijn onderwerping en onderworpenheid de realiteit pas 'verheft' of misvormt – tot 'objectiviteit'. Dan zou ook het spel dat wordt gespeeld bij het streven naar objectief weten overeenkomstig het ideaal van de zuivere theorie, geen onschuldig spel zijn, maar een spel waarbij de mens tegelijk zijn mensheid verspeelt en zich over de werkelijkheid bedriegt.

§ 28. Bewustzijn en werkelijkheid van het spel dat de menselijke geest met zijn ideeën van objectiviteit speelt en het vestigen van een heerschappij door onderwerping, in het voortschrijdende tijdperk van de wetenschap

Het antieke ideaal van de filosofie, het ideaal van zuiver theoretisch weten, begint zich te realiseren zoals het alleen in staat is zich te verwezenlijken, sinds de moderne ontdekking van zijn werkelijke voorwaarden tot verwezenlijking, die Descartes als eerste begon te begrijpen. Maar reeds Descartes' ontdekking van de absolute subjectie van de geest als grondvoorwaarde om een ideaal van volmaakt objectief weten van een werkelijkheid zoals ze op zichzelf is, te verwezenlijken, heeft het uit de klassieke Griekse filosofie stammende grondmotief van het streven naar zulk weten zelf vernietigd. En bijna tegelijk bleek echter uit de conclusies die uit Descartes' ontdekking te trekken waren en die reeds Locke en Spinoza – in verschillende richting – trokken, de hopeloze binding van het tijdperk van de wetenschap en van zijn ideaal van weten aan dit antieke grondmotief. We noemen een hopeloze binding een binding die men onmogelijk zowel kan handhaven als opgeven. We wezen, bij het begin, op de motieven waaraan in de oudheid het ideaal van weten ter wille van het weten, het ideaal van de theorie, feitelijk ontsprong, dat de moderne wetenschap onder de – bij Descartes' ontdekking passende – naam

van het ideaal van de objectiviteit, beheerst. Deze motieven vernietigen zichzelf reeds in het begin van de moderne tijd, en zijn in wezen niet langer te handhaven. En toch blijkt nu dat dit ideaal niet van zijn antieke motieven is los te maken. Met deze motieven – en zonder hen – gaat het te gronde.

Tweeërlei gevolgtrekkingen konden gemaakt worden uit Descartes' ontdekking van het subject-zijn van de geest als voorwaarde tot de verwezenlijking van het ideaal van zuiver theoretisch, volmaakt objectief weten, voor zover aan dit ideaal of in elk geval aan de maatstaven ervan werd vastgehouden. Spinoza maakte de ene gevolgtrekking, Locke de andere. Elk van de beide conclusies is op haar wijze consequent. Toch komt de ene op zuivere ongerijmdheid, de andere op onzin neer, en zo leidt elk van de conclusies, vanuit zichzelf, naar de andere. De door Descartes ontdekte grondvoorwaarde voor de verwezenlijking van het ideaal van weten ter wille van het weten, scheen onverenigbaar te zijn met de motieven waarop het eens werd gefundeerd. Zo probeerde Spinoza dan te verzoenen wat niet te verzoenen scheen, door aan de motieven van het ideaal – overeenkomstig de nu ontdekte voorwaarde voor de verwezenlijking ervan – een nieuwe betekenis toe te wijzen, waarin de oorspronkelijke betekenis in haar tegendeel omsloeg. Locke daarentegen trok de eenvoudige conclusie om deze antieke antropo-theo-logische motieven prijs te geven. En inderdaad: de gevolgtrekking van Spinoza voerde alleen naar ongerijmdheid, om namelijk goddelijkheid te zoeken in nietigheid, vrijheid in onderwerping, onsterfelijkheid alleen in onvergankelijkheid van wat nooit geweest is. Alleen voor de prijs van de klinkklare ongerijmdheid was het volgens Descartes' ontdekking nog mogelijk aan de oorspronkelijke motieven van het antieke ideaal van weten vast te houden. Zo kwam Lockes conclusie aan de dag, dwingender nog dan uit Descartes' ontdekking zelf, uit de ongerijmdheid van de conclusie van Spinoza (of Locke dit nu bewust is geweest uit Spinoza's werken of niet). Intussen moest het afzien van deze antieke antropo-theo-logische motieven nu tot het inzicht dwingen dat het ideaal van zuiver theoretisch weten nooit in zichzelf te hinderen was, zoals dan vanaf het begin het streven naar weten louter ter wille van het weten zelf nog gefundeerd werd in het streven naar iets anders, wat zulk weten scheen te beloven: naar vrijheid, zelfs van de dood, naar godgelijkheid. Een weten echter, voortaan inderdaad – na Lockes prijsgeven van zulke motieven – *alleen* nog nagestreefd ter wille van het weten zelf, raakt, zoals nu blijkt, ook zijn betekenis van *weten zelf* kwijt. Alleen deze motieven konden, zolang de weg van het weten volgens het ideaal van de theorie ermee scheen overeen te stemmen het ideaal van de theorie – en dat van de objectiviteit – de schijn geven, inderdaad een ideaal van het weten voor te stellen. Losgemaakt van de motivering bleek het beogen van dit ideaal een louter spel in de zuiverste vorm te zijn, een zuiver spel van de geest met zijn ideeën, een spel van een geest waarvoor elk ding zich als zijn object reduceert tot zuiver voorwendsel voor de activiteit van het spel; en objectiviteit alleen de uitdrukking van de ongeremde onderwerping van deze geest aan zijn speldrift en aan het object dat zich aanbiedt om deze speldrift te bevredigen. Geen ander motief dan dat van het 'ideale zijn' in de activiteit ter wille van haarzelf – dan een 'vrij', als het ware 'onsterfelijk', 'godgelijk' zijn – kan het streven naar 'weten alleen ter wille van het weten' nog motiveren, juist wanneer het niet eens een voordeel aan weten kan opleveren. Wanneer het een zuiver spel is, dat tot helemaal niets anders dient, is het volledig zinloos. Ermee voortgaan zonder de klassieke motieven – ze zijn de enig mogelijke voor zo'n activiteit (van 'energische' aard) – is zuivere onzin. Zoals Spinoza's conclusie in ongerijmdheid eindigt, zo eindigt die van Locke in onzin. Het ongerijmde van Spinoza's conclusie scheen Lockes conclusie tot de noodzakelijke laatste te maken: de antieke motieven eenvoudig prijsgeven. Het onzinnige van Lockes conclusie schijnt echter alweer Spinoza's gevolgtrekking onvermijdelijk te maken: vasthouden aan het enige motief waarmee eens het ideaal van zuiver theoretisch weten was te

motiveren en waarmee ook eindelijk het verder spelen met de tot obsessie geworden idee van objectiviteit is te motiveren – zij het ook voor de prijs van de ongerijmdheid om dit motief van goddelijke vrijheid in zijn tegendeel te moeten doen omslaan, om de onderwerping van de mens aan de ‘objectieve realiteit’ voor ware vrijheid te moeten uitgeven.

Op deze wijze bleek de hopeloze binding van het tijdperk van de wetenschap met zijn ideaal van objectief weten aan zijn verloren antieke motieven: de geresigneerde poging (van Locke) om het ideaal van objectief weten te redden mits het *prijsgave* of veeleer *door* het prijsgeven van zijn antieke motieven, beroofde dit ideaal van *elke* zin, zelf van de zin van een ideaal van weten, en toonde dus juist de *onmogelijkheid* van het prijsgeven van de antieke motieven van het ideaal aan. De vertwijfelde poging (van Spinoza) intussen, om aan deze antieke motieven voor elke prijs *vast te houden*, werd alleen mogelijk voor de prijs van een omkering van elke zin van het streven naar dit ideaal in een ongerijmdheid; deze poging bewees juist de onvermijdelijkheid van het prijsgeven van de antieke motieven van het ideaal. Dit *niet kunnen losraken* van de binding van het ideaal van weten van het tijdperk van de wetenschap aan de antieke filosofische motieven bleek in het bijzonder uit Lockes conclusies, voor zover hier aan het licht kwam dat dit ideaal, losgemaakt van zijn motieven, elke zin verloor. Het *hopeloze* van de binding van het ideaal van weten van het tijdperk van de wetenschap aan de antieke filosofische motieven, bleek in het bijzonder in Spinoza’s conclusies voor zover hier aan het licht kwam dat dit ideaal, in contradictie met de voorwaarden voor zijn verwezenlijking, nog verbonden met die theologische motieven, tot een ongerijmdheid vervalt. Dat echter inderdaad het tijdperk van de wetenschap met zijn ideaal van weten noch aan de motieven waaraan het eens in die antieke filosofie ontsprong, langer kan vasthouden en evenmin er zich van kan losmaken, blijkt verder uit het feit dat in de leer van deze zeventiende-eeuwse filosofen, Locke en Spinoza, de beide vormen van het bewustzijn gefundeerd zijn die tot op heden het tijdperk van de wetenschap als zodanig leiden en begeleiden. Inderdaad *heerst* in dit tijdperk enerzijds het zelfbewustzijn waarop we aan het begin van de onderhavige kritische poging wezen: een zelfbewustzijn van het tijdperk van de wetenschap dat berust op de voorstelling van een heerschappij (van de mens over de natuur) door onderwerping (van de mens aan de objectieve wetten van de natuur) en daarmee op ervaringen en overwegingen die hun eerste principiële en consequente uitdrukking in de ethiek van Spinoza hebben gevonden. Anderzijds *verbreidt* zich in dit tijdperk het bewustzijn dat de voorspiegeling van een heerschappij door onderwerping ongerijmd en onhoudbaar is, een bewustzijn dat van zijn kant berust op de voorstelling dat het bedrijven van de wetenschap en het voortdrijven van het tijdperk eigenlijk niets anders is dan een – elke andere zin ontberend en daarom ook geen verdere rechtvaardiging behoevend spel van de mens met zijn eigen ideeën volgens zelfgemaakte regels, een bewustzijn dat dus gebaseerd is op de ervaringen en overwegingen die hun eerste principiële en consequente uitdrukking in Lockes poging over het menselijke verstand hebben gevonden.

Het heersende zelfbewustzijn van het tijdperk van de wetenschap als zodanig, is nog steeds gebaseerd op de hoop, ja het geloof dat de moderne wetenschap die in principe en in steeds grotere toenadering ook feitelijk met het ideaal van objectief weten overeenstemt, de vaste grondslag biedt, dat haar nog steeds versnellende vooruitgang de weg wijst en de technische toepassing van haar resultaten de middelen levert, tot een altijd volmaaktere beheersing van de natuur zoals ook van de menselijke verhoudingen zelf door de mens, en tot de bevrijding van de mensheid van alle noden en lijden van het sterfelijke bestaan van de mensen. Toch slaagde dit zelfbewustzijn er niet in zich te handhaven zonder het inzicht te verwerven in de grondvoorwaarde voor de verwezenlijking van het ideaal van objectief weten en niet minder tot

een leven dat zich door zulk weten laat leiden, en zonder zich met volledig bewustzijn naar deze voorwaarden te voegen: een voorwaarde is de onvoorwaardelijke onderwerping van de mens als subject – als ‘geestelijk’ subject: maar ‘geest’ betekent hier zelf alleen het vermogen van de mens tot zulke ‘subjectiviteit’ – aan de absoluut geponeerde objectiviteit van de buitenmenselijke zowel als de menselijke – zelf nog aan dit subject als objectief tegenovergestelde – natuur en haar wetten. In een absoluut idealisme van het geloof aan zijn zelf absoluut geponeerde ideaal van weten, trok het zelfbewustzijn van het tijdperk van de wetenschap uit dit inzicht alleen de conclusie om zijn hoop op een heerschappij van de mens over de natuur door de moderne wetenschap op de voorstelling van een heerschappij door onderwerping te baseren. Het trefwoord van onze tijd dat deze voorstelling moet bezorgen en in ieder geval aangeeft, luidt – in plaats van onderwerping – ‘aanpassing’. Het woord en de erdoor benoemde verschijnselen leveren inderdaad het begrip van de mogelijke successen en voordelen, die door meegaandheid te verkrijgen zijn. Voor het heersende bewustzijn van het tijdperk van de wetenschap geldt de aanpassing als grond en middel van elk succes: de heerschappij over de niet-menselijke zowel als over zijn eigen menselijke natuur moet de mens dus verkrijgen door zich meegaand-onderworpen aan te passen aan de objectieve wetten van deze natuur. Het woord – ‘aanpassing’ – is ontleend aan de biologische ontwikkelingsleer (zelf reeds een objectieve wetenschap); en zo wordt ook het onderwerp van de aanpassing in plaats van de natuur bij voorkeur de ‘ontwikkeling’ genoemd. Dit belangrijke trefwoord dat zijn woordvoerders als een bezweringsformule in alle uitingen van het zelfbewustzijn van het tijdperk van de wetenschap, in razende frequentie herhalen, getuigt ten eerste van het feit dat het bewustzijn zich uitlevert aan de ‘bovenmenselijke’ macht van een objectieve wetmatigheid, begeleid echter door de voorstelling van de onvermijdelijkheid van de onderwerping eraan, daar het historische bestaan van de mensen evenzeer onderhevig schijnt te moeten zijn aan wetten van de ‘ontwikkeling’ als al het natuurlijke leven en zelfs de levenloze natuur in haar geschiedenis. Ten tweede maakt het spreken over een voortschrijdende aanpassing aan de ontwikkeling en haar wetten het echter mogelijk de juist aan deze voorstelling opvallende tegenspraak te overbruggen, dat een voortschrijdende aanpassing aan zonder meer heersende wetmatigheden nog denkbaar en nog vereist moet zijn: dit wordt enigermate begrijpelijk wanneer de aanpassing tot haar object niet zo’n starre en onveranderlijk heersende natuurwetten, maar zelf pas in ontwikkelingen zich doorzettende ontwikkelingswetten van de natuur heeft. Ten derde verduidelijkt het trefwoord de voorstelling van een heerschappij door onderwerping: door aanpassing aan de alle ‘leven’ (zonder meer) beheersende ontwikkelingswetten kan de mens zelf een dominerende plaats in de ontwikkeling innemen en handhaven. In wezen verraadt zich in deze voorstelling nog steeds de theologische achtergrond van deze denkwijze: hoe zou namelijk de menselijkheid van het menselijk bestaan een bevordering ervaren door zijn aanpassing aan deze ‘op zichzelf’ helemaal niet menselijke ontwikkelingswetten van de natuur ‘überhaupt’, indien niet in elk geval overeenkomstig de vooronderstelling dat de gehele natuur bij voorbaat door een de mens genegen en in zijn geest verwante God, tot het enige einddoel geschapen werd om de mens als verblijfplaats van zijn bestaan en als middel tot het verkrijgen van zijn volmaaktheid te dienen? En inderdaad is ook de ‘ontwikkelingsgedachte’ zelf helemaal niet zozeer van biologische dan veeleer van theologische herkomst; zij heeft zich alleen – in de vorm die haar de zich op Spinoza baserende, laatste grote theologische denkers van onze tijd, de absolute idealisten Schelling en Hegel, gegeven hebben – van het darwinisme meester gemaakt en het tot schijnbare rechtvaardiging van de uiterste consequenties van het tijdperk van de wetenschap uitgebuit. De ‘ontwikkeling’ werd de godin van het tijdperk van de wetenschap en van zijn heersend zelfbewustzijn. In haar naam biedt dit zelfbewustzijn het hoofd aan elke twijfel aan zijn geloof en aan elk bezwaar tegen zijn hoop, met een peremptoir positivisme, dat bij voorbaat alles wat de

erdoor vooronderstelde en aangemoedigde ‘ontwikkeling’ aan bedenkelijks, verontrustends, beangstigends en verschrikkelijks meebrengt en nog verder in het vooruitzicht stelt, juist ter wille van deze ‘ontwikkeling’ en ter wille van de onwankelbaar ermee verbonden hoop, op de koop toe neemt en zelfs goedkeurt. In discussies bieden de woordvoerders van dit zelfbewustzijn steeds weer tegenwerpingen tegen hun mening het hoofd, door ze zonder meer te laten gelden, maar door te loochenen dat ze als opwerping kunnen gelden: want tegen ‘de ontwikkeling’ is niets in te brengen.

Tegelijk echter verbreidt zich reeds lang tegenover dit peremptoire positivisme van het heersende zelfbewustzijn van de tijd, het cynische negativisme van een ander bewustzijn dat niet minder eigen is aan het tijdperk van de wetenschap als zodanig en op zijn wijze de voortdurende vooruitgang ervan begeleidt en mee draagt. Het is het reeds lang opgekomen bewustzijn dat elke in de moderne wetenschap en haar voortschrijdende benadering van het ideaal van de objectiviteit gestelde antieke hoop en geloof ongegrond is om namelijk langs de weg van de bevordering van zulk weten de mensheid van al haar noden te kunnen bevrijden en tot een godgelijkend bestaan te kunnen verheffen; het bewustzijn ook dat de ongegrondheid van zo’n hoop en van zo’n geloof aanleiding geeft tot twijfel zelf aan de zin van het in hun naam vereiste en aangemoedigde weten als een werkelijk weten. Dit bewustzijn is verspreid, verspreid is dit cynisch negativisme in het verborgene juist in de kringen van de wetenschap, onder de wetenschapsmensen zelf. Het moet een cynisch bewustzijn worden genoemd, daar het eigen is aan dragers van een vooruitgang die met dit bewustzijn – met het bewustzijn van dit reeds door Pascal, Fichte en Marx doorziene spel – toch het spel onverstoortbaar en zonder enig bezwaar verder meespelen. Bij de aanvang van de onderhavige kritische poging bleef het verschijnsel van dit cynische bewustzijn van het tijdperk van de wetenschap – naast het andere, dominerende – buiten beschouwing; want allereerst is in zulk bewustzijn toch elke serieuze betekenis van vooruitgang van het tijdperk van de wetenschap reeds prijsgegeven, ten tweede kan juist dit bewustzijn dus niet tot het dominerende bewustzijn van het tijdperk van de wetenschap als zodanig worden, ten derde echter kunnen we pas nu zien in hoeverre dit in het verborgene verspreide, cynische bewustzijn ondanks al zijn negativisme in dit tijdperk geroepen is een dragende conservatieve rol te spelen en ook speelt. Tot het heersende zelfbewustzijn van het tijdperk van de wetenschap als zodanig kan deze tweede vorm blijkbaar niet worden, hoezeer het zich ook reeds kan verspreiden en verspreid kan hebben: men kan niet de beslissende rol van de wetenschap bij de vormgeving van alle huidige en toekomstige menselijke verhoudingen en de aanspraken op onvoorwaardelijke erkenning, onbeperkte vrijheid en niet onaanzienlijke middelen die de wetenschap op deze rol baseert, handhaven en grondvesten met een toegegeven en open uitgesproken bewustzijn dat elke met de vooruitgang van de wetenschap en zelfs met haar aanspraak op weten verbonden hoop zelf zinloos is. Zo houdt dit bewustzijn zich dan ook – voor zover het niet tot het moeilijke besluit komt het spel te beëindigen of tenminste zelf niet meer mee te spelen – overwegend in het verborgene en spreekt zich zo zelden openhartig uit in het openbaar, dat zijn verwonderlijk ruime verspreiding – juist onder vertegenwoordigers van de wetenschap zelf – aan een ruime openbaarheid zelfs bijna geheel onbekend kan blijven. Tot enige publieke deelname aan het heersende zelfbewustzijn van het tijdperk komt het cynische negativisme van deze tweede vorm van zijn bewustzijn slechts daar waar het zelf onder het masker van een positivisme optreedt, van een peremptoir positivisme zoals het boven werd gekenmerkt; wat namelijk op het ogenblik gewoonlijk als ‘positivisme’ wordt gekenmerkt, is in wezen slechts een gemaskeerd negativisme. In het verborgene echter speelt het cynisch negativistische bewustzijn van het tijdperk van de wetenschap, zoals het zich onverbloemd bijna alleen in de kleine kring van vertrouwden uit, een belangrijke en indrukwekkende rol. Want het

negativisme dat diegene die tot dit bewustzijn gekomen is maar die het spel van het tijdperk onverstoort meespeelt, tot cynicus stempelt – juist dit negativisme is het dat hem dit cynisme permitteert. Wie tot dit bewustzijn gekomen is, geeft soms aan zichzelf en soms – we zullen zien bij welke gelegenheid – ook aan de anderen toe, dat het in feite ‘niets is’ met onze wetenschap en met de hoop die de mensheid in haar vooruitgang stelt. Zo biedt *hijzelf* in dit bewustzijn allerlei tegenwerpingen het hoofd tegen de gevolgen van zijn vooruitgang, met de toegeving – wanneer het niet veel meer een verzekering is – dat ze (alleen) pretenties van dit tijdperk zouden treffen en alleen de hoop die dit tijdperk op de moderne wetenschap vestigt zou ontgoochelen, die inderdaad met de wetenschap niet in verbinding zou mogen worden gebracht en waarvan de wetenschap zelf zich zou moeten distantieëren. Zelfs tegenwerpingen tegen het kennisideaal van de objectiviteit die de wetenschappelijkheid van de wetenschap zelf raken, komt zulk negativisme snel tegemoet met de toegeving – of de verzekering – dat objectiviteit in de zin van een overeenstemming van haar kennis met de dingen zoals ze op zichzelf zijn, inderdaad iets is waarop de wetenschap principieel geen aanspraak kan noch mag maken. Al onze wetenschappelijke kennis zou zich überhaupt altijd alleen in de toverkring van haar eigen, onze eigen, menselijke ideeën en modelvoorstellingen bewegen en zou niet mogen menen kennis van een (‘zogenaamde’) werkelijkheid te zijn. Zo zou men zich werkelijk moeten afvragen of wetenschappelijk nog ernstig gesproken kan worden over iets dat ‘waarheid’ genoemd zou kunnen worden. Ten slotte zou men eens moeten overwegen of ‘wetenschap’ voor wetenschap wel de juiste naam is. Daar en wanneer het nu echter overeenkomstig het zich zo uitsprekende bewustzijn, met de wetenschap zelf zoals met elke door de mensheid ermee verbonden hoop ‘in feite niets’ is, kan zich op grond van dit bewustzijn de opvatting vormen dat ook het bedrijven van wetenschap en het zich door de wetenschap laten leiden van de tijd überhaupt eigenlijk verder ‘niets te betekenen heeft’. Hoe negativistischer beide als een louter spel van de mens met zijn eigen ideeën zonder enige verdere zin beschouwd worden, hoe eenvoudiger de voortzetting van dit bedrijven en de onverstoorte deelname zonder enig bezwaar aan dit spel te rechtvaardigen schijnen te zijn, juist door het feit dat het juist niets is noch betekent dan een louter spel dat de werkelijkheid verder niet betreft, afgezien alleen van de levensvorm en de levensinhoud van de mensen die met de voorstellingen van de wetenschap en de ermee zich verbindende andere voorstellingen spelen. Zo wordt dit bewustzijn voor wie het verworven heeft, in het bijzonder voor talrijke wetenschapsmensen, geenszins tot de dwingende aanleiding het doorschouwde spel een halt toe te roepen, maar integendeel tot rechtvaardiging en dus tot conservatief element om het spel voort te zetten en het tijdperk van de wetenschap te laten verdergaan.

Kenmerkend voor dit tijdperk van de wetenschap is nu echter niet alleen dat dit peremptoire positivisme van zijn heersend zelfbewustzijn en dit cynische negativisme die de dragers van zijn vooruitgang daarnaast verbreiden, naast elkaar bestaan, maar dat het bewustzijn van de tijd bestendig tussen deze beide extremen schommelt. Het bewustzijn van de moderne tijd waarin het tijdperk van de wetenschap zijn aanvang nam en nog voortgaat, weifelt van eeuw tot eeuw, van volk tot volk, van de ene wetenschappelijke stroming tot de andere, ja van mens tot mens en bij de ene en dezelfde mens van dag tot dag en van uur tot uur. Altijd opnieuw maakt men in het bijzonder de ervaring van dit schommelen mee, wanneer en waar ook men als ‘filosoof’ in kleine kring met wetenschapsmensen of ook met ‘wetenschapsfilosofen’ discussieert. Geregeld beginnen zulke gesprekken met van de kant van de wetenschapsmensen in strenge toon geuite pretenties in de zin van het principe van de objectiviteit, waaraan de wetenschap en alleen de wetenschap voldoet; de wetenschap en alleen de wetenschap dient daarmee de vooruitgang van de mensheid op weg naar de beheersing van de natuur door aanpassing aan de objectieve wetten

ervan. Aan de niet-wetenschappelijke filosofie echter wordt verweten met de eisen in de zin van het principe van objectiviteit helemaal niet overeen te stemmen. Toch is het voldoende even terug te vragen naar de zin en de fundering van deze eisen en preciezer navraag te doen in welke zin – en niet alleen: in welke mate – en met welk soort gevolg – en niet alleen: met hoeveel gevolg – de wetenschap dan zelf in staat is ze te vervullen, om opeens de man van de wetenschap tot het antwoord te brengen dat men de – zo-even door hem zelf zo streng geponeerde – eisen niet zo letterlijk mag nemen. Sussend-onderrichtend verklaart hij nu op milde toon aan de ‘filosoof dat in wezen toch alle wetenschap louter spel van de mens met zijn eigen ideeën en modellen is. Ten slotte, tegen drie uur in de morgen, lacht de man van de wetenschap opgemonterd om de waanideeën – van de ‘filosoof’ – over objectiviteit en waarheid, over werkelijkheid en weten en over de vooruitgang van de mensheid; van de ‘filosoof’ die op het betoog van de, bij het begin door de man van de wetenschap verkondigde, principes is ingegaan. Maar alleen voor dit ogenblik heeft hij ze als ‘waanideeën’ prijsgegeven; ’s morgens reeds zal hij in hun naam weer zelfbewust de ernstige en strenge wetenschapsmens spelen, vooral wanneer hij bij een publiek optreden een rol moet spelen. In zulke contradicties van zijn vertegenwoordigers openbaart zich dagelijks de hopeloze binding van het tijdperk van de wetenschap aan zijn reeds lang vernietigde antieke motieven.

Uit het schommelen van het tijdperk van de wetenschap tussen de beschreven vormen van zijn heersend en van een zich in het geheim verbreidend bewustzijn en uit de uit de klassieke funderingen van beide bewustzijnsvormen – door Spinoza en Locke – begrijpelijke oorzaak van deze tweespalt, kan nu echter worden opgemaakt wat in dit tijdperk van de wetenschap in wezen en in werkelijkheid gebeurt en ‘zich afspeelt’.

De idee van de fundering van een heerschappij – van de mens over de natuur – door onderwerping – van de mens aan de objectieve wetten van deze natuur – verschijnt niet alleen reeds bij de eerste onbevangen blik als ongerijmd, maar werd door de opheldering van haar oorsprong en ontstaan – uit de contradictie tussen de door Descartes ontdekte grondvoorwaarde tot de verwezenlijking van het ideaal van zuiver theoretisch weten en de fixering op de antieke motieven van dit ideaal – ook van elke schijn van een verborgen zin beroofd en daarmee bij voorbaat totaal in diskrediet gebracht. Ze is voldoende te begrijpen als vertwijfelde uitvlucht uit de nood om een alle hoop dragend ideaal te moeten opgeven juist op het ogenblik waarop het eindelijk tot verwezenlijking kan komen; maar is ook alleen op deze wijze te begrijpen. Absoluut onbegrijpelijk is, zonder een blik op deze achtergrond, hoe men een houding die zich aan objectieve, voorgegeven, door de wetenschap enkel ontdekte wetten van de natuur aanpast en er zich naar voegt, serieus als natuurbeheersend heeft kunnen voorstellen; de heerschappij wordt toch door de wetgever uitgeoefend, niet door wie aan de wetten gehoorzaamt. Wel biedt het zonder enige twijfel voordelen – van een eigen aard – zich naar gegeven en bekende wetten nauwgezet te voegen, en zo’n meegaande houding blijft niet zonder gevolg. Maar de voordelen en de resultaten die op deze weg te verkrijgen zijn, kunnen juist als voordelen en resultaten van een houding die zich aan voorgegeven wetten aanpast en onderwerpt, opheldering vinden, zonder dat een reden te voorschijn komt om ze met fantastische voorstellingen van heerschappij te verbinden; aan de poging om zo de resultaten van de moderne wetenschap en van haar tijdperk op te helderen, is de volgende paragraaf gewijd.

Dus zou wat in wezen en in werkelijkheid in dit tijdperk van de wetenschap gebeurt, niets ander zijn dan de principiële en feitelijk nog onophoudelijk voortschrijdende onderwerping van de

mens aan de objectieve wetten zowel van de niet-menselijke alsook van de – van het ‘subject’ vervreemde – menselijke natuur en van een onmenselijke ontwikkeling, al mag dit proces nu voor de mensen gemotiveerd zijn en door hen aangemoedigd zijn in het verkeerde bewustzijn, om door zo’n onderwerping de vestiging van een heerschappij van de mens over de natuur te dienen, of in de mening dat wat zich daarbij afspeelt niets anders is dan een in werkelijkheid niets meer betekenend spel. Zo werkte zich ten slotte de hoop uit die de mensheid op het verwerven van een weten vestigt, een weten dat alleen te funderen is op voorwaarde van een reductie van de mens – als de wetende – tot de ‘geestelijke’ toestand en de houding van een subject, dat zich vrijmaakt van elke eigen bepaling en zich volledig onderwerpt aan de heerschappij van het object, aan de bepaling door de objectieve samenhang van de natuurwerkelijkheid die zich tegenover het subject stelt. In dezelfde mate waarin voor de mensheid de vestiging en de voortschrijdende ontwikkeling van zulk weten lukt, en ze haar levensverhoudingen door zulk weten laat bepalen, maakte de mensheid als geheel zich dit onderworpen gedrag ten opzichte van de niet-menselijke wereld en in het bijzonder ten opzichte van een onmenselijke natuur eigen. Intussen: reeds uit Lockes poging over het menselijk verstand was te begrijpen dat onder de voorwaarde van de onvoorwaardelijke onderwerping van de mens in zijn geest aan elke door de ‘reële werkelijkheid’ hem opgelegde bepaling, ofwel geen weten van een wetende ofwel geen weten van ‘reële werkelijkheid’, indien niet ten slotte noch het ene noch het andere, tot stand kan komen. De subjectiviteit van de geest is voorwaarde van de objectiviteit: maar juist zo is gebleken dat objectief *weten* helemaal niet mogelijk is; niet omdat *volledig objectief* weten niet bereikbaar is, maar omdat elke graad van toename van de objectiviteit tegenover de eisen van het *reële weten van een wetende* staat. Het bedrijven van de verwezenlijking van het ideaal van objectief weten blijft op deze wijze een leeg spel van de geest met zijn met dit ideaal verbonden ideeën, dat zichzelf en hem slechts steeds meer van de werkelijkheid vervreemdt. De ‘objectieve realiteit’ die deze geest in het ‘objectieve weten’ tracht te kennen, bestaat blijkbaar zelf alleen in de voorstelling, in de idee van de geest, die – vanuit de achtergrondmotieven van de antieke filo-theorie – alleen van de objecten van een objectief weten iets wil weten. Dan zou dus de aanmoediging van de wetenschap overeenkomstig het ideaal van de objectiviteit en zou een levensvorm van de mensheid die zich door het ‘weten’ van zo’n wetenschap laat bepalen, in wezen alleen een volledig irreëel spel zijn, dat inderdaad in werkelijkheid verder niets te betekenen zou hebben.

Zou dus wat zich in wezen in dit tijdperk van de wetenschap afspeelt, niets anders zijn dan een wel zinloos maar toch onschuldig, want irreëel spel van de mens met zijn eigen ideeën van een objectieve realiteit, onderworpen aan regels die een vermeend – indien niet zelf als schijn doorzien – ‘weten’ opstelt, dat alleen van de samenhangen van zulke ideeën iets weet en wil weten? Maar het schijnt toch dat ‘wij’ weten, dat de moderne wetenschap toch van zeer veel meer dan alleen van een samenhang tussen haar (onze) eigen ideeën kennis heeft. Haar drijven en bedrijven is noch *alleen* een spel, noch helemaal irreëel, noch volledig onschuldig, en zeker allesbehalve iets dat inderdaad in werkelijkheid niets anders te betekenen zou hebben. Wetenschap bedrijven eist zeer serieuze arbeid; wat de wetenschap bedrijft, grijpt zeer ernstig in in de structuur en de omstructurering van de werkelijkheid van onze aarde en zelfs van de ‘ruimte’ van haar omgeving, en zeer ernstige gevolgen kwamen in werkelijkheid voort en komen nog voort uit mogelijkheden die de vooruitgang van de wetenschap heeft geopend. Zo schijnt dan toch: hoewel het drijven van de wetenschap ‘alleen’ een spel van de menselijke geest met zijn eigen ideeën kan zijn, is het toch gelukt de werkelijkheid zelf in dit spel volgens zijn eigen regels te betrekken. En hoewel objectieve waarheid en objectieve realiteit ‘niets’ dan ideeën van de menselijke geest zelf kunnen zijn, uitgevonden door filosofen uit de aandrift om de mens

door objectief weten boven zijn wereld en eindigheid te verheffen, is hij er toch blijkbaar in geslaagd om de werkelijkheid aan zijn ideeën te onderwerpen en overeenkomstig ermee diep ingrijpend te herscheppen. En inderdaad: juist *wanneer* objectief weten en objectieve waarheid in werkelijkheid niet 'bestaan', en wel ten slotte omdat deze werkelijkheid 'op zichzelf' niet objectief is maar veeleer steeds ook 'op zichzelf' is wat ze 'voor ons' is, kunnen *ook* ideeën zoals die van objectief weten, objectieve waarheid en objectieve realiteit *verwezenlijkt* en dus werkelijk *worden*, al stemmen ze ook met de werkelijkheid 'op zichzelf' helemaal niet 'objectief' overeen. Juist alleen voor een *objectivisme* gelden overeenkomstig het antieke ideaal van zuiver theoretisch weten 'ideeën', bewustzijnsvormen en -inhouden als 'loutere' voorstellingen, als irreële eigenschappen van een 'geest', die zelf niet werkelijk tot de werkelijkheid behoort, als irreëel, onwerkelijk, zonder uitwerking, voor zover ze niet iets reëel werkelijks *betekenen*, daar ze het op objectieve wijze weerspiegelen. In objectieve zin is objectief weten vals; objectief weten is niet in staat zichzelf te begrijpen. In een andere zin echter kan zijn uitwerking in werkelijkheid begrepen worden.

Zou dan ten slotte wat zich in dit tijdperk van de wetenschap verwerkelijkt toch een vorm van heerschappij – van de mens en van de menselijke geest – zijn, door onderwerping van de natuur aan de menselijke ideeën van objectief weten, objectieve waarheid en objectieve realiteit? Nee. Het *is* de vestiging van een heerschappij door onderwerping, de vestiging echter van de heerschappij van een onmenselijke werkelijkheid en van haar objectieve natuur- en ontwikkelingswetten over de mens – *door* de onderwerping van de mens die zichzelf tot subject en zelfs tot subject van zijn eigen hem tot object vervreemde natuur heeft gereduceerd, aan haar objectiviteit. Door de voltrekking van deze onderwerping bepaalt de mens inderdaad beslissend mede wat nu in werkelijkheid gebeurt; maar alleen door in deze onderwerping afstand te doen van zijn eigen mogelijkheid om de werkelijkheid mede te bepalen en pas daardoor tot de uitsluitende heerschappij, ook over hem zelf, wetten van een natuur en van een ontwikkeling te verheffen waarin het menselijke niet meer geldt en het bestaan van de mens zelf nog nauwelijks telt.

Een – werkelijk uniek en afgrondelijk – *spel* blijft op deze wijze toch wat de mensheid in ons tijdperk drijft: de mensheid speelt het spel dat deze, hun, onze, wereld, een wereld is zonder mensen, een geheel door zichzelf, de mensen niet meegerekend, bepaalde en door het bestaan van de mensen helemaal niet medebepaalde wereld. Het is een slechts gespeelde wereld, daar de mensheid aan wie 'op zichzelf' de medebepaling over wat in de werkelijkheid van deze wereld is en gebeurt, toekomt, alleen uit eigen beweging van deze medebepaling afstand heeft gedaan en zich aan de regels van het spel heeft onderworpen om te spelen alsof er geen mensenwereld was: terwijl intussen ook zo nog juist door deze zelfverloochenende medebepaling de gespeelde onmenselijke wereld medebepaald, ja überhaupt pas als een onmenselijke wereld bepaald wordt. Wat 'op zichzelf' onze wereld tot een menselijke leefwereld maakt, is de medebepaling van de mensen over wat is, krachtens hun zelfbepaling door middel van door hen zelf aan zichzelf opgelegde (menselijke) doeleinden. Een onmenselijke wereld is daarentegen (vergelijkenderwijze) een wereld waarin alles zich op zijn 'natuurlijke' wijze aan louter voorgegeven voorwaarden van bestaan en van bestaanshandhaving volgens krachten aanpast en onderwerpt: in de gestalte van een (andere) eigen doelbepaling ontberend medespelen met het spel van de natuur en haar ontwikkeling. Zich aan de regels van het spel van zo'n onmenselijke wereld onderwerpend, verspeelt de mensheid op deze wijze haar eigen menselijk bestaan en onderwerpt zich aan de regels van de onderworpenheid aan het loutere spel van de natuur en al haar loutere spelwijzen, past ze zich aan de wetten van de aanpassing zelf aan. Spelend

onderwerpt de mensheid zich aan de wetten van een doelloos bestaan, dat zelf als zodanig een ‘natuurlijk’, alleen ‘speels’ bestaan is en als speels bestaan louter aan de wetten van het spel van de natuur onderworpen is. Het leven van de mensheid zelf op deze wijze in een spel veranderen, dat is zelf: afstand doen van elke menselijke doelstelling, daardoor van elk menselijk bestaan, en daardoor het bestaan van de mens reduceren tot zuiver subject-zijn (en ten slotte verder gaand dan wat voor een ‘geestloos’ wezen mogelijk is), en omgekeerd. Een spel echter is ook nog het gebeuren dat zich in laatste instantie in dit tijdperk afspeelt in de zin van de herhaaldelijk beschreven en overal in de gebeurtenissen van ons tijdperk waargenomen omkering van de verhouding van doel en middel, voor zover in wezen het zin- en doelloze, ja ongerijmde van het spel, wanneer het als fundering van een heerschappij van de mens over de niet-menselijke natuur moet dienen, reeds lang voorzien is, deze doelvoorstelling dan echter nog alleen als voorwendsel te handhaven is en blijft, om het spel zelf verder te spelen, dat wil zeggen echter om überhaupt maar te spelen.

§ 29. De resultaten van de voortschrijdende onderwerping van de mensheid aan de door haar tot heerschappij gebrachte wetten van een onmenselijke ontwikkeling

Wanneer in dier voege wordt beweerd dat de mensheid op de weg waarop het tijdperk van de wetenschap nog bestendig verdergaat, reeds hopeloos verdwaald is, ja verloren is, dat de zin van deze vooruitgang zich reeds lang duidelijk in de onzin van een spel dat aan elk doel vreemd blijft, heeft opgelost, dat de voorstelling van een beheersing van de natuur door onderwerping aan de door de wetenschap opgestelde objectieve natuurwetten, echter even duidelijk ongerijmd is: dan blijft, schijnt het, nog steeds de vraag bestaan hoe de toch onweerlegbare resultaten van de moderne wetenschap te begrijpen en te verklaren zijn, resultaten die ze in dit tijdperk heeft bevochten en waarvan de uitwerkingen in de gestalte van haar niet minder succesrijke technisch-‘technologische’ toepassingen immers feitelijk – hoe men ze ook overigens mag ‘waarderen’ of schatten – ons leven en onze wereld in dit tijdperk steeds meer beheersen. Liggen niet, in strijd met al de voorgedragen filosofische redenen tot twijfel, in deze resultaten feiten ter tafel waarin, ondanks alles, en juist dan wanneer de verhouding van de moderne wetenschap tot de werkelijkheid overeenkomstig haar afleiding uit de idee van de theorie juist moet worden opgevat als een verhouding van aanpassing en onderwerping – ondanks alles, de wijsheid en de vervulbaarheid van de hoop op heerschappij door onderwerping waar blijken te zijn?

Deze resultaten zijn nu wel reeds in hun eigen aard uitvoerig ter sprake gekomen in hoofdstuk in van onderhavige poging. Inderdaad moet echter nog worden voldaan aan de reeds in de inleiding gestelde opgave, om ten slotte te begrijpen *wat* eigenlijk in en met de resultaten van de moderne wetenschap en techniek werkelijk gebeurd is; zo weinig als het opgaat altijd maar alleen te noteren en luid te verkondigen *dat* deze resultaten hebben plaatsgevonden, zo weinig gaat het op ze te verzwijgen. Veeleer moet nu blijken dat het antwoord op de vraag nogmaals alleen kan luiden: in de resultaten van de moderne wetenschap en techniek gebeurt de fundering van een heerschappij door onderwerping; toch is deze heerschappij niet zo maar die van de onderworpenen en de zich onderwerpenden, maar juist de heerschappij van datgene waaraan de zich onderwerpenden zich onderwerpen, de heerschappij niet van de mens over de natuur, maar van de natuur over de mensen en van de ‘natuur van de mens’ (de aan hem onttrokken en objectief eraan tegenovergestelde) over het subject tot welk de mens zich heeft

gereduceerd. Het is de heerschappij, preciezer, van een tot object der onderwerping geworden natuur, die deze heerschappij alleen dankt aan de onderwerping van de mens aan haar objectiviteit.

Dat daarbij toch ook wetenschap en techniek zelf en de mensen die zich er succesrijk van bedienen op hun wijze succesrijk toeschijnen, ja werkelijk succesrijk zijn, hoeft daardoor helemaal niet geloofend te worden, kan veeleer juist op deze wijze voortreffelijk worden begrepen. We noemen de resultaten van de moderne wetenschap en techniek de resultaten van een het menselijke verspelend spel van zinloze onderwerping aan een onmenselijke natuur. Algemeen vat men deze resultaten op als de resultaten van een aanpassing aan de natuurwetten die in de toenemend bereikte objectiviteit van de wetenschap is gefundeerd. We menen slechts bij de naam te noemen wat hiermee inderdaad gezegd is. Wat zijn resultaten van de aanpassing? Het zijn de gemakkelijkste en de bedrieglijkste. Overall is het gemakkelijkst succesvol diegene die zich het gemakkelijkst, het geschiktst en het onbezonnenst aanpast – aan de heersende machten. Wie er zich aan aanpast, wie zich überhaupt aanpast, komt vooraan; en hoe machtiger en onverbiddelijker de heersende machten – bijvoorbeeld in de totalitaire of zelfs fascistische staat – des te beslister komt überhaupt *alleen* diegene vooraan, ja kan zelfs alleen diegene zich bevestigen, die zich volledig aan de heersende eisen aanpast en onderwerpt. Aanpassing is *het* succesrecept zonder meer – wanneer überhaupt het succes zonder meer wordt gezocht, zonder er rekening mee te houden *wat* dit succes dan betekent. Het bedrieglijke van zulke successen is intussen dat het juist eerst de aanpassing van de succesmensen is, die de heersende machten in staat stelt zich tot heersende machten te verheffen: alle heerschappij over mensen is gebaseerd op hun onderworpenheid, op deze wijze het fascisme op het successtreven van zijn meelopers. De successen van de door aanpassing succesvollen zijn op de eerste plaats de successen van de juist door hun onderwerping zich vestigende en bevestigende heersende machten. Wanneer deze toch mislukken door andere machten, die ze niet klein konden krijgen, dan zijn de succesmensen die zich aan deze machten aanpasten, bedrogen: zij hebben zichzelf bedrogen, door allereerst door hun aanpassing het aanvankelijke succes van deze machten te dienen. Zolang deze heersen, zijn echter alleen diegenen succesrijk die zich eraan aanpassen. Toch zijn ze slechts profiteurs, mee-eters, parasieten van de heersende machten die zich waarlijk in hun schijnbare successen succesvol doorzetten. En het is alweer de zwakheid van deze laatsten dat zij hun succes slechts aan de pure succes- en ongedifferentieerde aanpassingswil van hun onderdanen danken, die de succesrijke heerschappij van de heersende machten alleen dienen om hun eigen succes te behartigen. Daarmee knagen deze meelopers en mee-eters tegelijk ook weer aan de macht van de door hun aanpassing eerst opgerichte heerschappij; ook in deze zin, als knagers aan de krachten van het ‘economisch organisme’, zijn ze parasieten. Zo waarborgt op bedrieglijke wijze inderdaad het aan de objectieve feitelijkheden van de natuur zelf zich aanpassend en onderwerpend gedrag van de objectieve wetenschap en de zich hierop baserende techniek, de gemakkelijkste resultaten. Maar wat moet daar allereerst plaatsvinden, welke machten moeten zich succesrijk doorzetten om de zich aanpassenden en zich onderwerpenden hun deel in het succes te kunnen geven? De belangrijkste en indrukwekkendste resultaten van de moderne wetenschap en techniek zijn successen of berusten in elk geval op successen van de energiewinning, neutraler gezegd van de energievrijmaking. Het vrijmaken van atoomenergie maakt indruk, turbine- en ontploffingsmotoren berusten op de ontketening van chemische energieën, zoals ook reeds de met brandstoffen verwarmde stoommachines indruk maken. Bij dit alles worden ‘gecompliceerde’ structuren van de natuur afgebroken en omgezet in ‘energie’, en deze grotendeels of uiteindelijk totaal: in ‘warmte’, dat wil zeggen ongeordende, chaotische beweging, die zichzelf, volgens de tweede hoofdwet van de warmteleer, nivelleert tot het

verdwijnen van elke nog bruikbare energie. Deze tweede hoofdwet van de thermodynamica betekent dat de 'entropie', namelijk de maat van de energie die niet meer in staat is arbeid te verrichten (terwijl intussen 'energie' juist gedefinieerd is als de capaciteit om arbeid te verrichten), bij elk gebeuren van energieomzetting altijd alleen maar kan toenemen. Wat dus uit de fundamentele resultaten van de moderne techniek volgt, is vooral: de bestendig toenemende verhoging van de maat van de entropie, de bestendig opgevoerde doorzetting van het 'entropieprincipe' van de natuur dat wil dat al het van natuur zijnde de tendens bezit zich als vanzelf te ontbinden in de amorfe indifferentie van een chaos van ongeordende beweging. Wat dus in alle regelingen van de wetenschap en de techniek om energieën vrij te maken vooral tot heerschappij komt, is deze – zeker als tendens toch al aan de natuur eigen, maar er niet zo maar heersende – wet van een zichzelf ontbindende natuur. Het zou dus geen toeval kunnen zijn dat het vrijmaken van energieën, overeenkomstig deze wet, het gemakkelijkst in dienst van vernietigende bedoelingen is te stellen: bijvoorbeeld vooral het vrijmaken van atoomenergie, of vóór die tijd al de chemische explosieven. Maar de heerschappij van een vernietigend natuurprincipe wordt door de wetenschappelijk-technische energievrijmaking ook aangemoedigd waar de wetenschapsmensen, ingenieurs, economen en politici zulke vernietigende *bedoelingen* niet onmiddellijk hebben.

We delen in de toenemende heerschappij van dit natuurprincipe, waaraan we ons onderwerpen en die we daarmee bevorderen, door uit de vrijgemaakte energieën, naar we menen, allerlei nut te halen. We zien af van de vraag naar het nut van een 'atoom'-bewapening en van de deelname van de 'atoommachten' aan de gevaarlijke heerschappij van dit vernietigend natuurgeweld. In het algemeen staan de vrijgemaakte energieën in dienst van de industriële productie en moet het resultaat van een wetenschappelijke natuurbeheersing waarvan men de vooruitgang voor onbetwistbaar verklaart, blijken door het nut van de industrieproducten. Een niet zo onaanzienlijk deel van de vrijgemaakte energieën wordt door de installaties voor het 'winnen' van energieën zelf gebruikt en verbruikt. Op de tweede plaats – na de installaties voor energiewinning – is de geweldige tak onder de industrieën op de voorgrond te plaatsen die niet minder krachtige energieën toepast, om uitrustingen voor installaties voor energiewinning en allerlei andere industriële installaties te produceren. In zoverre worden energieën onder de heerschappij van het principe van de entropie alleen vrijgemaakt om verdere energieën overeenkomstig dit principe te verbruiken. Hoofdzakelijk worden daar – met behulp van andere machines – machines geproduceerd. Maar met behulp van deze machines worden dan, in de derde plaats, niet alleen machines geproduceerd die slechts voor de productie van andere machines dienen, maar machines die uit zichzelf nuttig zijn: naast oorlogsmachines, vliegtuigen, auto's en nog eens auto's en de zogenaamde huishoudelijke toestellen; tussen beide in staan landbouwmachines en bouwmachines; een speciale plaats nemen de industrieel geproduceerde communicatietoestellen in, zend- en ontvangstinstallaties voor 'klank en beeld'. Uit het nut in de eerste plaats van zulke industrieproducten zou in de eerste plaats het nut van de daarvóór genoemde, geen onmiddellijk nut hebbende productietakken moeten blijken of zich laten beoordelen. We moeten de communicatiemiddelen terzijde laten, want hun nut hangt in al te grote mate af van datgene *wat* er te communiceren is, zoals van de nog helemaal open vraag in hoeverre dergelijke toestellen geschikt zijn ons datgene wat echt het mededelen waard is, op begrijpelijke en werkzame wijze te bemiddelen. Niet weinige van de mechanische verkeersmiddelen, in het bijzonder het nut van vliegtuigen, zijn op dezelfde manier problematisch. Hun gebruikers zijn in het gunstigste geval politici en mensen uit de economische sector; hun via deze weg georganiseerde ontmoetingen dienen tot weinig meer dan tot het praten over economische vragen, praten dat slechts in het kader van het nut van de

industrieproducten zelf die de wereldeconomie beheersen, van nut kan zijn. Voor het overige echter valt, voor de meeste producten van de ter discussie staande productietak, in het bijzonder de huishoudelijke toestellen, waartoe ook de personenauto's te rekenen zijn, een specifieke onzekerheid op of zij als luxe of als gebruiksgoederen beschouwd moeten worden, of ze een surplus aan comfort voor het leven verschaffen of aan een noodzakelijke behoefte beantwoorden. De waarheid, en de grond van deze dubbelzinnigheid, zou kunnen zijn dat deze toestellen wel wat gerieflijkheid kunnen verschaffen maar dat deze zelf in de kenmerkende situatie tot een bijna dwingende behoefte is geworden; of dat de betreffende machines wel eenvoudigweg met dringende behoeften overeenstemmen maar deze behoeften grotendeels, ja zelfs voor het grootste deel pas door de industrieproductie – en in het bijzonder juist de productie van de genoemde toestellen, de auto's, enzovoort – zelf werden geschapen. Zo heeft men de auto 'nodig' – op zichzelf aan kosten en omvang een totaal buitensporig middel – voor de dagelijkse weg van de woonplaats naar de werkplaats en terug. De weg is lang, daar industriële installaties – bijvoorbeeld olieraffinaderijen, staalfabrieken, autofabrieken en verkeer – vooral autoverkeer – de streek onbewoonbaar en onbegaanbaar maken. De weg is vermoeiend juist door het intensieve autoverkeer evenals door de vele plaatsen waar aan een verbetering van de verkeerswegen voor de vele auto's wordt gewerkt. Een benutten van de openbare verkeersmiddelen zou misschien nog meer tijd doen verliezen en zou ten slotte kostbaarder kunnen zijn. Zo zijn ook de huisvrouwen vele uren van de dag alleen met de kinderen, daarbij is vaak de school ver afgelegen en voor de vrouwen de winkelcentra eveneens. Ze hebben koelkasten nodig, om enigszins – tenminste schijnbaar – verse voorraden aan voedingsmiddelen te hebben en wat inkoop tijd te kunnen besparen. Ze hebben wasmachines nodig daar het hen voor het wassen gewoon aan tijd en ruimte ontbreekt, het linnen in de industriegebieden echter snel en erg vuil wordt. Ze hebben centrale verwarming nodig daar ze niet, emmer na emmer, kolen naar de hoge verdiepingen van hun flatgebouw kunnen slepen. Zonder auto is vaak opnieuw elk uitstapje in de frisse lucht onmogelijk. In het bijzonder zijn vakantieoordelen meestal zonder auto – alleen al wegens de bagage en de kinderen – nauwelijks te bereiken, hoewel dan ter plaatse de aanwezigheid en het verkeer van de auto's van de vakantiegangers, de vakantieplaats tot het evenbeeld van de woonplaats dreigen te maken. Al deze verschijnselen van het nauwelijks noemenswaardige nut en van de nutteloze onmisbaarheid van de personenwagens en van andere huishoudelijke toestellen, zijn zelf het gevolg van de algemene ontwikkeling van de industrie en van de groeiende uitbreiding van haar producten, niet bijvoorbeeld van de toenemende bevolkingsdichtheid; deze is juist in de industrielanden in de genoemde periode helemaal niet in zo'n hoge mate gestegen. Waarvoor dienen dus deze industrieproducten? Voor het grootste deel alweer voor het energieverbruik, voor het verbruik van elektrische energie, voor het verbruik van benzine en olie, voor de vereisten van elektrische centrales, transportinstallaties, tankschepen, raffinaderijen, tankwagens, benzinstations, enzovoort; in het bijzonder nog dienen ze bij hun productie voor het benutten van de daartoe noodzakelijke industriële installaties en alweer voor de door deze opgeëiste energiebronnen. Er moet hier vermeld worden dat ten slotte ook het benutten van landbouwtoestellen slechts aan de noodzaak beantwoordt om de landbouw aan te passen aan de door een industriële productie gedomineerde economie.

Ten slotte produceert de industrie ook verbruiks- en gebruiksgoederen in de directe zin van het woord of draagt in elk geval tot hun productie beslissend bij: woningen (met behulp van bouwmaschinen), kleding, voeding (met behulp van industrieel vervaardigde bemestingsmiddelen, landbouwmaschinen en industriële gereedmaken van landbouwproducten) en geneesmiddelen. Moet het nut van de industrieproductie en van het erdoor gebleken

resultaat van voortschrijdende natuurbeheersing, die men gelooft te kunnen vaststellen, juist alleen uit zulke producten blijken, die grotendeels reeds voor en ook naast alle industriële ontwikkeling op eenvoudigere manier, werden en worden geproduceerd: huizen, kleren, brood, boter, vlees en dranken? Wat het verschil betreft in de 'kwaliteit' tussen de industrieel vervaardigde en de voorindustriële producten van dezelfde soort, valt de vergelijking in enkele gevallen ondubbelzinnig in het voordeel van de ene of ook van de andere uit; over het geheel genomen zijn deze verschillen moeilijk uit te maken en te beoordelen. Beslissend wordt dus voor de beoordeling van het nut van de industrieproducten van deze soort (en daarvan hangt volgens het voorgaande verregaand het oordeel over de aan de wetenschap te danken vooruitgang van de succesrijke, vermeende natuurbeheersing door productieprestaties van de industrie überhaupt af) – beslissend wordt de economische vraag van de verhouding van kosten en opbrengst. Het schijnt echter dat nauwelijks een van de genoemde (directe of indirecte) industrieproducten kan bestaan zonder de tevoren geschetste geweldige totale ontwikkeling van de industrie. Zo kunnen er, om in bijzonderheden te treden, alleen synthetische textielproducten zijn wanneer geweldige complexen van scheikundige en andere industrieën bestaan die alleen bij massaproductie en massale omzet economisch kunnen werken. Daartoe moeten snel verslijtende en vroeg vervangen massa-artikelen worden geproduceerd, en daarvoor (ter wille van de 'volledige tewerkstelling') massaal andere producten, die moeilijk als verbruiks- of gebruiksgoederen in een of andere betekenis kunnen worden beschouwd. Ten slotte worden met steeds grotere kosten aan energie en industriële installaties, die grotendeels zelf alleen andere industriële installaties produceren, aan arbeid, talent, opleiding, gezondheid, kracht in het algemeen, *in verhouding* steeds minder voordelige en onmiddellijk nuttige zaken gemaakt, die intussen ook verregaand slechts vervangen wat ook zonder al deze kosten te maken was. Men moet eens een volgens gangbare maatstaven industrieel en 'economisch' hoog ontwikkeld land beschouwen, bijvoorbeeld in het Europese Westen: welke bedrijvigheid, welke inspanningen, welk lawaai en welke vuilnis, dit alles te dragen en te verdragen door mensen, afgebeulde en zich afbeulende mensen; men moet eens kijken naar hun gezichten, 's morgens vroeg reeds en dan in de late middag, men moet eens een blik werpen op hun dagelijkse kleding en voeding; en men moet het resultaat van hun moeite eens bekijken – armzalige huizen, erbarmelijke straten, een paar bonte winkels in een paar opgesmukte straten in een paar stadjes van een provincie; een paar bioscopen met versleten fauteuilbekledingen, troosteloze gangen van de openbare gebouwen; 's avonds bier voor het schaduwspel van een vermoeide fantasie op het televisiescherm. Er blijven uiteindelijk onder de producten van de wetenschappelijke vooruitgang en van de industrie, als diegene waarvan het nut en de nieuwe kwaliteit het minst twijfelachtig is, de moderne geneesmiddelen. Maar ook hun nut kan niet worden onttrokken aan het afwegen tegen de gezamenlijke kosten aan industriële ontwikkeling, die hun productie vooropstelt, zeker niet wanneer deze kosten de levensvoorwaarden en dus de wijze en de 'waarde' van het leven bepalen, dat de succesrijke bestrijding van vele ziekten in staat is te verlengen; om niet te spreken over de buiten alle verhouding hoge geneeskundig-farmaceutische kosten voor het instand-houden van het leven van enkelingen, en zeker niet weinigen, wanneer tegelijkertijd op dezelfde aarde nog altijd oorlogen, volkenmoorden, honger en zelfs epidemieën, ja alleen al verkeersongevallen, duizenden, zelfs honderdduizenden en soms miljoenen wegrukken.

Maar deze beschrijvingen en aansporingen zijn niet eens nodig om te zien wat te zien is, in plaats van zich als werkelijk voor te stellen wat in werkelijkheid zou moeten zijn, als de resultaten van de vooruitgang van het tijdperk van de wetenschap zouden zijn wat men er zich als 'imago' bij zou willen voorstellen en als wat men ze graag zou voorstellen. Er moet hier nog slechts eens te meer aan worden herinnerd dat gewoon nog nauwelijks iemand met slechts enig

inzicht in de economie van onze industrieproducten – van welke partij ook – bestrijdt, ja dat men tegen het hier opgemerkte bijna als onderrichtende tegenwerping naar voren zal willen brengen – dat in wezen de productie van al deze producten veel minder dient voor de productie van deze producten maar dat veeleer de productie van deze producten de productie zelf en haar productiecapaciteiten moet aanwakkeren en ontwikkelen: zodat alleszins helemaal niet de opbrengst van de productieve activiteit (in de vorm van het nut van de producten), aan de kosten van de productiemiddelen is te meten, maar veeleer in de steeds uitgebreidere ontvouwing van de kosten zelf, de eigenlijke ‘opbrengst’ van de productie van min of meer bruikbare gebruiksvoorwerpen te zoeken is. Overeenkomstig daarmee zouden de wezenlijke resultaten van de voortgaande ‘natuurbeheersing’ dank zij moderne wetenschap en techniek juist daar zijn te zoeken waar de ontwikkeling van de productie om de productie steeds grotere vooruitgang maakt, dat wil zeggen juist daar waar ons een productief nut van moderne wetenschap, techniek en economie nog niet scheen zichtbaar te worden. Maar dan blijkt het onze industriële economie beheersende principe van de ontwikkeling van de productie ter wille van de productie zelf, waarin door er zich aan te onderwerpen, de industriële economie de heerschappij van de mens over de natuur tracht te funderen, louter een principiële uitdrukking te zijn van het in wezen alleen tot heerschappij verheven principe van de toenemende entropie als een aan de natuur zelf eigen tendens om zichzelf tot een chaos te ontbinden.

Zeker wordt het principe van de ontwikkeling van de producten ter wille van de economie en de productie ter wille van de productie nu juist verdedigd in de mening dat uiteindelijk zo’n ontwikkeling toch ten goede moet komen aan de productie van nuttige producten in een kwaliteit en kwantiteit die de tevoren vermelde onvolmaaktheden en achterstand te niet doen. Voorlopig is dit toekomstmuziek – misschien moet men intussen zeggen: dat was eens toekomstmuziek. Want intussen dringen zich zelfs in het blikveld van positieve onderzoekers gevaarlijke aanduidingen op dat deze ontwikkeling haar hoogtepunt misschien reeds overschreden heeft en de grenzen van haar – door haarzelf geschapen – mogelijkheden zichtbaar worden: amper 6 pct. van de wereldbevolking – namelijk de bevolking van de Verenigde Staten – verbruikt in de lijn van deze ontwikkeling reeds thans tussen 30 en 50 pct. en binnen afzienbare tijd reeds (omstreeks 1980, volgens schattingen) tussen 50 en 80 pct. van de grondstoffenproductie van de aarde. Hoe moet de massa van de wereldbevolking alleen al de huidige ontwikkelingstoestand van Noord-Amerika bereiken? Zonder ons met het spelen met zulke en dergelijke getallen nader in te laten, kunnen we toch niet nalaten op te merken dat vooruitzichten volgens zulke vaststellingen maar al te zeer overeenstemmen met wat onze principiële beschouwingen t deden verwachten. Intussen echter blijft in ieder geval te vragen in hoeverre dan tot nu toe reeds onder de heerschappij van het principe van de industriële economie dat de productie ter wille van de productie ontwikkelt, de mensheid zich tot heerschappij over de natuur heeft verheven, door zich aan de objectieve wetten ervan aan te passen en te onderwerpen?

Er heerst – zo luidt het wederzijds van het ene werelddeel tegen het andere uitgesproken verwijt – ‘een zeker systeem’, en aan de heerschappij van het heersende systeem hebben als zijn profiteurs de functionarissen van het systeem een overwegend aandeel. Dat zijn werkelijk niet alleen gelijkkluidend gebruikte abstracte uitdrukkingen die voor polemisch gebruik en louter toevallig van schijnbaar tegenover elkaar staande kanten werden uitgevonden. Men zegt: de mens heeft geleerd de natuur te beheersen en in zijn dienst te nemen. Hij drukt op een knop en het elektrische licht gaat aan. Maar soms drukt hij op zijn knop en gaat er geen licht aan; want de centrale is uitgeschakeld. De centrale wordt weer ingeschakeld en hij draait aan een andere

knop en hij kan zien wat op ver verwijderde plaatsen op de aarde gebeurt. Maar misschien ziet hij ook niet wat daar eigenlijk gebeurt, omdat men hem namelijk iets heel anders toont; de televisiedirectie heeft een show op het programma gezet. Hij neemt plaats in een gemakkelijke stoel en enkele uren later reeds bevindt hij zich in verre landen onder vreemde volken. Maar meestal bevindt hij zich uren nadat hij zich in zijn stoel heeft neergevlid, nog steeds in zijn vertrouwde woonkamer, daar hem namelijk het ticket voor een plaats in een vliegtuig te duur was; de luchtvaartmaatschappij vraagt voor een vliegtuigticket een prijs van een bepaalde hoogte. Hij wordt ernstig ziek, gaat naar een ziekenhuis, en enkele uren later al is hij van de oorzaak van zijn lijden verlost. Maar soms neemt het ziekenhuis hem niet op omdat alle bedden bezet zijn, of de operatie blijft achterwege omdat die te kostbaar is; openbare instellingen bouwen, onderhouden en beheren ziekenhuizen, en artsen oefenen hun praktijk uit; ook zij kunnen ziekten alleen bestrijden wanneer hen de vereiste middelen – geneesmiddelen, instrumenten, lokalen, helpers – ter beschikking worden gesteld. ‘*De mens beheerst de natuur*’ – welke mens? In de handen van *enkele* mensen schijnt de heerschappij te liggen, en wij, de massa van de mensheid, hangen van hen af. *Zij* heersen over het lot van de *mensen* en de mensheid, en misschien zijn in ieder geval de heersers diegenen die door succesrijke aanpassing zich van een aandeel in de beheersing van de lotsbeschikkingen van de mensheid door objectieve natuurwetten, hebben weten te verzekeren. Maar ook zij, de heersers, oefenen zij dan – als het ware plaatsvervangend voor de mensheid in haar totaliteit – een heerschappij van de mens over de natuur uit? Men beschouwe (en beschouwt verregaand) als de heersende klasse van mensen onder de heerschappij van het kapitalistische systeem of van het kapitalisme of eenvoudig van het kapitaal in de zeer ontwikkelde industriestaten van West-Europa en Noord-Amerika, de kapitalisten, door Marx begrepen als louter ‘functionarissen van het kapitaal’, wat concreet betekent, zoals ten minste Engels reeds erkende, dat de eigenlijke kapitalisten ten slotte niet zo maar eigenaars, maar juist functionarissen (‘bezoldigde bedienden’) zijn; men beschouwe andere functionarissen met vergelijkbare functies in de nauwelijks minder hoog ontwikkelde staten van Oost-Europa. Betwisten deze functionarissen van het westelijk ‘kapitalisme’ en van het oostelijk ‘socialisme’ werkelijk helemaal zo ten onrechte tegen heerschappijfuncties uit te oefenen? Aan de heerschappij van het volk geloven ze in ieder geval vermoedelijk zelf niet zo goed; wel worden ze niet moe te beklemtonen dat geen volkswil en geen volksmacht op aarde iets kan veranderen aan de ‘economische noodzakelijkheden’ en aan de wetten van de economische ontwikkeling, waaraan ze zelf alleen hun macht ontleen, die ze erkennen, waaraan ze zich onderwerpen, zich aanpassen, die ze vertegenwoordigen en doen gelden. Zij zelf – de ‘heersers’ – voelen zich aan het inzicht in deze noodzakelijkheden en aan de wetten van de economische ontwikkeling nog strenger en onvoorwaardelijker onderworpen dan alle anderen. Zo zouden alleen de objectieve wetten van de ontwikkeling waarachtig heersen, en onder de mensen zouden alleen diegene over de anderen heersen, die dit succes aan de meest handige, de meest onbezonnene en de meest onmeedogenloze aanpassing aan de juist door hen tot heerschappij verheven objectieve ontwikkelingswetten danken; volledig in overeenstemming met het boven aan het voorbeeld van totalitaire maatschappijen verhelderde, eenvoudigste succesrecept in het algemeen.

Zelfs deze succesrijken echter trekken niet alleen maar voordeel uit hun succesvolle opstijgen naar de rangen van de heersende klasse. De wetten van de economische ontwikkeling waaraan ze zich bestendig moeten aanpassen en onderwerpen, lijken als ‘natuurwetten’ – zoals reeds Darwin met het oog op de bevolkingstheorie van Malthus, maar ook Marx en Engels wisten – sprekend op de natuurwet van de ‘strijd om het bestaan’, volgens welke – overeenkomstig de theorieën van onze objectieve wetenschap van het leven – de ‘ontwikkeling van de soorten’ van

al het voormenselijke leven en ook de ontwikkeling van de mens, zich voltrokken hebben. Onze managers 'putten zich uit' – ieder zichzelf en elk de anderen – in de onbarmhartige hardheid van de concurrentiestrijd, die de ontwikkeling van de productie ter wille van de productie met zich meebrengt, die de concurrentiestrijd van zijn kant tot steeds dwingender noodzaak maakt. Afwisselend verbruiken ze hun krachten gehaast en opgejaagd in deze strijd om het bestaan en genieten ze begerig de rauwe brutale bevrediging van nog alleen animale behoeften van uitgeputte mensen: nauwelijks voordelen voor een menselijk bestaan die ze uit hun successen vermogen te halen; wie onder hen met zulke genietingen niet tevreden is, verlaat al vlug de rangen van de strijdende concurrenten en heeft al gauw, hoewel misschien nog iets te genieten, toch niets meer te zeggen.

Maar 'zo is nu eenmaal het leven', zal men ten slotte antwoorden; al het hier weergegevene komt inderdaad met de objectieve ontwikkelingswetten van het leven overeen; en succesvolle aanpassing aan de objectieve wetten van de natuur, waarvan de mens alleen de verovering van een dominerende plaats kan verwachten, betekent en verlangt in ieder geval eerst en vooral aanpassing aan de ontwikkelingswetten van het leven. Deze zijn objectief wetenschappelijk vastgesteld in de op Darwin teruggaande selectietheorie, overeenkomstig welke de wetten van de ontwikkeling van het leven – en in het bijzonder van de ontwikkeling van zijn soorten (zoals de species mens) uit de rassen van vroeger ontwikkelde soorten – beslissend bepaald zijn door de factoren van het nakomelingenoverschot (van de overbevolking van het leefmilieu), van het toevalspel der mutaties, van de door rassenisolatie bevorderde instandhouding van erfelijke variaties en van de 'strijd om het bestaan' (struggle for life), waarin de doorslaggevende factor alweer de beste aanpassing respectievelijk aanpassingsbekwaamheid aan de telkens heersende levensvoorwaarden van het milieu wordt. De allesbeheersende voorwaarden van het in-standhouden en ontwikkelen van het leven in het algemeen zijn echter, wetenschappelijk objectief beschouwd, door deze wetmatigheid zelf bepaald. Beslissend is dus ten slotte de aanpassing aan deze ontwikkelingswetten van het leven zelf, volgens welke de aanpassing en de ontwikkeling van de aanpassingsbekwaamheid in de strijd om het bestaan de doorslaggevende rol spelen. Zo heeft dan ook in onze eeuw een geheel volk, waarvoor reeds een van zijn grootste denkers, namelijk Kant, vreesde dat zijn nationale fout de neiging tot het fanatisme is, wanneer nederige vormen van de aanpassing aan zijn milieu zijn vermeende levensvoorwaarden niet meer schenen te waarborgen, voor zijn 'ras' gemeend de wereldheerschappij te kunnen bevechten, door zich als geheel en in elk opzicht – economisch, sociaal, op het gebied van de binnenlandse zowel als de buitenlandse politiek, en 'moreel' – onvoorwaardelijk en meedogenloos aan deze wetmatigheid van de 'strijd om het bestaan' te onderwerpen; en zich in fanatieke beslistheid daardoor aan de heerschappij van een leider te onderwerpen die zich zonder enig bezwaar tot woordvoerder van deze principes had gemaakt. Het schijnt nodig te zijn al diegenen die tegenwoordig onverstoord het woord 'ontwikkeling' in de mond nemen, de oorsprong en de inhoud van het woord in de wetenschappelijke leer van de ontwikkelingswetten van het leven en het gebruik van deze leer in de zin van het 'nationaalsocialisme' in herinnering te roepen. Wel wijzen de biologen – tegenwoordig ten minste – de door de nationaalsocialisten uit deze ontwikkelingsleer getrokken praktisch-politieke conclusies af; in het bijzonder de 'nationaalsocialistische' rassenleer, of reeds de rassenleer zelf zou elk wetenschappelijk fundament missen, en de biologisch vastgestelde ontwikkelingswetten van het leven zouden niet op de menselijke maatschappij overgedragen kunnen worden. Maar wat het eerste punt betreft blijven toch de met bijzondere ijver door de wetenschapslui bestreden vooronderstellingen van de 'nationaalsocialistische' rassenpolitiek van ondergeschikte betekenis; er zou weinig aan veranderen, als ze haar slachtoffers onder een antropologisch beter afgegrensd en

wetenschappelijk overtuigender als ‘ras’ aanspreekbaar mensentype gekozen had dan onder het joodse volk. En wat het andere punt betreft blijft de biologische wetenschap tot op heden het antwoord schuldig op de vraag *waarom* eigenlijk de door haar objectief vastgestelde ontwikkelingswetten van het leven *niet* op de omstandigheden van de mensheid over te dragen zijn, en zal ze het antwoord schuldig moeten blijven wanneer ze niet bereid is om het wetskarakter van deze wetten zelf (dat hun geldigheid minstens beperkt tot de ontwikkeling tot aan het ontstaan van de species mens), om haar eigen aanspraken ook op voor het leven van de mensen fundamentele kennis, of zonder meer om haar objectiviteitsprincipe prijs te geven of in elk geval in hoge mate (namelijk in een principieel opzicht) te beperken.

Blijft de vraag met welk resultaat voor ogen het ‘nationaalsocialistische’ volk door een meedogenloos besliste onderwerping aan de objectieve wetten van de ontwikkeling van alle leven, voor zijn ras de wereldheerschappij trachtte te bevechten. Zijn strijd leidde tot een ineensstorting, zijn oorlog tot een smadelijke nederlaag. Maar dit alles betekent hier niet zoveel; de opvatting dat de wereldgeschiedenis het wereldgerecht is, steunt zelf op een bijna religieus geloof in de ‘ontwikkeling’, en het is duidelijk dat zelf de uiterste beslistheid om zich aan te passen aan de wetten van de strijd om het bestaan, niet de reële vooronderstelling voor een zegevierend te-voorschijn-komen uit deze strijd kan vervangen; ten slotte kwam zelfs de fanatieke beslistheid van de Duitsers met een tamelijk geringe geschiktheid van dit volk tot zo’n strijd overeen. Maar wat *was* het resultaat, en wat zou het geweest zijn als het had voortgeduurd? Geen ander dan juist de onderwerping van dit volk aan de heerschappij van de wetten van een onmenselijk leven, geen ander dan de snel toenemende en zich uitbreidende heerschappij van deze wetten van een onmenselijk leven, het verlies van de menselijkheid zelf van de mens, die dacht door onderwerping aan deze wetten een ware ‘Herrenmensch’ te kunnen worden. Bovendien bedroog dit volk zichzelf door er zich op voor te bereiden deze wetten van een onmenselijk leven (als wij ze al wetten mogen noemen, voor zover ook menselijk leven leven is en hun ‘objectieve’ geldigheid tenminste voor het samenleven van de mensen juist ter discussie staat) tot allesbeheersende wetten, namelijk ook over de mensen heersende wetten, te verheffen, *door* zich – en dan soms ook zelf de andere volken waartegen het streed – eraan te onderwerpen. En zou zich in de toekomst misschien een – aan machtsmiddelen of aantal superieure – meerderheid van de mensheid, bezeten door het vertwijfelde geloof aan de ‘ontwikkelingsgedachten’, verkopen aan ‘nationaalsocialistische’ principes, dan zou ten slotte niets een voortzetting van de ontwikkeling, zoals ze volgens de leer van de wetenschap tot het ontstaan van het dierenrijk heeft geleid, ook in het tijdperk van de mens, tegenhouden; de mensheid zou in de strijd van zich isolerende rassen voor hun ‘bestaan’ en ‘leefruimte’ op de overbevolkt wordende aarde verdierlijken. Op dezelfde wijze echter is de weerlegging van de bewering dat de algemene heerschappij van zulke onmenselijke natuur- en levenswetten onontkoombaar is, tot nu toe nog iets dat gebeuren moet: neemt de mensheid daarentegen het besluit af te zien van de strijd om het bestaan van een volk ten koste van een ander, af te zien van de biologische eerezucht van de reproductieve vermenigvuldiging, ter opheffing van de menselijke isolatie tussen volken en rassen en ter afzwering van het succesrecept van de aanpassing, dan kan door zo’n meerderheidsbesluit de wet die alleen heerst voor zover de mensheid bereid is zich aan de voorwaarden van een onmenselijk bestaan te onderwerpen, inderdaad afgeschaft worden. (Hij heerst *alleen* objectief.)

Anderzijds kan het zijn dat alleen daarom de boven beschreven ‘ontwikkeling’ van de wetenschap, van de techniek, van de productie en van de economie en de politiek tot nu toe nog steeds enige resultaten meebrengt, die inderdaad aan de *mensen* – of in elk geval aan enkelen –

ten goede komen, omdat tot nog toe – of: reeds? – de mensheid terugschrikt voor de uiterste consequenties van een onderwerping aan de onmenselijke ontwikkeling.

§ 30. Het tijdperk van de wetenschap raakt achterop ten opzichte van een sinds Kants *Kritik der reinen Vernunft* voorbereide revolutie van de filosofie

Nog steeds duurt, zoals bekend, de vooruitgang van het tijdperk van de wetenschap voort. En hoe het anders ook staat met het zelfbewustzijn van het tijdperk, van één ding achten de dragers en de beschermers, de deelnemers, de profiteurs, ja zelfs nog de slachtoffers van deze vooruitgang zich zeker: ze achten zichzelf modern. Als het tijdperk van de wetenschap geldt ons tijdperk als modern, de nooit anders dan zich ‘modern’ noemende wetenschap zelf geldt als modern zonder meer – vooral ten opzichte van de filosofie. De filosofie geldt daarentegen voor een algemeen bewustzijn als onmodern, ouderwets, achterhaald, verouderd, een overblijfsel van de oudheid of in elk geval van de middeleeuwen. Als bewijs wordt zelfs de omstandigheid beschouwd dat de wetenschap zich thans van alle filosofie heeft losgemaakt, maar de filosofie van haar kant verregaand het contact met de wetenschap heeft verloren. Nauwelijks wordt zelfs maar de mogelijkheid overwogen dat de scheiding van wetenschap en filosofie zich ook zo voltrokken zou kunnen hebben dat het de filosofie was die zich van de wetenschap heeft losgemaakt, en de wetenschap die het contact met de filosofie heeft verloren.

Intussen kan, na het hier uiteengezette, worden vastgesteld: onmodern, achterhaald, verouderd, een overblijfsel van de Griekse oudheid van onze cultuur, is veeleer onze wetenschap te noemen. Zeker is de serieuze en werkelijke en – maar op diepgaand dubbelzinnige wijze – ook geslaagde poging tot het verwezenlijken van het antieke ideaal van zuiver theoretisch weten en van de ermee verbonden hoop van de mensheid, het volstrekt specifieke van het – nu toch ook reeds eeuwenoude – tijdperk van de moderne tijd. Het ideaal zelf en zijn antropo-theo-logische motieven echter, waarin ook de hoop van de mensheid van dit ‘moderne’ tijdperk wortelt – voor zover het überhaupt nog hoop koestert – zijn antiek, klassiek-antiek, en wel antiek-filosofisch. Van dit antieke filosofische ideaal en zijn motieven – uit de renaissance ervan is het tijdperk van de wetenschap ontstaan – kon en kan de ‘moderne’ wetenschap zich niet losmaken – zonder elke betekenis, en zelfs nog de betekenis van een weten en van een wetenschap te verliezen. Wanneer de antieke filosofie achterhaald is, dan is het toch omdat ze zichzelf heeft voorbijgestreefd in de gedaante van de ‘moderne’ wetenschap, en dan is de ‘moderne’ wetenschap zelf de filosofie – in haar achterhaalde gedaante.

Alleszins heeft de filosofie zichzelf intussen ook nog in een andere betekenis en op een andere wijze achterhaald. Sinds nu al ongeveer tweehonderd jaar zijn filosofen begonnen uit de vernietiging van de antieke antropo-theo-logische motieven van het ideaal van zuiver theoretisch weten, uit de afschaffing van de ermee verbonden hoop van de mensheid en uit het verlies aan betekenis van het ideaal van zuiver theoretisch weten zelf, de conclusies te trekken; de onderhavige poging van een kritiek van de grondslagen van ons tijdperk van de wetenschap is alleen een stap verder op deze reeds lang door de filosofie ingeslagen weg. In haar nieuwe tijdperk maakte de filosofie zich niet alleen los van de wetenschap, maar keerde ze zich in groeiende beslistheid tegen het wetenschappelijk ideaal van weten dat zij, de filosofie, eens zelf naar voren had gebracht en tot de verwezenlijking waarvan ze aan het begin van de moderne tijd nog zelf fundamenteel had bijgedragen. Daarmee keerde de filosofie van deze nieuwe tijd zich op de eerste plaats tegen zichzelf, tegen ‘de’ filosofie namelijk, zoals ze sinds haar klassieke begin in

de Griekse oudheid niets anders was en wilde zijn dan streven naar zuiver theoretisch weten, waarin ze het enig wijze zag om de mensheid te verheffen tot de vrijheid van al haar noden en lasten, zelfs van de dood en om ze op deze wijze tot een godgelijk bestaan te verheffen. Tegenover deze antieke filosofie en filotheorie, zoals ze op de achtergrond nog steeds ons tijdperk van de wetenschap, ja dit nog meer dan elk voorgaand tijdperk beheerst, is de ‘filosofie’ in haar nieuwe tijdperk antifilosofisch met een toenemende beslistheid, die de onder wetenschapslui verspreide verwaandheid van de verhevenheid boven alle filosofie niet eens vermag te begrijpen. Tegenover de antieke filosofie wordt een nieuwe filosofie – als ze dan tenminste deze antieke naam nog verder mag dragen – tot kritiek, en wel vooral tot kritiek van de zuiver theoretische rede, juist de zuivere theoretische rede, waarvan de eisen en de aanmoediging door de oude filosofie kritisch werden behartigd.

Kritiek der zuiver *theoretische* rede – dat is de titel van Kants in 1781 voor het eerst verschenen belangrijke werk: *Kritik der reinen Vernunft*, waartegenover de titels staan van een *Kritik der praktischen Vernunft* en van een *Kritik der Urteilskraft* als twee andere van zijn werken. Omgekeerd is de kritiek van de *theoretische* rede inderdaad de kritiek van de *zuivere* rede zonder meer; Kants kritiek van de *praktische* rede heet *niet* ‘Kritiek van de *zuivere* praktische rede’, daar ze veeleer met een *praktische* bedoeling (zeer eigenaardig, maar begrijpelijk) een autoriteit van de *zuivere* rede tracht te handhaven, die de kritiek van de zuivere rede er in theoretisch opzicht aan ontzegt.

De uitdrukking ‘zuivere theoretische rede’ duidt in Kants opvatting niet een ‘zuiver-theoretische’ rede aan, die zuiver van alle inmenging van praktische doeleinden zou zijn. Naast de zuivere theoretische rede, waartegen zijn kritiek zich keert, staat de ‘zuivere praktische rede’, die Kant, zoals gezegd, in haar volle recht en aanspraak juist wil bevestigen, ja opnieuw wil funderen. ‘Zuiver’ betekent in zijn vaste taalgebruik: ‘vrij van ervaring’ (‘a priori’); ‘zuivere rede’ betekent dus onderscheiden van en tegengesteld aan de ‘empirisch geconditioneerde rede’; de kritiek ‘van de zuivere rede in speculatief [dat wil zeggen theoretisch onderscheiden van praktisch] gebruik’ richt zich tegen dit gebruik onderscheiden van en tegengesteld aan een ‘empirisch-geconditioneerd gebruik’ van de theoretische rede, dat deze kritiek alleen voor rechtmatig houdt. Juist daarmee echter wordt de kritiek van de zuivere rede toch tot kritiek van de zuiver-theoretische rede, van een activiteit van de rede in de betekenis van het ideaal van een zuiver theoretisch weten:

Het ‘speculatieve gebruik’ van de zuivere rede waartegen de kritiek zich keert, is een gebruik dat boven het ‘empirisch-geconditioneerd gebruik’ van de rede (dat dan volgens Kants begrippen eerder alleen een gebruik van het denkende verstand zou zijn) uitgaat: ‘Nu bevat echter alle ervaring’ in de zin van Kants begrip van ervaring zelf ‘buiten de intuïtie van de zintuigen, waardoor iets gegeven wordt, nog een *begrip* van een voorwerp dat in de intuïtie wordt gegeven, of verschijnt’. Een ‘empirisch-geconditioneerd gebruik’ van de rede (met een theoretisch doel) dat Kants kritiek als het alleen rechtmatige gebruik wil bevestigen, is dus een gebruik van de menselijke rede dat zich niet tracht te verheffen boven haar aangewezenheid op een intuïtie in de vormen van tijd en ruimte – als de ‘vormen van alle zintuiglijke intuïtie’ – *en* boven haar aangewezenheid op een denkend verstand dat het in zulke intuïtie menigvuldig verschijnende ‘synthetisch’ op begrippen van voorwerpen brengt, en dat niet denkt van deze voorwaarden ontslagen te kunnen worden. Het gebruik van de zuivere rede, dat onderwerp van kritiek is, is dus een gebruik van de menselijke rede volgens het ideaal van een kenniswijze ‘die voor zover we inzien, alleen aan het oerwezen kan toekomen’: een kennis zoals God die zou bezitten, dank

zij een in geen enkele vorm beperkte 'intuïtie (want iets dergelijks moet al zijn kennis zijn, en niet *denken* dat steeds grenzen aangeeft)'. En dus richt de kritiek van de zuivere rede zich tegen het ideaal van een als goddelijk en dus ook voor de mens exemplarisch gedachte, of veeleer als absoluut exemplarisch geïdealiseerde en dus als goddelijk voorgestelde kenniswijze, die inderdaad in overeenstemming zou zijn met het ideaal van een zuiver theoretisch weten: tegen het ideaal van een kennis van de 'dingen op zichzelf' door 'oorspronkelijke intuïtie' ('*intuitus originarius*'), 'waardoor zelf het bestaan van het object van de intuïtie gegeven' zou zijn, overeenkomstig het begrip van de theorie als zuivere beschouwing van de dingen zoals ze op zichzelf en vanuit zichzelf zijn.

Eindige kennis is daarentegen voor Kant een in haar vermogen van de intuïtie door de vormen van zintuiglijkheid, ruimte en tijd, beperkte kennis: als 'voorwaarden..., die onze intuïtie beperken', staan ze tegenover een onbeperkte ontvankelijkheid van ons intuïtievermogen (ondanks Kants dubbelzinnige begrip van 'deze receptiviteit die wij zintuiglijkheid noemen', overeenkomstig hetwelk van 'ontvankelijkheid' echter alleen met betrekking tot intuïtie in de vormen van de *zintuiglijkheid* te spreken zou zijn. 'Het is ook niet nodig dat wij de wijze van intuïtie in ruimte en tijd tot de zintuiglijkheid van de mens beperken; het kan zijn dat alle eindige, denkende wezens hierin met de mens noodzakelijk moeten overeenkomen (...) dan hoort ze ter wille van deze algemeengeldigheid toch niet op zintuiglijkheid te zijn'; gesteld namelijk dat juist het feit alleen door middel van zintuiglijke organen intuïtie te hebben, aan de intuïtie noodzakelijk de vorm van een aan voorwaarden van ruimte en tijd gebonden *ontmoeting* – in plaats van de eenvoudige *geving* samen met het louter zijn van 'subject' en 'object' van de intuïtie – oplegt. En juist deze beperking van het intuïtievermogen tot de vormen van de zintuiglijkheid, beperkt de kenniswijze van een eindig wezen, respectievelijk het vermogen van zijn verstand, tot de noodzakelijkheid van het *denken*. 'Denken, dat altijd op grenzen wijst' moet een eindig verstand, *daar* hem de dingen alleen in een tot de vormen van ruimte en tijd beperkte intuïtie verschijnen, bijgevolg 'deze verschijningen niet dingen op zichzelf zijn, maar zelf alleen voorstellingen [zijn] die alweer hun voorwerp hebben, dat dus door ons niet meer kan worden aangeschouwd'; 'zo'n eenheid..., die in een menigvuldigheid van de kennis moet worden aangetroffen, voor zover ze in betrekking tot een voorwerp staat', kan alleen door de prestatie van een synthetisch denken dat het menigvuldige van de eindige intuïtie in bepaalde categorieën op een begrip brengt, tot stand komen. Een oneindig kennisvermogen zou op een verstand berusten dat geen denken nodig heeft, een 'verstand... dat *zelf* zou aanschouwen' (een 'intuïtief verstand' of wat hetzelfde is, 'intellectuele intuïtie', '*intuitus intellectualis*'): 'Want als ik mij een verstand zou willen denken dat zelf aanschouwde (zoals een goddelijk verstand dat zich niet gegeven objecten voorstelde, maar dat zichzelf door zijn voorstelling de voorwerpen tegelijk zou geven, of – hoewel dit misschien niet de enig mogelijke verklaring daarvoor zou zijn: 'dat de voorwerpen zou voortbrengen), dan zouden de categorieën ten aanzien van zo'n kennis helemaal geen betekenis hebben. Zij zijn alleen regels voor een verstand waarvan het gehele vermogen in het denken bestaat, dat wil zeggen in de handeling om de synthese van het menigvuldige, dat hem elders in de intuïtie is gegeven, tot de eenheid van de apperceptie te brengen.'

In de grondkenmerken van zulk tegenover elkaar stellen heeft Kant zelf – in het bijzonder in de toevoegingen en herformuleringen van de tweede oplage van zijn werk van 1787, waaruit in het voorgaande voornamelijk werd geciteerd – als het laatste *onderwerp* van de kritiek der zuivere rede, het *theologische* ideaal aangeduid van een kennis op grond van een vermogen van onbeperkte intuïtie van de dingen zoals ze op zichzelf zijn. Maar het voorgaande betekende toch

alleen een beeld zonder werkelijke betekenis – het beeld van de kantiaanse voorstelling van het feitelijke onderscheid tussen eindige en een denkbare oneindige kennis – als nu niet eerst de originele *betekenis* van Kants kritiek van het theologische ideaal van een kennis uit zuiver-theoretische rede nog te bepalen zou blijven.

De gebruikelijkste Kant-interpretatie heeft de mening verspreid dat Kant opgemerkt zou hebben dat wij mensen eindige wezens zouden zijn, die nu eenmaal ten aanzien van hun kennisvermogen aan onoverwinbare grenzen gebonden zijn en zich nooit van hun louter menselijke, al te menselijke intuïtie- en denkvormen kunnen bevrijden en zo helaas niet in staat zijn tot een ware kennis van de dingen zoals ze op zichzelf zijn. (Anderen hebben dan Kant willen ‘weerleggen’ door bijvoorbeeld te menen erop te kunnen wijzen dat toch door de niet-euclidische geometrieën de onschendbaarheid van de kantiaanse ruimte-intuïtie of door de Heisenbergse onbepaaldheidsrelatie die van het kantiaanse causaliteitsprincipe intussen reeds zou getroffen zijn. Weer anderen hebben Kant willen ‘verdedigen’ door te menen hem zo te kunnen uitleggen dat hij toch een voortschrijdende toenadering van de menselijke denkinspanningen tot de waarheid van de dingen op zichzelf, hoewel ze nooit helemaal haar doel zou kunnen bereiken, niet zou hebben willen uitsluiten.) Om dat op te merken zou Kants kritiek der zuivere rede niet nodig zijn geweest; het was reeds aan Plato en Aristoteles bekend; en als Kant alleen deze opmerking zou hebben vernieuwd, dan zou Locke met het oog op wat hier de vraag is, reeds boven Kant uit zijn gegaan. Het is allereerst helemaal niet waar dat ‘de mens’ ‘volgens Kant’ zich niet van de vormen van zijn zintuiglijke intuïtie en van de begrippen en grondprincipes van zijn denkend verstand zou kunnen ‘bevrijden’; bijna het tegendeel is waar en deels (namelijk voor het eerste deel) kan juist dit de grond, namelijk de aanleiding, tot de kritiek der zuivere rede worden genoemd. In ieder geval is het Kants leer dat zelf en juist het ‘empirisch-geconditioneerd gebruik’ van de rede als zodanig gebonden is aan ‘zuivere’ – dat wil zeggen niet *uit* de ervaring gewonnen, veeleer alle ervaring *bij voorbaat* (‘a priori’) noodzakelijk in zich voegende – vormen van de zintuiglijkheid (ruimte en tijd), evenals aan ‘zuivere’ verstandsbegrippen (de ‘categorieën’) en ermee overeenstemmende ‘synthetische [dat wil zeggen niet alleen in formele logica gefundeerde] grondstellingen a priori’ (zoals het causaliteitsprincipe). Maar nadrukkelijk keert Kant zich tegen de opvatting dat ‘het zou gaan om een ons bestaan tegelijk ingeplante geschiktheid tot denken die [laat ons zeggen] door onze schepper [nu eenmaal] zo ingericht is’ daar juist ‘in zo’n geval aan de categorieën de *noodzakelijkheid* zou ontbreken die bij hun begrip wezenlijk hoort. Want bijvoorbeeld het begrip van oorzaak, dat de noodzakelijkheid van een gevolg onder een vooronderstelde voorwaarde uitspreekt, zou vals zijn, wanneer het alleen op een willekeurige ons ingeplante subjectieve noodzakelijkheid om zekere empirische voorstellingen volgens zo’n regel van de relatie te verbinden, zou berusten. Ik zou niet kunnen zeggen: de werking is met de oorzaak in het object (dat wil zeggen noodzakelijk) verbonden, maar: ik ben alleen zo ingericht dat ik deze voorstelling niet anders dan als zo verbonden kan denken, wat juist dat is wat de scepticus het meest wenst; want in dat geval is al ons inzicht, door vermeende objectieve geldigheid van onze oordelen, niets dan louter schijn en het zou ook aan mensen niet ontbreken die deze subjectieve noodzakelijkheid (die moet worden gevoeld) uit zichzelf niet zouden erkennen; men kon op zijn minst niet twisten met iemand over datgene wat louter op de wijze berust waarop zijn subject georganiseerd is.’ De noodzakelijkheid van de zuivere vormen van de intuïtie, van de zuivere verstandsbegrippen en van de ermee overeenstemmende grondstellingen, zoals Kant ze gefundeerd ziet, is van een andere soort; van de soort namelijk waarbij deze noodzakelijkheid aan de dag komt uit zijn ‘transcendentale deductie’ van de ‘begrippen van de ruimte en de tijd’, dus van de zuivere vormen van de intuïtie en van de ‘zuivere verstandsbegrippen’, dus van de

categorieën, evenals van zijn 'systematische voorstelling van alle synthetische grondstellingen van het zuivere verstand': 'De transc. deductie van alle begrippen a priori heeft... één principe waarop de gehele navorsing moet worden gericht, namelijk dit: dat ze als voorwaarden a priori van de mogelijkheid van de ervaring moeten worden erkend, (hetzij van de intuïtie die erin wordt aangetroffen, hetzij van het denken). Begrippen die de objectieve grond van de mogelijkheid van de ervaring opleveren, zijn juist daarom noodzakelijk.' Zij, en de ermee overeenstemmende grondstellingen, zijn dus alleen *noodzakelijk voor zover* hun gebruik noodzakelijke voorwaarde van de mogelijkheid van de ervaring is (om welke reden ook het zo gefundeerde gebruik van 'zuivere' begrippen en grondstellingen nog aan het 'empirisch-geconditioneerd' – legitieme – gebruik van de rede toe te schrijven is). Hun noodzakelijkheid is dus alleen een in de meest strikte betekenis van de uitdrukking 'hypothetische noodzakelijkheid': niet zo maar in de betekenis dat ze alleen 'waarschijnlijk' voor de ervaring noodzakelijke begrippen en grondstellingen zouden zijn, deze 'waarschijnlijke' noodzakelijkheid echter eerst nog te toetsen zou zijn, maar in de betekenis dat het oogmerk op ervaring (en misschien *alleen* dit oogmerk) grond van hun noodzakelijkheid is: *wanneer* men ervaring wil, *moet* men zich a priori voegen naar de vormen van de zintuiglijke intuïtie, naar bepaalde categorieën van het verstand en ermee overeenstemmende grondstellingen.

Dat betekent: men *kan* ze absoluut doorbreken; alleen wordt daardoor voor 'onze' (alleen voor 'onze'?) kennis *niets gewonnen* veeleer *alles verloren* en bedorven.

Allereerst kunnen we ons absoluut boven elk *denken in de categorieën* en overeenkomstig de grondstellingen van het zuivere verstand, verheffen: want 'de categorieën van het verstand... stellen ons helemaal niet de voorwaarden voor waaronder objecten in de intuïtie worden gegeven, dus kunnen ons in ieder geval objecten verschijnen, zonder dat ze zich noodzakelijk op functies van het verstand hoeven te betrekken'. 'Verschijningen zouden daarom niet minder objecten aan onze intuïtie aanbieden, want de intuïtie heeft de functies van het denken op geen enkele wijze nodig.' Nochtans: 'Verschijningen zijn de enige objecten die ons' in dit geval, namelijk op deze wijze, 'onmiddellijk gegeven kunnen worden... Nu zijn echter deze verschijningen... zelf alleen voorstellingen, die opnieuw hun object hebben, dat dan door ons niet meer aanschouwd kan worden...' Strikt genomen heeft zo'n *gedachten- en begriploos aanschouwen* dus geen *object* (zoals Kant bij voorkeur het voorwerp in de emphatische zin noemt, in tegenstelling tot louter voorstellingen, die echter 'zelf weer voorwerpen van andere voorstellingen' kunnen 'zijn'), in ieder geval echter geen voorwerp van een mogelijke *ervaring* en überhaupt van een werkelijke *kennis*: 'Het menigvuldige van de voorstellingen kan in een intuïtie worden gegeven, die louter zintuiglijk, dat wil zeggen, niets dan ontvankelijkheid is, en de vorm van deze intuïtie kan a priori in ons voorstellingsvermogen liggen, zonder toch iets anders dan de wijze te zijn waarop het subject geaffecteerd wordt. Alleen de verbinding (conjunctio) van een menigvuldigheid überhaupt kan nooit door zintuigen in ons komen, en kan dus ook niet in de zuivere vorm van de zintuiglijke intuïtie tegelijk mede bevat zijn...' 'Wanneer' echter dus in zo'n louter aanschouwend, hoewel hierbij tot de vormen van de zintuiglijkheid beperkt gedrag 'iedere afzonderlijke voorstelling aan de andere totaal vreemd, als het ware ervan geïsoleerd en gescheiden zou zijn, dan zou nooit zoiets als kennis ontspringen, die een geheel van vergeleken en verbonden voorstellingen is'. Juist daartoe zijn het denkende verstand en zijn begrippen en vooral tevoren de zuivere verstandsbegrippen nodig: 'Zo is het begrip van een oorzaak niets anders dan een synthese (van datgene wat in de opeenvolging van de tijd volgt, met andere verschijningen), *volgens begrippen*, en zonder een dergelijke *eenheid*, die... de verschijningen aan zich onderwerpt, zou geregelde en algemene, dus noodzakelijke eenheid van

het bewustzijn, in de menigvuldigheid van de waarnemingen, niet worden aangetroffen. Deze zouden dan echter ook tot geen enkele ervaring horen, bijgevolg zonder object, en niets dan een blind spel van de voorstellingen, dat wil zeggen minder dan een droom zijn.’ In elk geval, als wij ons aan hun door geen enkel begrip beperkt spel vrij overlaten, bezitten zulke voorstellingen ‘louter subjectieve geldigheid, bijvoorbeeld volgens de wetten van de associatie... of zouden die bezitten’. Volgens de laatste zou ik alleen kunnen zeggen: wanneer ik een lichaam draag, dan voel ik de druk van de zwaarte; maar *niet*: het lichaam zelf is zwaar; wat zoveel wil zeggen als dat deze beide voorstellingen in het object, dat wil zeggen zonder onderscheid van de toestand van het subject, verbonden zijn, en niet louter samen in de waarneming (zo vaak ze ook herhaald mag worden).’ Maar absoluut mogelijk, ja werkelijk (en zeker niet alleen zelden) voorkomend, is zo’n zich van alle verstandsbegrippen vrijmakend ‘blind spel van de voorstellingen’; alleen is het even objectloos als begriploos en maakt niet eens een winst aan ervaring mogelijk. Ja, het spel met voorstellingen van de zuivere intuïtie daarentegen, wanneer het slechts de zuivere intuïtie van de ruimte en de tijd zelf is, maakt zelfs de fundering mogelijk van een gehele (volgens oude mening zuiver theoretische) wetenschap: namelijk de (zuivere) *mathematica*. Inderdaad zijn volgens Kant ‘de mathematische grondstellingen... alleen uit de intuïtie, maar niet uit de zuivere verstandsbegrippen getrokken’. Intussen: ‘Door bepaling van de eerste [de zuivere intuïtie] kunnen wij kennis a priori van objecten (in de *mathematica*) verkrijgen, maar alleen naar hun vorm, als verschijningen; of er dingen kunnen zijn die in deze vorm kunnen worden aanschouwd, blijft daarbij nog onuitgemaakt. Bijgevolg zijn alle mathematische begrippen op zichzelf geen kennis; behalve voor zover men vooronderstelt dat er dingen zijn, die zich overeenkomstig de vorm van deze zuiver zintuiglijke intuïtie aan ons vertonen’: ook de zuivere *mathematica* blijft in de strikte betekenis van het woord zonder object, zodat ze op zichzelf genomen eigenlijk niet eens kennis kan worden genoemd. ‘Hoewel we dus [in de meetkunde bijv.] van de ruimte in het algemeen of van de gestalten die de productieve verbeeldingskracht erin aangeeft, zoveel a-priorische kennis in [volgens Kants leer] synthetische oordelen aantreffen, dat wij werkelijk hiervoor helemaal geen ervaring’ – die steeds begrippen van het verstand vereist – ‘nodig hebben, dan zou deze kennis toch helemaal niets anders zijn dan het bezig-zijn met een zuivere hersenschim, indien de ruimte niet als voorwaarde van de verschijningen die de stof voor mogelijke ervaring uitmaken, te beschouwen was’ – waarvan echter de *mathematica* zelf – in het vrije veld van haar intuïties – niet het minste begrip kan opbrengen (zodat ze, vermoedelijk juist daardoor zelfs meent dat haar ervaringsvrije oordelen van zuiver analytische aard zijn, alleen gefundeerd op de stelling van de contradictie, op – zuivere logica!) – en waartoe ze alleszins ook niet verplicht is.

Op de tweede plaats echter zijn wij niet minder in staat ons te verheffen boven de beperking van ons kennisvermogen tot *intuïtie in de vormen van de zintuiglijkheid* en daarmee zelfs boven *elke* aanschouwelijkheid van onze voorstellingen, gedachten, begrippen en grondstellingen. We kunnen nu eenmaal ‘*analytische oordelen*’ vellen zoals Kant ze noemt. ‘Analytische oordelen zeggen in het predicaat niets anders dan wat in het begrip van het subject reeds werkelijk, hoewel niet zo helder en met een zelfde bewustzijn werd gedacht... Alle analytische oordelen berusten volledig op het principe van de contradictie en zijn volgens hun natuur kennis a priori, de begrippen die hen tot materie dienen, mogen empirisch zijn, of niet... [Ze zijn] oordelen a priori, hoewel hun begrippen empirisch zijn, bijvoorbeeld goud is een geel metaal; want om dit te weten, heb ik geen verdere ervaring nodig, behalve mijn begrip van goud, dat inhoudt dat dit lichaam geel en metaal is...’ Voor analytische oordelen die volgens het aangehaalde absoluut een wijze van ‘kennis’ opleveren, is geen empirische intuïtie nodig, maar alleen een begripsanalyse, al kan het geanalyseerde begrip zelf ook afkomstig zijn uit een op zintuiglijke intuïtie gebaseerde

ervaring; er is voor analytisch intuïtie echter ook geen *zuivere* intuïtie nodig – en dus zelfs geen intuïtie, in welke vorm ook: want Kant wijst toch juist op de eigen aard van de mathematische oordelen die erin bestaat dat ze ‘allemaal synthetisch’ zijn, door de opmerking: ‘Het begrip van twaalf is geenszins reeds gedacht door het feit dat ik mij [een] vereniging van zeven en vijf denk, en, ik mag mijn begrip van zo’n som nog zolang ontleden, dan zal ik daarin toch de twaalf niet aantreffen. Men moet boven deze begrippen uitgaan, door de intuïtie te baat te nemen’ – de zuivere intuïtie van de tijd in het geval van de rekenkunde, die van de ruimte in het geval van de meetkunde. ‘Kennis’ zoals ze zich in analytische oordelen uitspreekt, is boven alle vormen van de intuïtie verheven; en daarmee een zeer aanzienlijk deel van alle menselijke verstandsactiviteit: want ‘een groot deel en misschien het grootste van de bezigheid van onze rede bestaat in ontledingen van de begrippen die we reeds van objecten hebben. Dit levert ons een massa kennis die, hoewel ze niets anders is dan ophelderingen en toelichtingen van datgene wat in onze begrippen (...) reeds is gedacht, toch minstens naar de vorm als nieuwe inzichten worden gewaardeerd...’ Kant geeft zelfs toe dat zulke analytische oordelen ‘zeer belangrijk en nodig’ zijn – ‘maar alleen om tot de duidelijkheid van de begrippen te komen die zowel voor een zekere en uitgebreide synthese als voor een werkelijk nieuwe verworvenheid vereist is’. Maar ‘duidelijk’ is evenzeer: ‘dat door analytische oordelen onze kennis helemaal niet wordt uitgebreid’; dat ze voor zover dan toch ten onrechte ‘als nieuwe inzichten worden gewaardeerd’. Het is juist de schijn van de mogelijkheid van een werkelijke uitbreiding van de kennis door een zich boven alle intuïtie en elke verdere ervaring verheffende ‘analytische filosofie’ (wat heden zo of ook ‘logisch empirisme’ wordt genoemd, loochent kenmerkend elke mogelijkheid en noodzaak van synthetische oordelen a priori, niet zonder onopgemerkt zulke oordelen toch graag uit te spreken), ‘wat ons... gedurende het construeren [van allerlei ‘theorieën’ of ‘modellen’] van alle bekommernis en argwaan vrijhoudt, en met schijnbare grondigheid flatteert...’ (Kants zin eindigt met de woorden: ‘...flatteert, is dit’: waarop de boven geciteerde zin volgt: ‘Een groot deel, misschien het grootste...’) We zijn ten slotte absoluut in staat om boven de beperking van ons kennisvermogen tot de vormen van zintuiglijke intuïtie uit te gaan door de vorming van *synthetische oordelen a priori*, die zich verheffen boven deze voorwaarden. Wel leidt dit, ‘wanneer men... zich met het zuivere verstand alleen waagt om synthetisch over objecten überhaupt te oordelen, te bevestigen en te beslissen’, volgens Kants leer nu werkelijk alleen maar tot ‘s sofistische oogverblindingen’; maar toch gaat het hierbij om ‘een helaas zeer gangbare kunst van talrijke metafysische goocheltoeren’, en juist daarom is een ‘kritiek van het verstand en van de rede’ *nodig* ‘ten aanzien van hun hyperfysisch gebruik, om de valse schijn van hun grondloze verwaandheden bloot te leggen’. Wel is volgens Kant een uitbreiding van onze kennis uit zuivere rede, zoals een door hem bekritiseerde metafysica ze opeist, niet mogelijk en kan in deze zin ook ‘van een werkelijke metafysica’ geen sprake zijn; maar dat betekent geenszins dat we ons in de ‘fysische’ onmogelijkheid zouden bevinden om synthetische oordelen a priori op te stellen, die de voorwaarden van de zintuiglijke intuïtie achter zich zouden laten. Veeleer bewijst ten slotte het feit van de door Kant aangevallen overgeleverde metafysica, dat we ons absoluut ‘van alle voorwaarden van zintuiglijke intuïtie’ kunnen ‘bevrijden’. Alleen zo: opdat datgene waarvan we dan iets menen te kennen (‘een noumenon’), ‘een waar, van alle fenomenen te onderscheiden object zou betekenen, is het niet genoeg dat ik mijn gedachten van alle voorwaarden van zintuiglijke intuïtie *bevrijd*, ik moet bovendien nog redenen hebben om een andere wijze van intuïtie dan de zintuiglijke *aan te nemen*, waaronder zo’n object gegeven kan worden; want anders is mijn gedachte leeg...’ De ‘bevrijding’ van de voorwaarden die de beperking van ons intuïtievermogen tot de vormen van de zintuiglijkheid aan onze kennis oplegt, is *niet onmogelijk*, maar met zo’n ‘bevrijding’ is *niets gewonnen*, veeleer is aan onze (vermeende) kennis elk object ontnomen, wanneer niet in de plaats van de beperkte vorm van

de intuïtie een oneindige ('oorspronkelijke') intuïtie kan komen. Maar zelfs wanneer zo'n onbeperkte intuïtie voor ons of in elk geval ergens voor een wezen mogelijk zou zijn: 'We hebben wel... niet kunnen bewijzen: dat de zintuiglijke intuïtie de enig mogelijke intuïtie überhaupt is, maar dat ze het alleen *voor ons* is; we konden echter ook niet bewijzen dat er nog een andere wijze van intuïtie mogelijk is, en hoewel ons denken van deze zintuiglijkheid kan afzien, blijft toch de vraag of het dan niet een zuivere vorm van een begrip is, en of bij deze afscheiding overal een object overblijft': met andere woorden, of niet een niet tot de vormen van de zintuiglijkheid beperkte intuïtie zelf louter de van elk object beroofde zuivere theoretische rede is.

En zo is dit dan de originele en beslissende betekenis van Kants kritiek op het theologische ideaal van een kennis uit zuiver theoretische rede – en alleen om deze betekenis van Kants kritiek aan het licht te brengen waren de vorige verwijzingen naar de volgens Kant absoluut bestaande *mogelijkheden* om de grenzen van een eindig kennisvermogen te 'overwinnen', bestemd: niet wij mensen zijn als eindige wezens 'helaas', ten aanzien van ons kennisvermogen in de grenzen van de vormen der zintuiglijke intuïtie en van een denkend verstand en ermee overeenstemmende grondstellingen geweest, terwijl intussen 'op zichzelf' hun overwinbaarheid het ideaal van een – godgelijke – kennis der 'dingen, zoals ze op zichzelf zijn', door een 'verstand, dat [deze] *zelf* aanschouwt', zou voorstellen. Veeleer zou zo'n '*overwinning*' slechts de *vernietiging* van alle werkelijke kennis betekenen, en zijn het juist de *grenzen* van een eindige kennis die aan al ('onze') kennis haar werkelijke betekenis en (zelf) 'objectieve realiteit' *geven*. Aan deze beslissende grondgedachte van zijn kritiek der zuivere rede heeft Kant de duidelijkste expressie gegeven met betrekking tot de 'schema's van de zintuiglijkheid' *in* welke de begrippen – en dus ook de grondstellingen – van een denkend – dat wil zeggen eindig – verstand zich naar de vormen van de zintuiglijke intuïtie 'moeten' voegen; namelijk enerzijds met de zin 'dat, hoewel de schema's van de zintuiglijkheid de categorieën allereerst verwezenlijken, ze dezelfde toch eveneens ook beperken, dat wil zeggen tot voorwaarden beperken die buiten het verstand liggen (namelijk in de zintuiglijkheid)'; en anderzijds door de omgekeerde opheldering: 'Wanneer we nu een beperkende voorwaarde weglaten, dan breiden we, naar het schijnt, het tevoren beperkte begrip uit... Inderdaad blijft voor de zuivere verstandsbegrippen in ieder geval, ook na scheiding van alle zintuiglijke voorwaarden, een slechts logische betekenis van de zuivere eenheid van de voorstellingen over, waaraan echter geen object, dus ook geen betekenis gegeven wordt. die een begrip van het object zou kunnen opleveren... Dus zijn de categorieën, zonder schema's, alleen functies van het verstand ten aanzien van begrippen, maar stellen ze geen object voor. Deze betekenis komt hen van de zintuiglijkheid, die het verstand verwezenlijkt, door het tegelijk te beperken.' De onze kenniswijze beperkende voorwaarden of conditionerende grenzen, belichaamd in de vormen van de zintuiglijke intuïtie, 'beperken' menselijke kennis, *hoewel* ze ze allereerst 'verwezenlijken', ze 'verwezenlijken' de kennis *door* ze te 'beperken'.

Door deze grondgedachte heeft Kant voor het eerst de mening veld doen winnen, dat de vraag en het 'probleem' van het aan het eindige mensenwezen voorgestelde ideaal van een godgelijke kennis, in de gestalte van een intuïtie van de dingen zoals ze op zichzelf zijn (van het ideaal van een zuiver theoretisch weten door volledig objectieve kennis), helemaal niet in de eerste plaats de vraag of het 'probleem' van de volledige 'realiseerbaarheid' van dit ideaal in de betekenis van zijn *bereikbaarheid* voor eindige mensenwezens is, maar de vraag naar de idealiteit van het ideaal zelf, de vraag naar de *wensbaarheid* van zijn 'verwezenlijking', de vraag naar de *door* zijn bereiken realiseerbare, werkelijke winst – of verlies – voor ons weten. Op *deze* vraag heeft Kant het antwoord geanticipeerd: eindigheid van een bestaan in de grenzen van de zintuiglijkheid doet geen afbreuk aan de mogelijkheid van een hogere bestaansvorm, maar is zelf (nog wel) de

grond van al ons werkelijke weten.

De duidelijkste expressie heeft Kant, zoals gezegd, deze gedachte gegeven in de verbinding van de begrippen van ‘verwezenlijking’ en ‘restrictie’, maar de mooiste in een beeld en gelijkenis: ‘De lichte duif, als ze in vrije vlucht de lucht, waarvan ze de weerstand voelt doorklieft, zou de voorstelling kunnen krijgen dat het haar in de luchtledige ruimte nog veel beter zou lukken. Zo ook verliet Plato de zintuiglijke wereld daar deze het verstand zulke nauwe beperkingen oplegt, en waagde zich aan gene zijde ervan, op de vleugelen van de ideeën, in de lege ruimte van het zuivere verstand. Hij merkte niet op dat hij door zijn inspanningen geen afstand won, want hij had geen weerstand waaraan hij zich kon vasthouden, en waarop hij zijn krachten kon zetten, om het verstand van zijn plaats te krijgen.’ Met dit beeld heeft Kant aan alle serieus – en niet alleen verheven of speels – filosoferen sindsdien het Leit-Bild gegeven; het voorbeeld namelijk van een filosofie van de eindigheid, voor zover zo’n filosofie niet op een snelle verzekering en goedkope ‘bekentenis’ van het bewustzijn van een achterblijven van de mens bij het ideaal van een als volmaakt en goddelijk – zij het nu als bestaand of niet – voorgesteld wezen berust, maar op het begrip dat zintuiglijkheid, lichamelijkheid, sterfelijkheid, eindigheid het zijn die voor een bestaan door het grenzen te geven, de werkelijkheid bewerken. Dit voorbeeld is inderdaad het precieze tegenbeeld van het ideaalbeeld van de klassieke Griekse filosofie van Plato en Aristoteles, die een waarachtig menselijk bestaan – hoewel dan als een reeds niet meer menselijk bestaan – alleen in de ‘overwinning’ van de grenzen van een zintuiglijk-lichamelijk-sterfelijk-eindig bestaan vermochten te vinden; als zouden deze grenzen aan de menselijkheid afbreuk doen, en als zouden ze niet de grenzen van de menselijkheid zelf betekenen.

Plato en Aristoteles trachtten eens het ideaal van zuiver theoretisch weten te schetsen, door het bewijs dat elk weten, van welke aard ook steeds, juist zoveel echt weten zou bezitten als het op zuivere theorie zou berusten. De verwachting zou voor de hand liggen dat de moderne wending tegen dit antieke ideaal van weten inzette bij de herinnering aan een andersoortig, geenszins objectief en toch onbetwistbaar werkelijk weten, en dat dit dan ook tot het bewijs zou leiden dat in werkelijkheid elk weten überhaupt, en in het bijzonder zelf zogenaamd objectief weten, alleen een werkelijk weten zou zijn, voor zover het op een met het theoretisch ideaal van de objectiviteit juist niet verenigbare, op een ‘subjectieve’ grond (in de zin van het huidige, bij Kant zich ontwikkelend woordgebruik) zou berusten. Het behoort tot het buitengewone van het door Kant verworven inzicht dat hij niet op deze weg, maar vooreerst juist met het oog op de (wijze van) verwerkelijking van het antieke ideaal van een zuiver theoretisch weten in de objectiviteit van de moderne wetenschap, begreep dat zelfs de ‘objectieve realiteit’ van zulk weten staat en valt met de ‘verwezenlijking’ van dit weten alleen onder de ‘subjectieve’ voorwaarden van de zintuiglijkheid, die tegelijk de reële objectiviteit of überhaupt de objectieve betekenis zelf van ‘objectief’ weten beperken. Zo is reeds ‘het transcendentale begrip van de verschijningen in de ruimte een kritische herinnering dat... wat wij uitwendige voorwerpen noemen niets anders dan zuivere voorstellingen van onze zintuiglijkheid zijn, waarvan de vorm de ruimte is, waarvan het ware correlaat echter, dat wil zeggen het ding op zichzelf, daardoor helemaal niet wordt gekend noch kan worden gekend.’

Juist hier echter tekent zich ook de grens van het door Kant gewonnen inzicht af, ja een dubbele begrenzing van zijn gezichtsruimte. Allereerst weet Kant blijkbaar absoluut geen ander weten te denken dan – objectief weten. Wanneer zelfs in de hoogst mogelijke maat objectief weten alleen een *weten* kan zijn onder voorwaarden van principiële *beperking* van zijn *objectieve* betekenis – en wat anders betekent de objectieve onkenbaarheid van de ‘dingen op zichzelf’, van het ‘ware

correlaat' van objectief weten? – dan beschouwt Kant toch nog altijd *zulk* weten, als het *zoveel mogelijk objectieve*, als het *enig* mogelijke; en ziet hij zelf nog in de *beperving* van zijn objectieve betekenis de voorwaarde vervuld van de *realiteit* van dit weten als een 'objectieve realiteit'. Ondanks alle door hem zelf geleverde kritiek op het ideaal van de theorie, heeft Kant aan de met dit ideaal overeenstemmende voorstelling van objectief weten als het enige dat absoluut weten kan worden genoemd, vastgehouden; hoewel dit ideaal hem alleen te verwezenlijken scheen – door van zijn vervulling af te zien. (Zo heeft hij ook de eisen die voor hem als onvermijdelijk uit het begrip van *objectief* weten volgden, als *de* 'transcendentale' 'subjectieve' voorwaarden van de mogelijkheid van *alle* kennis überhaupt geponeerd: als zouden juist *deze* niet – zoals hij toch zelf erkende – slechts *noodzakelijk* zijn onder de vooronderstelling van dit begrip van *objectief* weten, dat deze 'subjectieve' voorwaarden als zodanig echter alweer ter discussie stellen.) Ten tweede en in het bijzonder echter heeft Kant ook nog vermeden de conclusie te trekken die onder de vooronderstelling van de voorstelling van weten als noodzakelijk objectief weten, uit zijn eigen inzichten onontwikkbaar blijkt te zijn, dat juist zo *alle* weten, *voor zover* het dat alleen is als *ongeconditioneerd* en *onbeperkt objectief* weten zonder *elke* reële betekenis, zonder *elke* realiteit blijft. *Deze* uiterste consequentie uit Kants kritiek der zuiver theoretische rede, die onder de vastgehouden vooronderstelling dat weten als zodanig met het ideaal van de theorie moet overeenstemmen, te trekken was, heeft Fichte – ten slotte tot op heden Kants enige legitieme opvolger – inderdaad getrokken.

Zo geweldig in de betekenis van het filosofische, namelijk kritische werk van Fichte, zo achterop blijft, ertegenover, heden de zin voor kritische filosofie en filosofische kritiek, dat het hopeloos zou zijn, hier, waar de conclusies te trekken zijn, ook maar een begin van een poging tot een nieuwe weergave van de wetenschapsleer – zo noemde hij zelf het grondstuk van zijn filosofie – te maken. Dat Fichte tot op heden miskend, dat zijn prestatie tot op heden ongekend bleef en blijft, betekent veeleer zelf de situatie waarin een nieuwe poging tot kritiek der grondslagen van ons tijdperk zoals de onderhavige, noodzakelijk werd. Alleen het volgende moet worden gezegd – het kan mijnentwege als loutere bewering worden genomen, die Fichte zelf echter zo heeft uitgesproken: 'Het wezen van de [door Fichte] voorgestelde wetenschapsleer bestond in de bewering dat de ik-vorm of de absolute reflectievorm de grond en de wortel van alle weten is, en dat alleen hieruit alles wat ook maar in het weten kan voorkomen, zoals het erin voorkomt, volgt'; en: 'De wetenschapsleer heeft het bewijs geleverd dat de reflectievorm die in haar absolute eenheid kan worden gevat en erdoor dus wordt gevat, geen realiteit heeft, maar alleen een leeg schema is, een reflectievorm die uit zichzelf door zijn eveneens volledig, en uit één principe te vatten versplinteringen in zichzelf, een systeem van andere evenzo lege schema's en schaduwen vormt.' In de vorm van het door Fichtes wetenschapsleer geleverde bewijs, is het conflict tussen het tijdperk beheersende 'weten' en de 'realiteit' definitief losgebarsten. De grond van het on- en misverstand van Fichtes leer, waarmee men zich afsloot en nog afsluit van het inzicht in dit conflict, heeft hij ook zelf reeds erkend en uitgesproken: 'Het publiek wil realiteit, hetzelfde willen wij ook; en wij zijn het dus hierover eens.' Maar: 'Het publiek dat zijn geestelijke leven boven deze vorm' van het weten waarvan Fichte ondernam de leegte als een zuivere reflectievorm of ik-vorm aan te tonen, 'niet vermag te plaatsen, noch ook er zich van los te maken en hem vrij te aanschouwen, heeft, juist zonder het zelf te weten, zijn realiteit alleen in deze vorm; daar het nu echter toch realiteit moet hebben, is het geneigd dit door de wetenschapsleer geleverde bewijs voor foutief te houden, omdat daardoor zijn realiteit die het niet kan nalaten voor de enig mogelijke te houden, vernietigd wordt'. Of anders gezegd: men heeft blijkbaar tot op heden eenvoudig de door Fichte – in navolging van Kant – toch altijd opnieuw beklemtoonde *kritische* zin van zijn wetenschapsleer miskend: de zin van een kritiek,

die zich *tegen* een vorm van het ‘weten’ keert waarvan ze aantoonde dat *hij* in wezen alle ‘realiteit vernietigt’ en verdringt door ‘een systeem van lege schema’s en schaduwen’; een bewijs dat er juist in bestaat dat de wetenschapsleer van haar kant de *schijn* van de ‘realiteit’ van deze lege schema’s en schaduwen ‘vernietigt’.

En toch heeft al het on- en misverstand van de wetenschapsleer van Fichte nog een diepere grond, die bijna reeds een recht zou te noemen zijn. Wanneer Fichte zegt ‘dat de ik-vorm of de absolute reflectievorm de grond en de wortel *van alle weten* is’, dat echter het weten in deze ‘reflectievorm geen realiteit heeft’, dan kan men tengevolge van Fichtes eigen begrippen van geen (andere) ‘realiteit’ ooit iets *weten*. Voor een ernstige toe-eigening van de kritische prestatie van Fichte ontbreekt tot op heden nog een begrip van *dat weten*, *waarvan* Fichte de grond en de wortel zocht – en dat Fichte erkende als de zuivere ‘ik-vorm of de absolute reflectievorm’. Hier moet – op grond van al het voorafgaande – worden beweerd dat weten ook voor Fichte alleen in de zin van het antieke, klassiek-filosofische ideaal zuiver theoretisch weten is en kan zijn, en dat moet worden vermoed dat ‘de ikvorm of de absolute reflectievorm’ die Fichte inzag, is te begrijpen als ‘de grond en de wortel’ van een zuiver theoretisch weten en van het uit zijn ideaal gegroeide ‘systeem van lege schema’s en schaduwen’. Voor de *kritische* toe-eigening van Fichtes prestatie is dus verder het inzicht nodig dat ook zij – zoals die van Kant – haar grens vindt in het onvermogen een ander *weten* te denken, laat staan te begrijpen, dan zuiver theoretisch, objectief weten; al kan Fichte ook ten slotte werkelijk zich voor zo’n gewijzigd begrip van weten ingespannen hebben. Dat de kritische filosofie van Kant en Fichte aan deze grens bleef staan, heeft dan ook de uiterste reactie mogelijk gemaakt, waarop zich de idealisering van een godgeleijk bestaan door een zuiver theoretisch weten eindelijk nog kon terugtrekken: de reactie namelijk, in naam van het absoluut geponeerde weten volgens het ideaal van de theorie, om juist in dit ‘systeem van lege schema’s en schaduwen’ dat uit de ‘absolute reflectievorm’ te voorschijn treedt, niet alleen ‘al het weten’, maar alle realiteit te vinden – als alle realiteit waarvan we overeenkomstig dit ideaal ooit kunnen *weten*; de reactie dus die haar klassieke expressie in Hegels absoluut idealisme van het weten, dat een idealisme van het absoluut geponeerde zuiver theoretische weten is, gevonden heeft, en die nog heden overal dezelfde is waar men zich boven alle aanspraken die de werkelijkheid aan het weten stelt, in naam van een tegengestelde eis en affirmatie van de wetenschappelijkheid, meent te kunnen verheffen.

Aan een nieuw *begrip* van het weten, een begrip van een andere soort van weten dan objectief weten in de zin van het ideaal van zuivere theorie, ontbreekt het nu wel ook tot op heden nog; of in elk geval bleef tot op heden onbekend of onerkend wat in dit opzicht misschien toch reeds onopgemerkt werd begrepen. Niet echter ontbreekt het aan een nieuw *weten* zelf dat van een andere aard is dan datgene wat filosofie en wetenschap in naam van de eis tot objectieve theorie en theoretische objectiviteit anders alleen wilden en nog willen toegeven. En de toe-eigening van zulk nieuw *weten zelf* was wel en is ook wel bij voorbaat nodig eer het *begrip* van zulk andersoortig weten kan worden verkregen. De toe-eigening van zulk nieuw weten -hoewel nog niet het verkrijgen van een nieuw begrip van weten – was het werk van denkers zoals Karl Marx, Friedrich Nietzsche en Edmund Husserl: om deze drie te noemen, van wie de gezichtspunten schijnbaar – in zekere zin zeker ook werkelijk – zo ver van elkaar verwijderd liggen.

Het was en is een weten dat inderdaad eerder alleen toe-eigening en toepassing nodig had dan dat het door speciaal ingerichte experimenten en institutioneel georganiseerde onderzoeken moet worden verworven. In plaats van experimenten en onderzoek zouden ten slotte de ervaringen van bijna de gehele mensheid tijdens dit gehele tijdperk, voldoende zijn om aan dit

weten als een eigenlijk oud, in de grond nooit verloren, alleen – alleszins in dit tijdperk principieel – verdrongen weten, te herinneren. Maar: ‘Ook de moedigste van ons heeft slechts zelden de moed tot datgene wat hij eigenlijk *weet...*’ zal Nietzsche zeggen; en juist als een vraag van moed stelt zich de vraag van het weten als een nieuwe vraag. Het ging en gaat toch om een weten dat ook niet zozeer bevestigd en bewezen wil en moet worden dan dat het veeleer is toe te geven en niet langer meer is te loochenen. Dit weten betrok zich en betreft zich op niets anders dan juist op al dit ‘subjectieve’ – zoals de gangbare uitdrukking luidt – wat sedert de aanvang van de klassieke Griekse filosofie het ideaal van een zuiver theoretisch weten – en dan het ideaal van de ‘objectiviteit’ – bij al het streven naar weten in de uiterste maat van het mogelijke verlangde te overwinnen, te verdringen en uit te schakelen: de aan de natuurlijke en maatschappelijke afhankelijkheden van een eindig, lichamelijk, sterfelijk wezen ontspringende en ermee overeenstemmende behoeften, interesses en doelstellingen van de mens en van de mensen en de van daaruit voortkomende ‘vooroordelen’ over de dingen, de andere wezens en in het bijzonder de andere mensen.

Nu is al dit – op zichzelf – voor het verkrijgen van een volledig objectief weten hinderlijk, bemoeilijkend ‘subjectieve’, waarin de mens en de mensen ‘natuurlijkerwijze’ ‘aanvankelijk’ ‘bevangen’ is en zijn, in de lijn van het voortschrijden van het tijdperk van de wetenschap, ook zelf reeds onderwerp van een eigen – alhoewel tegenover het weten van de natuurwetenschappen secundair – wetenschappelijk, dat wil zeggen objectief weten in de zin van de theorie, geworden: onderwerp van de objectieve theorieën, in het bijzonder van de ‘moderne’ psychologie, sociologie en ‘politieke’ economie. Ja hoe verdergaand het de wetenschappelijke wereldbeschouwing lukte aan de uit de idee van de theorie volgende eis tot een reductie van het mens-zijn tot een geestelijk zuiver subject-zijn (in de klassieke zin van het woord) te voldoen, des te omvangrijker en samenhangender al dit ‘subjectieve’ zelf, in eigen, hoewel in de algemene objectieve natuursamenhang ingeschakelde objectiviteit, die verregaand in zichzelf naar eigen objectieve wetmatigheden bepaald is, tegenover haar moest komen te staan en zo als onderwerp van objectief weten moest verschijnen; tegenover ‘haar’, de wetenschappelijke wereldbeschouwing – of veeleer objectief *tegenover* de in zijn geest tot zuiver subject gereduceerde ‘mens’. In wezen echter bleek daardoor deze wetenschappelijke ‘mens’ aan zo’n objectieve aanwezigheid van ‘zijn’ subjectieve toestand zelf nog, en daardoor immers aan al het menselijke van zijn eigen zijn *onderworpen* als aan een van hem totaal onafhankelijke en zelf vreemde natuur – waartegenover hij zelf – in deze reductie – reeds helemaal niet meer mens, maar juist slechts geestelijk subject bleef. Ook zijn menselijkheid nog komt als objectiviteit tegenover dit subject te staan, een objectiviteit waaraan het onderworpen is; het – de tot het zuiver subject-zijn gereduceerde mens – is zelf niet mens, is niet zelf mens, en het objectief verschijnende is zelf iets onmenselijks, want is onttrokken aan de medebepaling door de – tot zuiver subject gereduceerde – mens. De moderne objectieve wetenschappen van de ‘mens’ bevestigen zeer scherp de angstwekkende vooronderstelling waarop het theoretische ideaal van de objectiviteit in feite berust: dat mensen in werkelijkheid helemaal niet bestaan; of veeleer een met dit ideaal overeenstemmende, op de spits gedreven toestand zonder vooronderstellingen volgens welke niet eens mag en zal worden voorondersteld dat er nu eenmaal sinds aanzienlijke tijd in werkelijkheid mensen bestaan.

Marx van zijn kant hield zich voornamelijk bezig met problemen van de economie, Nietzsche met onderwerpen die de sociologie, Husserl van zijn kant met vragen die de psychologie als de hare opeist. Gevraagd waardoor zich Marx’ ‘Kritiek der politieke economie’ (ondertitel van zijn werk *Het Kapitaal*) van officiële economiewetenschap, Nietzsches ‘Morfologie van de wil tot

macht' (zoals hij het noemt) van academische sociologie, Husserls 'zuivere fenomenologie' (die hij oorspronkelijk zelf als 'descriptieve psychologie' aanduidde) van wetenschappelijke psychologie, wezenlijk zouden onderscheiden, zal de meerderheid van de heden wereldwijd erkende autoriteiten op het gebied van de wetenschap antwoorden: door onwetenschappelijkheid. In deze mening ligt meer waarheid dan er noodzakelijkheid ligt in de bewering van de aanspraak op 'wetenschappelijkheid' zoals Marx zelf, zelfs Nietzsche en zeer beslist Husserl geloofden die te moeten handhaven. Marx, Nietzsche en zelfs Husserl zijn inderdaad zo onwetenschappelijk in de zin van het objectiviteitsideaal als ze onfilosofisch zijn in de zin van het klassieke, filosofische ideaal van het streven naar zuiver theoretisch weten, naar weten alleen ter wille van het weten zelf. Ze zijn het omdat en voor zover ze willens en wetens niet zonder vooronderstellingen denken. Zeer uitdrukkelijk heeft Marx dit vroegtijdig erkend: 'Niet het bewustzijn bepaalt het leven, maar het leven bepaalt het bewustzijn. In de eerste beschouwingwijze gaat men van het bewustzijn als het levende individu uit, in de tweede, die met het werkelijke leven overeenstemt, van de werkelijke levende individuen zelf, en beschouwt men het bewustzijn alleen als *hun* bewustzijn. – Deze beschouwingwijze is niet zonder vooronderstellingen. Ze gaat van de werkelijke vooronderstelling uit, ze verlaat ze geen ogenblik. Haar vooronderstellingen zijn de mensen' – en hun 'materiële' behoeften. Zo ook wil Nietzsche 'objectiviteit' (hij zet het woord tussen aanhalingstekens), zoals *hij* die nastreeft, 'niet als "belangeloze" aanschouwing' begrepen [zien] (als welke ze een onbegrip en een ongerijmdheid is), maar als het vermogen zijn voor en tegen *in het geweld te hebben* en in het spel te brengen of buiten het spel te houden: zodat men zich juist de *verscheidenheid* van de perspectieven en de affectinterpretaties voor de kennis te nutte weet te maken. Hoeden we ons namelijk, mijne heren filosofen, van nu af, beter, voor het gevaarlijk oude begripsverzinsel, dat een 'zuiver, willoos, pijnloos, tijdloos subject der kennis' heeft opgezet, hoeden we ons voor de vangarmen van contradictorische begrippen als 'zuivere rede', 'absolute geestelijkheid', 'kennis op zichzelf; – hier wordt altijd verlangd een oog te denken dat helemaal niet kan worden gedacht, een oog dat absoluut geen richting moet hebben, waarbij de actieve en interpreterende krachten moeten worden belemmerd, moeten ontbreken, waardoor toch het zien pas een iets-zien wordt...' En zo ook vooronderstelt Husserl als 'absolute gegevenheid' juist 'de actieve en interpreterende krachten' van de 'intentionaliteit', in, ja v6dr alle kermis. Onder de verschijningsvormen van hun behoeften, belangen en intenties verstaan Marx, Nietzsche en Husserl het bestaan en het bewustzijn van de mensen als werkelijk, namelijk in de werkelijkheid van hun, van deze wereld onbetwistbaar werkzaam. Nu is een werken, zoals dan in het bijzonder het eigenlijke handelen van mensen, strikt genomen nooit louter objectief te constateren: een gedrag dat zich van elke vorm van ingrijpen onthoudt, dat louter afwacht en toekijkt, is nog zelf een wijze van medewerking aan de geobserveerde werkingen of handelingen, die deze tot resultaten brengt die ze 'op zichzelf' – zouden namelijk de toeschouwers van hun kant bijvoorbeeld handelend werkzaam ingegrepen hebben – niet zouden moeten of kunnen hebben. Elk – zelfs 'objectief' – gedrag ten opzichte van de werkelijkheid van een werken – tenminste van een menselijk werken – is dus noodzakelijk, onontkoombaar 'stellingnemend'. Ook dat wisten Marx, Nietzsche en Husserl – en trokken daaruit hun conclusies. Wanneer echter het bestaan en het bewustzijn van mensen met hun behoeften, belangen en doelstellingen, sinds ze op deze aarde zijn en waar ze zijn, zich op de werkelijkheid van deze wereld als geheel uitwerkt, dan betreffen deze conclusies noodzakelijk ook het gedrag ten opzichte van deze wereld als geheel.

Intussen heeft een weten dat zich op zulke vooronderstellingen baseert en dat bijgevolg ook zelf stelling neemt, ook reeds zijn productiviteit bewezen; namelijk juist door de in zulk weten verkregen mogelijkheid van een kritiek der grondslagen van het tijdperk waar deze dringend

nodig is. Onderzoek in de geest van objectieve wetenschappelijkheid kan namelijk niet (ook al zou het willen) van zichzelf uit de weg van zulke kritiek inslaan of ook maar op het oog hebben, zoals zij zich keert bij Marx tegen het 'kapitalisme' als het economisch systeem van het tijdperk van de wetenschap, bij Nietzsche tegen de 'ascetische idealen' van een platonisch-christelijk bepaalde cultuur van de onbaatzuchtigheid, bij Husserl tegen het 'objectivisme' van de moderne verwezenlijking van het antieke ideaal van zuiver theoretisch weten. Want niet alleen is een gedrag dat zich geheel en wetmatig aan een objectieve natuur onderwerpt, een gedrag van de mens als 'subject', de onderdrukking van alle menselijke behoeften en belangen door de objectieve economische noodzakelijkheden van een 'zichzelf in waarde omzetten van de waarde', en is een 'morele' cultuur van de zelfverloochening van de mens ten gunste van 'objectieve waarden' überhaupt datgene wat zich in de voortschrijdende verwezenlijking van het ideaal van zuiver theoretisch weten en op grond van zulk weten alleen kon verwerkelijken, het is juist tegelijk ook datgene wat een objectieve wetenschap van het 'subjectieve' overeenkomstig haar antieke begrip van weten ten slotte alleen als werkelijk, ja als mogelijk kan erkennen: ze moet het voor noodzakelijk houden. Ten slotte komt inderdaad alleen met de eisen van de wetenschappelijkheid die een objectieve psychologie aan zichzelf en dus ook aan haar object verplicht is te stellen, de organisatie van een psychisme overeen, waarvan het apparaat in volledige onafhankelijkheid van alle 'louter subjectieve' intenties slechts met objectieve wetmatigheid de vereisten van de aanpassing van het gedrag aan de van haar kant objectieve realiteit dient; zo moet voor een wetenschappelijke psychologie dit functioneren van een gedragsysteem dat zich aan alle onmenselijke omstandigheden aanpast als de enig ware, ja de enig werkelijke natuur van het psychische gelden, en al het andere als zuivere zelfbegoocheling. Het komt met de eisen van de wetenschappelijkheid overeen, die een objectieve sociologie verplicht is aan zichzelf en dus aan haar onderwerp te stellen, alleen de ontwikkeling van een cultuur die van zichzelf uit de overwinning van alle 'louter subjectieve' perspectieven van het leven en de zelfoverwinning van de mens ten gunste van de cultus van slechts objectieve waarden, te eisen en aan te moedigen; voor een objectieve cultuursociologie moet een cultuur als die van het wetenschappelijke tijdperk van Europa als de enig ware, ja de enig werkelijke cultuur gelden, en al het andere als barbaarse achterlijkheid. Het komt ten slotte met de eisen van de wetenschappelijkheid overeen die een objectieve politieke economie verplicht is aan zichzelf en dus ook aan haar onderwerp te stellen, alleen een economisch systeem dat zich met natuurwetenschappelijke wetmatigheid boven alle 'louter subjectieve' behoeften van de mensen plaatst, te laten gelden: voor een objectieve economische wetenschap moet het systeem van het kapitalisme als het enig ware, ja als het enig werkelijke gelden, en al het andere als 'oneconomisch'. Daartegenover hebben Marx, Nietzsche en Husserl – en wel bij voorbaat – geponeerd: ook en juist een economisch systeem zoals het kapitalistische, waarvan de objectieve wetmatigheid zich boven alle behoeften van de mensen plaatst, kan alleen in een specifieke behoefte van de mensheid die het draagt, zijn oorzaak hebben. Ook en juist een cultuur van de ascetische idealen, die zich tegenover alle belangen van het lichamelijke leven stelt en er zich aan wil onttrekken, kan alleen in een specifiek belang van een mensheid, onder bepaalde bijzondere levensomstandigheden, haar oorsprong hebben. Ook en juist de verwerkelijking van het ideaal van een zuiver theoretisch weten zoals ze in het objectivisme van de moderne wetenschap vorm aannam, die de kennis van elke beïnvloeding door behoeften, belangen en doelstellingen van de mensen wil losmaken, kan alleen – zoals elke kennisact, ja elke bewustzijnsact – aan een specifieke intentie ontsprongen zijn, waardoor deze bedoeling zich van andere intenties van de menselijke praxis onderscheidt. Of nu Marx, Nietzsche en Husserl de door hen vooronderstelde en gezochte oorzaken voor deze verschijnselen reeds voldoende opgehelderd en voldoende juist erkend hebben, of daarentegen zo'n toereikende opheldering en

juiste kennis nog uitblijft: ze hebben het principiële inzicht in de oorzakelijkheid en werkzaamheid van menselijke behoeften, belangen en intenties, van menselijk bestaan en bewustzijn überhaupt (zelfs) in een onmenselijke wereld veld doen winnen; en het inzicht dat ook objectieve noodzakelijkheden oorzaken hebben, van waaruit ze alleen noodzakelijk zijn maar waarvan de afschaffing ze kan opheffen.

Recapitulatie

*Wat moet men dan van de filosofie verwachten...?
Haar voornaamste nut is negatief en kritisch.
(Fichte)*

§ 31. De stelling: onmenselijke toestanden als gevolg van de weigering van de mens om mens te zijn

We beweerden dat ons huidige tijdperk, voor zover het in zijn zelfbewustzijn zichzelf terecht begrijpt als het tijdperk van de wetenschap, het tijdperk van de verwezenlijking en van het toetsen van een antieke idee is: namelijk van de in de klassieke Griekse filosofie geuite voorstelling dat het voor de mens mogelijk en noodzakelijk zou zijn, juist de zaak van de mens zou zijn, om zich boven zichzelf te verheffen, en dat dit juist mogelijk zou zijn door het nastreven en het verwerven van weten, van een kenmerkende soort van weten, een weten dat zichzelf en daarmee ook de wetende bevrijdt van elke binding aan 'louter' menselijke noodzakelijkheden en gegevenheden en slechts weten wil zijn van wat de dingen op zichzelf zijn en van de wijze waarop ze op zichzelf zijn. In deze voorstelling geldt dit bestaan waartoe de mens in staat is en opgeroepen wordt, om zich boven zichzelf uit te verheffen, als goddelijk, godgelijk of in elk geval godgelijkend. De voorstelling berust dus bij voorbaat op de vergoddelijking (in de zin van verheerlijking) van een bestaan in een vrijheid die de ontbinding van elke noodzakelijkheid betekent, in een onsterfelijkheid die niets met het vergankelijke te maken wil hebben, die aan elke bepaling door iets anders onttrokken is. Of zo'n bestaan – in het algemeen en in het bijzonder voor de mens – mogelijk is, is één vraag, een andere vraag, of het, verwezenlijkt, werkelijk 'goddelijk' zou zijn, namelijk of het – weer in het algemeen en in het bijzonder voor de mens – dan werkelijk nastrevenswaard is. Wanneer dit nog de vraag is, wanneer nog eerst de vraag moet worden gesteld, wanneer het nog eerst een vraag moet worden, of zo'n bestaan dan werkelijk moet worden nagestreefd, kunnen ons de woorden 'goddelijk', 'godgelijk' en 'godgelijkend' in de eerste plaats niets anders betekenen dan 'niet-menselijk', 'niet-mensengelijk' en 'niet-mensengelijkend' en blijft open of zulk als 'goddelijk' voorgesteld bestaan, een niet-menselijk, een bovenmenselijk of een ondermenselijk en gewoon onmenselijk bestaan verdient te worden genoemd. Onafhankelijk van een uiteenzetting en een beslissing over deze vraag (of zulk zogenaamd 'goddelijk' bestaan überhaupt en voor de mens nastrevenswaard is), zou de bedoelde bestaanswijze slechts dan terecht 'goddelijk' kunnen heten, wanneer ze inderdaad bekend en erkend zou zijn als juist die van een aangetoond bestaand wezen dat onbetwistbaar de naam van God verdiende (waarbij deze relatieve bijzin bovendien ook in dit opzicht nog terugleidt naar de genoemde vraag voor ons, mensen). Overeenkomstig hiermee kan ook menselijk streven naar zo'n bestaansvorm niet zonder meer streven naar een 'goddelijk', 'godgelijk', of minstens 'godgelijkend' bestaan worden genoemd, maar moet allereerst worden vastgesteld als het streven van de mens naar een niet-menselijk bestaan; pas daarop moet worden nagegaan of dit een bovenmenselijk of een ondermenselijk en onmenselijk bestaan blijkt te zijn; in ieder geval is het een streven dat in de eerste plaats een weigering van de mens betekent om mens te zijn, zij het ook in de mening dat dit 'louter' een weigering is om 'louter' mens te zijn, en de bestemming van de mens er juist in zou bestaan ernaar te streven om 'meer'

dan 'slechts' mens te zijn. Waarop deze weigering van de mens om mens te zijn in wezen uitloopt, moet haar resultaat, moeten haar gevolgen aantonen: ze zou totaal zonder uitwerking kunnen blijven, wat toch het waarschijnlijkste zou zijn, voor zover de nagestreefde bestaansvorm inderdaad een bovenmenselijke (waarachtig 'goddelijke') zou zijn; of ze zou de mensheid werkelijk kunnen verheffen tot een al het 'louter' menselijke overwinnende, godgelijkende bestaansvorm; of, ten slotte, ze zou er alleen toe kunnen leiden dat de mens in de onwil te zijn wat hij vermag te zijn, zijn menselijkheid zelf verspeelde en de mensheid haar wereld tot een onmenselijke wereld liet worden, ja opzettelijk tot een onmenselijke vervormde. Als dit laatste het geval zou zijn, zou er heel weinig reden tot verwondering bestaan: het is niet verwonderlijk wanneer de weigering van de mens om mens te zijn onmenselijke toestanden meebrengt; de uitbreiding van onmenselijke toestanden verwondert niet, wanneer ze teruggaat op een weigering van de mens om mens te zijn; verwonderlijk is alleen hoe de mens op de gedachte kon komen te weigeren mens te zijn – in de mening door zo'n weigering zijn menselijkheid te verhogen.

We beweerden dat dit tijdperk van de wetenschap een tijdperk van toenemende uitbreiding van de heerschappij van onmenselijke toestanden is, die niet de gevolgen of aanwijzingen zijn van een achterstand in de vooruitgang van de wetenschap, noch van uitblijvende resultaten van de wetenschap of op het gebied van de toepassing van de wetenschap, maar juist aanwijzingen en gevolgen van de geweldige vorderingen van het tijdperk op zijn weg naar een 'wetenschappelijke natuurbeheersing', namelijk naar datgene wat men er algemeen voor houdt. We beweerden dus dat we inderdaad in nog toenemend onmenselijke toestanden leven, daar de mensheid zich laat beheersen door voorstellingen die aan een weigering van de mens om mens te zijn ontspringen.

Overeenkomstig deze tweede bewering doet zich dus inderdaad de vraag voor in betrekking waarmee boven werd opgemerkt dat, wanneer men ze stelt, een streven van de mens naar een vermeend 'godgelijk' bestaan op de eerste plaats slechts vast te stellen zou zijn als het streven naar een niet-menselijk bestaan, de eenvoudige vraag namelijk of zulk bestaan in het algemeen en in het bijzonder voor de mens, werkelijk zo nastrevenswaard is; en deze vraag moet niet alleen gesteld worden, maar we hebben reeds alle reden om ze ontkennend te beantwoorden.

Het is met de verwerkelijking van die antieke idee in ons tijdperk verkeerd afgelopen. Alles loopt verkeerd in ons tijdperk van wetenschap. Onze bewering is gebaseerd op het hier volgende: het zich algemeen en overal in onze tijd manifesterende verkeerde is de verhouding van doel en middelen; en hoewel zich juist in deze omkering van de verhouding van doel en middelen manifesteert en bevestigt dat en hoe de nog heden heersende voorstelling van een weten dat de mensheid naar een bovenmenselijk bestaan zou kunnen voeren, teruggaat op een in de klassieke Griekse filosofie geschetst ideaal, blijkt toch in die verkeerdheden, zoals ze in ons tijdperk aan het licht komen, dat de mensheid in de mate van de verwezenlijking van dit ideaal, volledig tegen de antieke hoop in, haar bestaan niet tot een godgelijkend bestaan verhoogt, maar tot een onmenselijk en eerder diergelijkend bestaan verlaagt en vernedert.

Het algemeen en overal verkeerde in onze tijd is de verhouding van doel en middelen, die zich op zodanige wijze heeft omgedraaid dat alle doelstellingen tot het peil zakken van loutere voorwendsels voor de behartiging van belangen die zich totaal wenden naar een omgaan met de middelen. Verkeerd in onze wetenschappen is de verhouding van het weten tot zijn objecten: in plaats dat het kennen als middel zijn objecten tot doel heeft en zich door de eisen ervan het gebruik van zijn bijzondere middelen (de 'methode') laat voorschrijven, komt als object van

onderzoek slechts datgene in aanmerking – en bij de vervulling van de voorwaarden dan werkelijk ook willekeurig alles – wat de verrijking van de wetenschap tot voorwendsel kan dienen overeenkomstig de door de wetenschap zelf bij voorbaat gestelde voorwaarden van de wetenschappelijkheid. Verkeerd is ook de verhouding van ons technisch weten tot zijn opgaven: in plaats dat naar technieken wordt gezocht om vereiste objecten met de grootst mogelijke perfectie en in voldoende hoeveelheid te maken, houdt de technologie zich bezig met het oeverloze uitproberen en in praktijk brengen van eindeloos willekeurige toepassingsmogelijkheden, die voortkomen uit het op zichzelf doelloos bedreven wetenschappelijk grondslagenonderzoek. Verkeerd in ons economische systeem is de verhouding tussen productiemiddelen en producten: in plaats dat productiemiddelen ter beschikking worden gesteld en worden gebruikt voor de productie van gebruiksvoorwerpen waaraan een behoefte bestaat, en waarvan het nut dan tot maatstaf van economisch beleid van de kosten van de productiemiddelen en in het bijzonder van menselijke kracht en talenten dient, dienen de producten en hun omzet slechts als voorwendsel van een mogelijke verdere ontwikkeling en groeiende uitbreiding van de in het spel gebrachte productiemiddelen en van een bestendige stijging van de inzet, in het bijzonder door belangstelling voor te wenden in het handhaven van een volledige werkgelegenheid. Verkeerd in onze maatschappelijke instellingen – politieke, economische en andere – is de verhouding tussen de betekenis van deze inrichtingen en de prestaties waarvoor ze in het leven werden geroepen of waarvoor men ze toch in het leven had moeten roepen: in plaats dat de administraties zich beijveren in het dienend vervullen van de opgaven die door het openbaar belang van de maatschappij worden voorgeschreven en daardoor in de richting van een beëindiging van de noodzaak of in elk geval van de beperking van hun institutionele bestaan werken, jagen ze de bestendige uitbreiding van hun bevoegdheidsgebied na en daarmee de rechtvaardiging van een steeds groeiende uitbouw van hun apparaat en het prestige van de onontbeerlijkheid van dominerende representatiefuncties. Verkeerd op het gebied van de cultuur is de verhouding tussen de talrijke uitdrukkingsvormen van de mededeling en de objecten van de uitdrukking en van de mededeling: in plaats dat middelen en wegen ter kennisgeving en tot onderricht in dienst staan van het mogelijk maken van een gemeenschappelijke kijk op ervaren dingen, voorstelbare samenhangen, denkbare toedrachten en bedoelde noodzakelijkheden, worden gebeurtenissen en manifestaties, kennissen, prestaties en werken tot louter materiaal voor de bevrediging van een inhoudloze belangstelling in informatie als zodanig, stof voor het vullen van de verveling van de zend- en ontvangsttijden. Verkeerd, ten slotte, in de algemene levensopvatting en levenswijze is de verhouding tussen levensmiddelen en levensdoeleinden van de mensen: in plaats dat het verschaffen en het aanschaffen van het zonder meer levensnoodzakelijke en de af en toe van al het dringende bevrijde ontspanning zich in dienst stellen van menselijk bewust en bewust menselijk handelen, doen en arbeiden, dient de arbeid nog alleen als bezigheid voor het verwerven van de vereiste middelen om juist veel tijd met inkoopgeslenter door de winkelstraten te kunnen verdrijven, om vooral jaar na jaar een zo lang mogelijke tijd erdoor te krijgen van een met complete onbeduidendheid gevuld leven op vakantie (vakantie, in het Frans ‘vacances’, in het Engels ‘vacation’ betekent leegte, ledigheid), van een totaal doelloos rondhangen of animaal voort soezen.

Deze overal in onze tijd zich verbreidende verkeerdheid van de verhouding van doel en middelen, beweerden we, is zelf de verwezenlijking van de antieke motieven van het ideaal van een leven onder leiding van een zuiver theoretisch weten en dus ook zelf een bevestiging van de verworteling van de wetenschap van deze tijd waarin deze omkering zich uitbreidt, in dit ideaal en zijn antieke motieven. Van het streven naar en het verwerven van een weten slechts ter wille

van het weten, werd juist een goddelijk, godgelijk of toch godgelijkend bestaan in de bestaansvorm van een zuivere energie, van een – buiten zichzelf – volledig doelvrije bezigheid, verwacht. Deze verwachting heeft zich ten slotte vervuld. Maar in ieder geval moet worden gezegd dat de bewering van Pascal juist blijkt te zijn dat een bezigheid die haar doel slechts in zichzelf heeft, niets anders kan zijn dan de omkering van een doelmatige (op een doel buiten zichzelf gerichte) activiteit, waarvan het doel toch nog altijd het externe doel nodig heeft, hoewel nog alleen als voorwendsel, en het dus misvormt en vernietigt.

Maar overeenkomstig deze bewering zou het antieke grondmotief van het ideaal van een leven onder leiding van een zuiver theoretisch weten in zijn werkelijkheid die aan de verwezenlijking in het moderne tijdperk van de wetenschap ontspringt, in het tegendeel zijn omgeslagen: wat de mens een bovenmenselijk, godgelijkend bestaan scheen te beloven, brengt hem tot een onmenselijk dergelijk leven dat in doelloze bedrijvigheid al het menselijke verspeelt, ten slotte zichzelf nog aan de wetten van een ondermenselijke strijd om het bestaan aanpast. Maar we beweren verder dat deze omkering van het antieke grondmotief en van de menselijk-bovenmenselijke zin van het streven naar een zuiver theoretisch weten en leven onder leiding van zulk weten, in een onmenselijke onzin, toch géén misvorming of zelfs vervalsing van dit antieke filosofische motief betekende: veel meer was dit motief en de antieke motivering van het ideaal van zuiver theoretisch weten en van een door zulk weten geleid leven, van de aanvang af in zichzelf verkeerd. Reeds in de oorsprong verkeerd was de voorstelling dat voorwaarde – en dus belofte – van de verwezenlijking, van het verwerven en reeds van het streven zelf naar een zuiver theoretisch weten, een bestaan in volledige vrijheid, in onsterfelijkheid en godgelijkheid is, of eerder was verkeerd de verheerlijking van een bestaan zoals het voorwaarde van het verwerven en reeds van het streven naar een zuiver theoretisch weten is, als een waarachtig vrij, boven de sterfelijkheid verheven, godgelijkend-heerlijk bestaan. In wezen was de voorwaarde – en dus het gevolg – van de verwezenlijking, van het verwerven en reeds van het streven naar zuiver theoretisch, volledig objectief weten: een reductie van het bestaan tot zuiver subject-zijn, de levensvreemdheid van een substantie- en zelfloze geest, en de doelloosheid van een nog slechts animaal leven. Deze voorstelling was verkeerd – maar misschien daarom nog niet onwaar; niet onwaar namelijk voor zover niet is uit te sluiten, ja, veeleer enige grond tot de argwaan bestaat dat wellicht vanaf de aanvang van de Europese filosofie in Griekenland, deze de uitdrukking was van een drang van de mensen die niets anders tot doel had dan juist de reductie van het bestaan tot een zuiver subject-zijn en de vereniging van een levensvreemde substantie- en zelfloze geest met een doelvrij animaal leven, van een drang om zich te onttrekken aan de langzaam opkomende medeverantwoordelijkheid van het bestaan en reeds van het bewustzijn voor datgene wat in deze wereld is; en wel door zich ongeconditioneerd te onderwerpen aan de wetten van de niet-menselijke natuur en van een onmenselijk leven; van een drang waarvoor deze filosofie een rechtvaardiging trachtte te verschaffen door de voorstelling van zo'n onderwerping als een weg naar de vrijheid van een niet onmenselijk maar bovenmenselijk bestaan.

We beweren verder dat dit het was wat Descartes ondervond en begreep – zonder echter waarachtig te begrijpen wat hij daar begreep: dat de verwezenlijking van het antieke ideaal van zuiver theoretisch weten, van volledig objectief weten niet de eens beloofde godgelijkende vrijheid van het menselijk bestaan vooronderstelde, verlangde en bevorderde, maar de reductie van het menselijk bestaan in zijn geest en bewustzijn, tot een zuiver subject-zijn; dit wordt beweerd in tegenstelling tot de algemeen verspreide voorstelling van de filosofie van Descartes als een apotheose van de 'subjectiviteit' van de menselijke geest, die zich aanmatigt de wereld

naar haar eigen beeld te herscheppen. We beweren dat het heden gangbare begrip van het 'subject' (wanneer het een 'begrip' genoemd kan worden) zijn wortels heeft in Descartes' inzicht dat objectief weten en zich gedragen slechts op een subjectverhouding kan berusten, slechts een onderworpen gedrag kan zijn: hoezeer ook het thans gebruikelijke spraakgebruik ertoe kan dienen om dit inzicht te ignoreren. Misschien zou ook kunnen worden opgehelderd waarom blijkbaar pas zo laat, door en sinds Descartes, dit eenvoudige inzicht in de ware voorwaarden van de werkelijke fundering van een zuiver theoretisch weten werd gewonnen: niet alleen door het feit dat pas deze tijd serieuze vooruitgang maakte met de werkelijke fundering van een weten overeenkomstig dit ideaal, maar door het feit dat het in zekere zin zo'n – nakomend – inzicht helemaal niet nodig had; wanneer namelijk de tevoren uitgesproken achterdocht gerechtvaardigd zou zijn, volgens welke de geheime mening van de Griekse filosofie bij voorbaat die antropo-theo-logische idealisering van een zich van alle eigenverantwoordelijkheid bevrijdend, onderworpen verhouding van de mens tot het van natuur uit op zichzelf zijnde zou zijn geweest.

Slechts als een consequentie getrokken uit het genoemde inzicht van Descartes en slechts door het weer betrekken ervan op de antieke antropo-theo-logische motieven van het ideaal van zuiver theoretisch weten, beweren we, kan men de sinds Spinoza opkomende uitdrukkelijke voorstelling begrijpen dat juist de welbewuste onderwerping van de mens aan de objectieve wetten van de natuur en van haar ontwikkeling, de weg is ter beheersing van de natuur door de mens, populair gezegd: de vooruitgang van de humaniteit moet zich funderen op natuurbeheersing op de weg van de voortschrijdende aanpassing van de mensen aan de genoemde wetmatigheden; maar deze voorstelling laat zich echter ook slechts begrijpen door terug te gaan naar de oorsprong van haar ongerijmdheid. En alweer slechts uit deze ongerijmdheid kan de neiging worden begrepen die zich sinds Locke verspreidt, om met de antieke antropo-theo-logische motieven van het ideaal van een weten alleen ter wille van het weten, elke motivering van de aanmoediging van zulk weten, ten slotte zelfs het motief van een ernstige wil tot weten, prijs te geven en zich aan het voortdrijven en bedrijven van de wetenschap nog slechts als aan een louter spel over te laten; maar ook deze neiging kan men alleen begrijpen als het verval in een klaarblijkelijke zinloosheid. We beweerden dat het bewustzijn dat de nog voortdurende vooruitgang van het tijdperk van de wetenschap begeleidt, nog slechts vermag te weifelen tussen deze onzin en die ongerijmdheid; en dat nog slechts in zulk bewustzijn deze vooruitgang te bespoedigen is – in het bewustzijn van een nog slechts voortschrijdende onzin en ongerijmdheid.

§ 32. De vraag naar de bewijzen: de grenzen van de zekerheid

De vraag moet gesteld worden in hoeverre de aangevoerde kritische stelling als bewezen kan worden beschouwd. Ze moet echter in het bijzonder gesteld worden in de situatie waarin we ons – juist overeenkomstig de stelling – in het huidige tijdperk bevinden: weten geldt voor dit tijdperk nog steeds slechts als iets ter wille van het weten zelf – bij alle bereidheid tot 'praktische' toepassing van *zulk* weten: weten wil men slechts van iets wat dwingend objectief kan worden bewezen; wat niet tot zulke wetenschappelijkheid van de vaststelling in staat is, is niet interessant om er iets van te weten, mocht het ook alleen reeds als een mogelijkheid ons aller toekomst en ook die van de objectieve wetenschap zelf in gedrang brengen. Zakelijk intussen zou het vasthouden aan zulke wetenschappelijkheid betekenen dat men zich van generlei aanduidingen van een mogelijke catastrofale afloop van een gedragswijze, van deze

gedragwijze, zou willen laten afbrengen, zolang er geen aanwijzingen van een hoe dan ook dreigende mogelijkheid zijn, die de gestalte van absoluut overweldigend dwingende bewijzen van de zekerheid van de catastrofale afloop, zouden aannemen – een absolute zekerheid die ten slotte pas de catastrofe zelf zou kunnen meebrengen; terwijl in het onderhavige geval juist een mogelijke catastrofale afloop van deze gedragwijze de vraag is, een gedragwijze die zich niet wil wijzigen zonder dergelijke zekerheid van haar dwaling te verkrijgen. Op deze wijze wordt de voorafgaande en dringerige eis tot dwingende bewijzen voor de opgestelde kritische stelling als eerste reactie erop – zelf tot bewijs voor de juistheid van de stelling.

Maar ‘naar de zaak zelf’, dat betekent nu: naar de vraag van de bewijzen.

Er moet allereerst aan worden herinnerd dat bewijzen leveren überhaupt en dus ook voor de hier ter discussie staande stellingen, iets gemakkelijk kan zijn – op grond van ‘passend gekozen’ vooronderstellingen, in het bijzonder vooronderstellingen van definitiorische aard, en nog meer in het bijzonder bij een ‘operationele’ formulering van de gewenste definities. Van zulke bewijsmogelijkheden werd in het onderhavige werk afgezien, daar ze tot het bedenkelijke middel kunnen dienen, louter menen en opvatten – in de zin van de uitdrukkingen: ‘We bedoelen met...’, ‘We verstaan onder...’ – vermomd in beschrijvingen van de wijze waarop men tot de bedoelde en geen andere begrippen kan komen, tot onbestrijdbare bewijsgrondslagen te maken; zoals dan inderdaad het feit dat iemand een bepaalde door hem voorgestane mening heeft, door anderen niet gemakkelijk bestreden kan worden.

Ten tweede is eenvoudig te zeggen dat niet in deze zin, die slechts in een oppervlakkige schijn ‘streng’ is, maar in wezen gebrekkig is en zich met zelfbekrachtiging tevreden stelt, wel daarentegen in de zakelijke zin van het woord, de onderhavige poging tot kritiek zelf de ‘verificatie’ van haar stellingen wil en moet geven, hoewel ze niet op de eerste plaats de bedoeling heeft om deze ‘verificatie’ te leveren, maar de zaken zelf die onderwerp van de kritiek moeten worden, ter sprake wil brengen. Wat hierbij in dit opzicht verkeerd en verzuimd kan zijn, mag niet over het hoofd worden gezien, *moet* veeleer overeenkomstig de gehele zin van deze poging nogmaals, opnieuw worden getoetst.

Grondslag van de ‘verificatie’ van kritische stellingen, zoals ze hier worden voorgedragen, kunnen in ieder geval niet observaties en experimenten van afzonderlijke hedendaagse onderzoekers of onderzoekersgroepen zijn, maar alleen de ervaringen, eerder *de* ervaring die – in zekere zin – de gehele *mensheid* gedurende vele generaties met de zaken waarvan in de onderhavige poging sprake is, gemaakt heeft; en weer wordt zo’n ervaring van wereldhistorische omvang slechts toegankelijk, begrijpelijk en zegbaar door middel van de *uitdrukking* die ze van tijd tot tijd reeds gevonden heeft, in haar verloop, en die voornamelijk in schriftelijke documenten en monumenten haar neerslag gevonden en behouden heeft. (Zo wordt de ervaring die de mensheid met de economie van het tijdperk van de wetenschap reeds gemaakt heeft, toegankelijk, begrijpelijk en zegbaar door de uitdrukking die ze in de werken van Marx en Engels heeft gevonden.) Deze poging kan dus misschien gelezen worden als ideeën-, geestes- en filosofiegeschiedenis; toch is steeds vooropgesteld dat in woorden en schriftelijke ‘werken’ historisch slechts datgene werkzaam kan worden wat de ervaringen van de meeste of toch van de toonaangevende mensen in hun wereld uitspreekt of toch in hun problematisch karakter aanspreekt.

Door het feit dat de ‘verificatie’ van de stellingen van een kritische poging zoals de onderhavige

zich ‘alleen’ op een dergelijke grondslag kan baseren, zijn deze stellingen, ten derde, in zodanige mate aan de mogelijkheid van ‘falsificatie’ (waaronder men in de hedendaagse ‘wetenschapsfilosofie’ niet vervalsing maar empirische weerlegging verstaat) blootgesteld, dat bijna reeds een overmaat aanwezig is; het schijnt immers ter bestrijding van de interpretatie van een tekst voldoende te zijn, een *mogelijke* andere interpretatie te geven. Juist daardoor voldoet deze poging aan een eis die men moet kunnen opvolgen, omdat het zakelijke belang van elke ‘verificatie’ – in onderscheid met het bij het begin vermelde gevaar dat de bedoeling een loutere zelfbekrachtiging is – er vanaf schijnt te hangen.

Zo kan de onderhavige kritische poging er aanspraak op maken, met betrekking tot de vraag naar bewijzen voor haar stellingen, wel niet alles, maar toch iets van wat hier überhaupt te doen is, te hebben gedaan, en voor alles wat hier verder nog te doen blijft, open te staan en de weg te wijzen. In ieder geval blijft aan elk verlangen naar zekerheid en bewijzen een onoverwinbare grens gesteld – als tenminste de kritische stellingen die hier opgesteld zijn, *waar* zijn. Want juist overeenkomstig deze kritische stellingen is de zekerheid van volledige objectiviteit wel niet principieel onbereikbaar, maar slechts bereikbaar in de zin van de in het begin vermelde zelfbekrachtiging van de objectieve mening, alleen bereikbaar namelijk voor de prijs van de vernietiging van elke mogelijkheid tot inzicht in de realiteit van de soort die deze kritische poging opnieuw ter sprake wil brengen. In *deze* zin blijven dan werkelijk ook de stellingen van de onderhavige poging principieel aan de ‘falsificatie’ onttrokken – voor zover ze waar zijn; op de principiële wijze echter waarop *elke* stelling, wanneer die waar is, onweerlegbaar blijft.

Verder overigens zou overeenkomstig de hier opgestelde kritische stellingen, wanneer ze waar zijn, de onoverwinbare grens van objectieve zekerheid en bewijskracht (ook door empirische verificatie) evenzeer als voor deze stellingen zelf, ook voor alle beweringen, theorieën en hypothesen van de ‘meest exacte’ objectieve wetenschappen gesteld zijn. Wanneer ook dit waar is, zou tegenover een poging zoals deze, de strenge eis tot volledige, zekere bewijzen niet in de naam van de ‘wetenschappelijkheid’ kunnen worden gesteld. Nu wordt, bij alle blijvende fixering op het theoretische ideaal van objectieve wetenschappelijkheid, ook van wetenschappelijke en ‘wetenschapsfilosofische’ zijde ook heden verregaand toegegeven, ja uitdrukkelijk beweerd dat de wetenschap haar ideaal van objectiviteit slechts kan bereiken (of kan benaderen) op de weg van een ‘operationele’ zelfbekrachtiging en dat de objectiviteit van haar resultaten niets of in elk geval weinig te maken heeft met een mogelijk objectief gekende werkelijkheid of realiteit. Deze toegeving wordt zelfs, zover ze draagt, een bijdrage tot de ‘verificatie’ van de in onderhavige poging opgestelde stellingen; moeilijk kan echter de ‘bewering’, dat men, bij alle wetenschappelijke objectiviteit, van een of andere werkelijkheid of realiteit (‘op zichzelf’) überhaupt en dus ook van de werkelijkheid die hier kritisch ter sprake komt, *niets* weet of kan weten, een grondslag opleveren voor veeleisende pretenties van de ‘wetenschappelijkheid’, die men tot filosofische pogingen zoals deze zou willen richten.

Ondanks de herinnerde implicaties van de hier weergegeven kritische stellingen – wanneer ze waar zijn – voor de bewijskracht zowel van deze stellingen als van alle theorieën van de wetenschap en zelfs onafhankelijk van de waarheid van deze kritische stellingen en van hun implicaties, bevinden wetenschap en filosofie zich in de vraag naar de bewijzen toch niet in dezelfde situatie – als namelijk de wetenschap als ‘positieve’ wetenschap in de zin van technologie en technocratie, de filosofie als ‘negatieve’ filosofie in de zin van de kritiek van het principiële optreedt. Zolang de wetenschap er aanspraak op blijft maken te weten wat überhaupt te weten is, of in elk geval de weg kennen waarlangs alles te weten is, te weten ook wat

überhaupt te doen valt, met de pretentie de enige en betrouwbare uitweg te bieden voor al de vragen die de mensheid kwellen, valt op de wetenschap het volle gewicht van de bewijslast voor elke van haar beweringen: en dit, wanneer ze het recht van een kritiek zoals de hier voorgedragene *niet wil* toegeven, maar een zekere objectiviteit wil in de onbeperkte zin van een overeenstemming met *objectieve werkelijkheid en realiteit*. Zolang daarentegen de filosofie ‘alleen’ met de eis van een grondslagenkritiek optreedt, behouden haar stellingen, als kritische stellingen, de betekenis van vragen of van beweringen over wat dan toch de vraag is. Nu moet weliswaar ook het recht en de gegrondheid van vragen worden aangetoond, moeten beweringen over wat de vraag is, op hun wijze worden bewezen. Maar voor beweringen over wat de vraag is, moeten andere bewijsregels gelden dan voor beweringen die gestelde vragen beantwoorden. (Zeker zijn er overgangen tussen beide soorten beweringen.) Er moeten enerzijds voldoende zakelijke gronden bestaan om het gevraagde, het als vraag bedoelde, als mogelijkheid staande te houden; in zoverre lijkt de eis om een vraag te funderen op de eis om een bewering te funderen, hoewel ook voor de laatste het bewijs van haar zakelijke mogelijkheid meestal niet voldoende is. Anderzijds moet de toereikendheid van de zakelijke gronden voor een vraagstelling moet worden gemeten naar hun gewicht en draagwijdte: en wel in de zin dat – in het extreme geval – reeds de geringste zakelijke grond om een vraag te stellen voldoende is om zelfs de noodzakelijkheid te funderen om deze vraag te stellen, wanneer de mogelijkheid die hierbij ter discussie staat, zeer bedenkelijke gevolgen zou hebben.

Het zou duidelijk moeten zijn dat het onderwerp van de stellingen van deze kritische poging zo’n mogelijkheid is.

§ 33. De toepassing: niet meer alleen de zaak van de filosofie

Eenmaal gesteld dat de hier opgestelde thesis waar is en dat ze voldoende bewezen is: welke praktische gevolgen, zou men willen vragen, zouden eruit te trekken zijn? Het hier ‘ontwikkelde’, zou men ontgoocheld kunnen opmerken, is ook alleen maar filosofie, en is het zelf alleen maar in de al te bekende zin van louter theorie. Het is bovendien louter een kritische theorie, en daarbij geen constructieve, veeleer alleen een negatieve kritiek. En in ieder geval, zou men graag toevoegen, is ook niets anders te verwachten: zelfs wanneer de opgestelde thesis waar is – hoe zou zo’n lange geschiedenis waarop ze zich betreft, ongedaan gemaakt kunnen worden, als dat ten minste zelfs wenselijk schijnt te zijn? Bij voorbaat is zo’n poging nutteloos – of zou ze nutteloos zijn: ‘Men kan het rad van de geschiedenis niet terugdraaien.’

De motieven tot zo’n ontgoocheling zijn niet vrij van tegenspraken. Allereerst zou het inderdaad kinderachtig zijn, op het einde van zo’n oude en lange geschiedenis waarvan hier sprake was, en te midden van haar tegen het einde toenemende en iedereen verwarrende waanzin, op de redding door enkele snel gegeven ‘praktische’ vingerwijzingen te rekenen, om zo spoedig mogelijk een paar ‘concrete maatregelen’ te kunnen ‘aangrijpen’. Ten tweede blijkt een *behoefte* om ontgoocheld en onbewogen te mogen blijven in de onbesuisde vermenging van overschatting en onderschatting van ‘filosofie’, ‘theorie’ en ‘kritiek’.

De filosofie wordt graag overschat – alsof een zin zoals die van Marx: ‘De filosofen hebben de wereld alleen verschillend *geïnterpreteerd*, het komt er op aan, ze te *veranderen*, kon betekenen dat het filosoferen van de filosofen zou moeten volstaan om de wereld te veranderen. De filosofie kan alleen principiële vragen stellen – haar zaak is het uit te maken *wat* de principiële vragen

zijn. Deze vragen na te gaan en ze te beantwoorden is de zaak van een andersoortig, zou de zaak zijn van wetenschappelijk onderzoek, al kan het zijn dat de filosofen zelf van tijd tot tijd pogen deze opgaven op zich te nemen. Maar – na misschien op zodanige wijze gewonnen inzichten – de wereld te veranderen, blijft de zaak van het gemeenschappelijk handelen van alle mensen; voor zover de mensen hun wereld kunnen veranderen. Maar het is ook niet zo dat helemaal niets in de wereld verandert, wanneer een nieuw inzicht in datgene wat eigenlijk de vraag is, gewonnen wordt. Vanuit het gezichtspunt van deze vraag gezien, ziet de wereld zelf er anders uit. De gestelde vraag, wanneer ze niet te ontwijken is, geeft aanleiding tot nieuwe observaties, onderzoek, experimenten, waarvan de resultaten aan de werkelijkheid een nog bepaalder gewijzigd uiterlijk geven. Een wereld echter die zich anders voordoet, is reeds werkelijk een veranderde wereld, haar werkelijke verandering begint en eindigt met het feit dat ze zich anders voordoet en er anders uitziet. Men onderschat de werkzaamheid van de filosofie. Zoals men de *werkzaamheid* van de *theorie* onderschat, hoezeer men ook tegelijk het voordeel overschat dat uit een zuiver theoretisch, zoveel mogelijk objectief zich gedragen tegenover de wereld, te trekken is. Wel wordt in de verwezenlijking van het ideaal van een theoretisch weten overeenkomstig de oorspronkelijke antro-po-theo-logische motieven van de idealisering van de zuivere theorie, de verwachting gesteld dat een totaal zelfloos-onderworpen wereldverhouding van het subject op mysterieuze wijze zal omslaan in een wereldbeheersende positie van de mens. Tegelijk echter berust juist deze absurde verkeerde schatting op het onvermogen van het theoretisch weten om zijn eigen werkzaamheid – in tegenstelling tot de werkingsloze loutere afspiegeling van het werkelijke – namelijk de door het objectief-onderworpen gedrag van de mens bewerkte verandering van de realiteit evenals van het uiterlijk van deze wereld, te begrijpen en in haar omvang te schatten. En zo wordt ook de mogelijke en werkelijke prestatie van de *kritiek* enerzijds overschat en zonder meer miskend, wanneer ervan wordt verlangd dat ze ‘constructief’ moet zijn, wanneer dus tegenover haar ‘negatieve’ houding een eis wordt gesteld waaraan de ‘positieve’ wetenschappelijkheid zich door zich te beroepen op haar ideaal van objectiviteit en vrij theoretisch onderzoek beslist onttrekt: de eis namelijk zich op onmiddellijke toepassingen vast te leggen. Tegelijk wordt anderzijds nog eens onderschat wat kritiek werkelijk praktisch kan presteren: terugvoeren naar het begin – ‘principes’ – tot welke moet worden teruggegaan om iets te veranderen aan datgene wat verandering nodig heeft; en daarmee ook reeds ‘positief’ aantonen *wat* in principe te veranderen zou zijn, hoewel aanvankelijk alleen in de algemeenheid van de negativiteit, die zich uitspreekt in het besluit: hoe ook – *zo* niet. – Inderdaad verlangt de kritiek daardoor, voor zover de door haar aangeraakte principes ook historisch ver achteruit liggen (en niet alleen logisch op veel dieper niveau dan al het zintuiglijk waarneembare), ‘het rad van de geschiedenis terug te draaien’. Maar wie op een dwaalspoor geraakt is, en toch niet van redding wil horen die van hem verlangde terug te gaan, kan niemand meer helpen.

De alternatieven die zich in zo’n negatieve algemeenheid aan het einde van deze kritiek der grondslagen van onze tijd aftekenen, zijn uiterst eenvoudig: zich om een weten bekommeren, niet ter wille van het weten zelf, maar ter wille van de dingen die de moeite waard zijn te weten. Dat betekent: niet zo onbedachtzaam zoeken naar verzekerde antwoorden op willekeurige vragen, maar op de eerste plaats en bestendig trachten te weten wat überhaupt en telkens de vraag is; dus ook in onderzoek en leer zich de moeite geven vooral de keuze van de objecten en de thema’s te verantwoorden en niet zonder meer ermee bezig zijn en zijn tijd ermee vullen. Zo ook werken, überhaupt niet om gebruik te maken van arbeidskracht en andere vermogens, niet ter wille van de ontwikkeling van de productie en de productiviteit zelf, maar ter wille van het doel en dus ter wille van het beëindigen van het werk. Dat betekent: niet zich aan de eindeloze

en doelloze ontwikkeling van een economie van het vrije spel der krachten verkopen, maar eindelijk eens de met tijdelijke behoeften overeenstemmende activiteiten tot voorlopig duurzame afsluiting brengen; dus in onze tijd tot oplossing geschikte – indien ook niet voor alle toekomst geschikte – problemen nu, zij het ook onvolmaakt, oplossen, en niet hun behandeling ter wille van een eindeloze en uitzichtloze ‘planning’ van toekomstige ideale oplossingen, eindeloos en doelloos uitstellen. – Leven, niet in de onverantwoordelijke fictie van een onsterfelijk bestaan dat in feite niet aan de werkelijkheid van deze wereld deelneemt, zij het het bestaan van de mensheid als geheel, maar in de zowel beperkte als bepaalde verantwoordelijkheid van een sterfelijk bestaan dat reeds door zijn bestaan zelf de werkelijkheid van zijn tijd medebepaalt. Dat verlangt: zijn hoop niet vestigen op een door de dood onderbroken ontwikkeling die alles vanzelf met zich mee zou brengen wat überhaupt maar te verwachten is, maar weten dat ieder mens ook voor de nakomelingen slechts kan presteren wat hij gedurende zijn leven kan afsluiten, en overeenkomstig hiermee doelmatig arbeiden binnen de nuchter in het oog gevatte eigen grenzen.

Zakelijkheid van het weten in plaats van werkelijkheidsvreemde, theoretische zekerheden, doelmatigheid van het werk in plaats van het eindeloze spel met ontwikkelingen, verantwoordelijkheid van zelfbewuste sterfelijke mensen, in plaats van doel- en zelfloze aanpassing aan voorgespiegelde, tijdloze natuurnoodzakelijkheden en ontwikkelingswetten – is dat weinig gezegd en verlangd? Dan moet men het opbrengen. Of is het te veel gevraagd? Zijn reeds zakelijkheid, doelmatigheid en verantwoordelijkheid van het menselijk weten, doen en bestaan, utopische voorstellingen, zijn weten, arbeid en dood van de mensen zelf utopie? Dan zou feitelijk het menselijke zelf in deze wereld, in werkelijkheid zijn plaats al verloren hebben. Menselijk bestaan zou weldra niet meer plaatsvinden.

Noten

De vorm die voor de hier volgende noten is gekozen, vergemakkelijkt niet de controle van de citaten die uit de geciteerde werken zijn overgeschreven, daar in het algemeen is afgezien van verwijzingen naar ‘deel’ en ‘bladzijde’; de schrijver verontschuldigt zich daarvoor, maar toch houdt hij de opdracht van zo’n verificatie van de inhoud voor een poging zoals deze, niet voor zeer dringend.

Daarentegen wordt de lezer in de noten voornamelijk naar de tekst-*samenhang* verwezen, op de context waarvan weergaven en citaten zijn gebaseerd, en wordt hij er zo toe aangezet zich van de betekenis van de gebruikte teksten in deze samenhang een eigen begrip te vormen. Vele van deze verwijzingen kunnen misschien op het eerste gezicht door hun omvangrijkheid verwarring wekken, in het bijzonder bijvoorbeeld de opmerking bij § 20, waarin de gehele inhoudsopgave van de gezamenlijke delen van Marx’ *Kapitaal* weergegeven lijkt te zijn; bij werkelijke gebruikmaking van zulke verwijzingen zal men echter zien dat ze op zeer eenvoudige wijze relatief korte tekstsamenhangen aangeven waarvan de samenhangende lectuur alleszins onontbeerlijk lijkt, wil men het uiteengezette beoordelen.

Tegelijk legt de schrijver in de vorm die voor de noten is gekozen, om zo te zeggen zijn kaarten op tafel: ze maken juist duidelijk dat de gehele onderhavige poging op heel weinig documenten van onze literaire overlevering, dat zelfs zijn uitvoerigste paragrafen op heel weinig hoofdstukken van afzonderlijke werken zijn gebaseerd.

Vele andere zowel schriftelijke als mondelinge informatie dan die in de noten en in de bijgevoegde inhoudsopgave van de ‘fundamentele werken waarop de onderhavige kritiek van de grondslagen van onze tijd zich betreft’ aangegeven, hebben natuurlijk tot de vorming van de voorstellingen van de schrijver bijgedragen. De schrijver verontschuldigt zich ten zeerste voor het feit dat hij het voor het karakter van deze poging ongeschikt vond ze gezamenlijk te vermelden.

Op zijn minst zou hij het gehele oeuvre van Marx en Engels, van Nietzsche, van Husserl, van Heidegger, van Merleau-Ponty hebben moeten vermelden, werken waarop hij in deze poging niet of bijna niet ‘ingaat’, die hij echter om zo te zeggen weggemoffeld heeft en waaraan hij de toegang tot datgene waarover hij spreekt, en überhaupt de ‘eigen’ grondslag volledig te danken heeft.

Inleiding

De opgave van een kritiek der grondslagen van onze tijd.

Het motto is afkomstig uit het in 1844 gepubliceerde opstel ‘Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung’ van de jonge Marx.

Hoofdstuk 1

Scientia divina

Het ideaal van het tijdperk van de wetenschap en zijn antropo-theo-logische oorsprong in de klassieke Griekse filosofie.

De betekenis van de naam ‘scientia divina’ wordt in § 8 opgehelderd; in de titel van dit hoofdstuk wordt hij natuurlijk in de zin van een ruime toespeling gebruikt.

Het motto is aan de samenhang van de § 11 uiteengezette bijbeltekst ontleend.

§ 4. De grondslagen van ons tijdperk van wetenschap

De aangehaalde zin van Francis Bacon is ontleend aan diens pas in 1620 verschenen *Novum Organum*; de zin komt voor in het aforisme III van het eerste boek van dit werk.

§ 5. Het ideaal van zuiver theoretisch weten heeft zijn grond in de filosofie van Aristoteles

De weergave is gebaseerd op de eerste twee hoofdstukken van het eerste boek van de *Metafysica* van Aristoteles.

§ 6. Eerste kritiek van het ideaal van zuiver theoretisch weten – volgens Aristoteles zelf

De weergave is opnieuw gebaseerd op de eerste twee hoofdstukken van het eerste boek van de *Metafysica* van Aristoteles; er wordt, in een eigen vertaling, geciteerd uit het tweede hoofdstuk.

§ 7. Vlucht voor de dood als de oorspronkelijke grond van het ideaal van zuiver theoretisch weten

Weergave en citaten (in eigen vertaling) zijn gebaseerd op het zesde hoofdstuk van het eerste boek en het zevende hoofdstuk van het tiende boek van de *Nikomachische Ethica* van Aristoteles. Het begrip van de ‘energeia’ heeft Aristoteles uitvoerig verklaard in de samenhang van het negende boek van zijn *Metafysica*, in het bijzonder in het zesde tot het negende hoofdstuk ervan.

§ 8. Over filosofie en theologie met het oog op aristotelisme en thomisme

Er is nogmaals geciteerd uit het tweede hoofdstuk van het eerste boek van de *Metafysica* van Aristoteles; verder zijn weergave en citaten gebaseerd op het tussen 1266 en 1268 ontstane eerste deel van de *Summa Theologiae* van Thomas van Aquino; en wel uit de artikelen 1 (‘Of het nodig is naast de filosofische disciplines nog een andere leer te hebben’), 2 (‘Of de heilige leer een wetenschap is’) en 6 (‘Of deze leer wijsheid is’) van de Quaestio I (‘Over de heilige leer, van welke aard ze is en waarover ze zich uitstrekt’), in eigen vertaling.

De uitdrukking die Aristoteles (trouwens op slechts twee plaatsen) ter aanduiding van de ‘Metafysica’ die hij zelf elders ‘Eerste filosofie’ noemt, gebruikt, is ‘Theologiek’, hoewel hij de woorden ‘theologie’ en ‘theoloog’ kent en voor andere opgaven gebruikt.

Het vermelde hoofdwerk van Isaac Newton verscheen pas in het jaar 1687.

§ 9. Algemene opmerking over de godsvraag

Het zogenaamde ‘godsbevijs’ van Aristoteles en de weergave van zijn begrip van de zijns- en

werkingswijze van een god, vindt men in het zevende boek van de *Metafysica*.

Het zogenaamde ‘ontologische godsbewijs’ van Anselmus van Canterbury is weergegeven in diens werk *Monologium*.

Hoofdstuk 2

Regressus in infinitum

Achtergrond en grond van het verbond tussen Griekse filosofie en christelijk geloof.

Met de uitdrukking ‘regressus in infinitum’ wordt gewoonlijk de logische verlegenheid van een ‘achteruitgaan in het oneindige in een oneindige rij’ bij de poging tot een fundering aangeduid. Hier is de uit de antieke antro-po-theo-logische fundering van de grondslagen van het tijdperk ontstane verlegenheid bedoeld dat de overschrijding van de grenzen van het eindige in het oneindige een achteruitgang tegenover een oudere wijsheid blijkt te zijn.

Het motto van Pascal komt uit de in de aantekening bij § 18 geschetste samenhang van opmerkingen.

§ 11. De oorsprong van de dood in het streven van de mens naar goddelijk zijn en weten volgens de joodse mythe van de zondeval

Er wordt geciteerd uit *De bijbel of de gehele heilige schrift van het oude en nieuwe testament volgens de Duitse vertaling van D. Martin Luther*, herzien volgens de door de Duitse Evangelische Kerkcommissie goedgekeurde tekst, Evangelische Verlagsanstalt GmbH., Berlijn 1950; en wel uit het tweede en derde hoofdstuk van het eerste boek Mozes. Andere bijbelvertalingen, ook die in andere talen, werden vergeleken alleen om de interpretatie onafhankelijk van historisch-filologisch twijfelachtige details van de tekst te houden. De vermelde data zijn aan de vakliteratuur ontleend.

§ 12. Joodse wijsheid als vreze Gods volgens de Spreuken van Salomon

Er is geciteerd uit het boek ‘De spreuken van Salomon’ volgens dezelfde bijbelvertaling als die in § 11. De aangehaalde motto’s zijn ontleend aan het eerste hoofdstuk (verzen 5-7), het tweede (1-6), het derde (7-8, 11-12), het negende (10), het tiende (17), het twaalfde (1) en het vijftiende hoofdstuk (10) ontnomen; vervolgens wordt een samenhangende interpretatie van het 23ste hoofdstuk beproefd.

§ 13. De oorsprong van alle menselijk kwaad in de hoop volgens Hesiodos’ verhaal van de mythe van Pandora

Weergave en citaten steunen op de verzen 11-202 (voornamelijk 42-106) van de ‘Werken en dagen’ en de verzen 535-617 van de ‘Theogonie’, de beide leergedichten van Hesiodos. De citaten werden in het Nederlands vertaald op basis van de Grieks-Franse uitgave: Hésiode, *Théogonie – Les travaux et les jours* – Le Bouclier, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Société d’édition ‘Les Belles Lettres’, 1951.

§ 14. De christelijke verlossingsleer en de voorstelling van de mens die zich ‘tegen God verheft’

of 'zich aan God onderwerpt'

Er wordt voornamelijk geciteerd naar de oudste en in hun echtheid zekerste documenten van het christendom: de brief van Paulus aan de Romeinen (uit het vijfde, zesde en achtste hoofdstuk) en de eerste brief van Paulus aan de Korintiërs (uit het eerste, derde en vijftiende hoofdstuk); verder naar het evangelie van Mattheus (uit het vierde hoofdstuk vers 17 en uit het zesde hoofdstuk vers 25) evenals naar het evangelie van Johannes (uit het veertiende hoofdstuk vers 6).

De basis is dezelfde bijbelvertaling als in §§ 11 en 12.

§ 16. *Vermoedelijke grond van de vlucht voor de dood reeds sedert de tijd van Salomon, van Anaximander en van Lao-tse*

De spreuk van Anaximander wordt geciteerd volgens de vertaling van Hermann Diels, de grondlegger van het werk *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

Uit het boek 'De prediker Salomon' (ook 'Ecclesiastes' genoemd) worden – weer naar de boven genoemde bijbelvertaling – de eerste negen verzen van het eerste hoofdstuk, de verzen 19 en 20 van het derde en de eerste vijf verzen van het negende hoofdstuk geciteerd. De citaten uit het 'Boek van de weg en van het wezen' (Tao-tê-king of, zoals uitgesproken, daudesjing), overgeleverd als werk van Lao-tse (Laoutse), zijn gebaseerd op de Engelse uitgave van Lin Yutang, *The Wisdom of Laotse*, New York, Random House Inc., 1948, in een Duitse vertaling van Gerolf Coudenhove: *Laotse*, uitgegeven door Lin Yutang, Fischer Bücherei, Frankfurt/M-Hamburg, 1955. Om de interpretatie onafhankelijk te houden van twijfelachtige vertaalplaatsen (vgl. de aantekening bij § 11), werden de volgende andere, Engelse, Franse en Duitse vertalingen vergeleken: *The Texts of Taoism*, Translated by James Legge, Part 1, The Tao Te Ching of Lao Tzu (...), eerst verschenen bij de Oxford University Press, 1891, herdrukt bij Dover Publications, Inc., New York, 1962; Lao-tseu, *Tao tö king*, traduit du Chinois par Liou Kia-Hway, Gallimard, Collection Idées, Paris, 1967; *Lao-tse, Tao-tê-king, Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, übersetzt von Gunther Debon, Reclam, Universal-Bibliothek, Stuttgart, 1961; *Laudse, Daudedsching*, übersetzt von Ernst Schwarz, Reclam, Universal-Bibliothek, Leipzig, 1970. Het twijfelachtige en de afwijkingen van de vertalingen zijn trouwens lang niet zo belangrijk als soms wordt voorgesteld. De vertaling van Lin Yutang-Coudenhove werd gekozen ter wille van de eenvoud van haar uitdrukking en daar ze zich het verst verwijderd houdt van beïnvloeding door Europese-metafysische begrippen. Er werd geciteerd uit het 16de, 23ste en 50ste hoofdstuk.

Hoofdstuk 3

Homo ludens

De antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten verwezenlijken en ontbinden zich in het tijdperk van de moderne wetenschap. 'Homo ludens' was de titel van een voor het eerst in 1938 verschenen cultuurfilosofisch werk van de Nederlandse historicus Johan Huizinga.

Het motto van Descartes stamt uit zijn in § 25 verklaarde 'Metafysische meditatie's'.

§ 18. *Pascal ontmaskert de uitwerking van de antieke oorsprong der grondslagen van onze tijd in het fenomeen van de vlucht voor de dood in divertissement*

De nagelaten ontwerpen en fragmenten van Pascal waarop deze paragraaf betrekking heeft, werden voor het eerst in 1670, naar het titelblad van de oorspronkelijke uitgave van 1669, onder de titel 'Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets' (de zogenaamde 'édition de Port-Royal') gepubliceerd. We citeren naar de uitgave: Pascal, *Oeuvres complètes*. Présentation et notes de Louis Lafuma; Editions du Seuil, Paris, 1963. Lafuma geeft de teksten voor de eerste keer weer in de schikking van een zich in de Parijse Nationale Bibliotheek bevindende 'Copie des Pensées', waarvan hij volgens goede redenen vermoedt dat ze – in tegenstelling tot de zogenaamde 'Recueil original' van de autografen van Pascal – de door hem zelf nog ten dele geordende toestand van zijn aantekeningen vasthoudt, waarin ze bij zijn dood werden aangetroffen.

Er wordt voornamelijk geciteerd uit de bundeltjes 'VIII. Divertissement' en 'XI. A.P.R.' (volgens de gangbare mening betekend: 'à Port-Royal', volgens mijn vermoeden: 'Apologia pro religione') in de vermelde orde van de 'Copie'; verder afzonderlijke zaken uit de bundeltjes 'IX. Ennui' (fragment 77 in de telling van Lafuma), 'IX. Philosophes (143)', 'XII. Commencement' (154, 165, 166) en 'XXVII. Conclusion' (378); uit de niet in deze rangschikking opgenomen aantekeningen, fragment 453, fr. 553, fr. 678 evenals het 'Mémorial'.

§ 19. Fichte waarschuwt voor het politiek-economische spel van onze tijd en voor de dreigende omzetting van het leven zelf in een spel

De citaten stammen uit Fichtes in het jaar 1800 verschenen werk *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftigen zu liefernden Politik*, en wel in hoofdzaak uit de 'voorlopige verklaring van de titel', uit de opdracht (aan de Pruisische minister von Struensee) en uit het achtste hoofdstuk dat getiteld is: 'Eigenlijke grond waarom men zich aan de voorgedragen theorie zal ergeren'; enkele citaten uit het eerste en het zevende hoofdstuk.

§ 20. Marx begrijpt de ontwikkeling van de productie ter wille van de productie als grondtrek van de economie van het tijdperk van de wetenschap ('kapitalisme')

De weergave is bijna uitsluitend gebaseerd op Marx' werk *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, waarvan het eerste deel voor het eerst in 1867, het tweede deel voor het eerst in 1885 (uitgegeven door Engels, nadat Marx in 1883 gestorven was), het derde deel voor het eerst in 1894 (eveneens uitgegeven door Engels) en het vierde deel voor het eerst – onder de titel 'Theorien über den Mehrwert' – in de jaren 1905-1910 (uitgegeven door Karl Kautsky, nadat in 1895 ook Engels gestorven was) verscheen. Er wordt geciteerd volgens de uitgave van Marx-Engels, *Werke*, uitgegeven door het Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Dietz Verlag, Berlin; Band XXIII (eerste boek), 1962; Band XXIV (tweede boek), 1963; Band XXV (derde boek), 1964, Band XXVI (vierde deel), in drie delen, 1965, 1967 en 1968.

De citaten stammen uit de volgende teksten van het werk:

Eerste boek: Het productieproces van het kapitaal.

Eerste deel: Waar en geld.

Eerste hoofdstuk: De waar.

1. De twee factoren van de waar:

Gebruikswaarde en waarde (waardesubstantie, waardegrootte).

2. Het dubbele karakter van de in de waren vertegenwoordigde arbeid.

3. De waardevorm of de ruilwaarde.

B. totale of ontvouwde waardevorm.<

4. Het fetisjkarakter van de waar en zijn geheim.

Tweede deel: De omzetting van geld in kapitaal.

Vierde hoofdstuk: omzetting van geld in kapitaal.

1. De algemene formule van het kapitaal.

3. Koop en verkoop van de arbeidskracht.

Derde deel: De productie van de absolute meerwaarde.

Vijfde hoofdstuk: arbeidsproces en het proces van meerwaardevorming.

Zesde hoofdstuk: constant kapitaal en variabel kapitaal.

Zevende deel: Het accumulatieproces van het kapitaal.

Tweeëntwintigste hoofdstuk: Omzetting van meerwaarde in kapitaal.

3. Verdeling van de meerwaarde in kapitaal en inkomen. De onthoudingstheorie.

Vijfentwintigste hoofdstuk: De moderne kolonisatietheorie.

Tweede boek: Het circulatieproces van het kapitaal.

Derde deel: De reproductie en circulatie van het maatschappelijk totale kapitaal.

Twintigste hoofdstuk: Eenvoudige reproductie.

II. De twee afdelingen van de maatschappelijke productie.

IV. De omzet binnen de afdeling II. Noodzakelijke levensmiddelen en luxe middelen.

Derde boek: Het totale proces van de kapitalistische productie.

Derde deel: Wet van het tendentiële verval van de winstvoeten. Vijftiende hoofdstuk:

Ontvouwing van de interne contradicties van de wet.

II. Conflict tussen uitbreiding van de productie en de productiviteit.

Zevende deel: De inkomsten en hun bronnen.

Eenenvijftigste hoofdstuk: distributieverhoudingen en productieverhoudingen.

Vierde Band [sic]: Theorieën over de meerwaarde.

Negende hoofdstuk: Opmerkingen over de geschiedenis van de ontdekking van de zogenoemde wetten van Ricardo. [Aanvullende opmerkingen over] Rodbertus (Uitweiding).

[2. Ontwikkeling van de productiviteitskrachten als grondprincipe van Ricardo in de waardering van economische verschijnselen. Malthus' verdediging van de reactionaire elementen van de heersende klassen. Feitelijke weerlegging van de bevolkingstheorie van Malthus door Darwin.]

Verder werd nog geciteerd uit Engels' Voorwoord tot de eerste uitgave van het tweede deel van het werk (naar de genoemde uitgave, band XXIV, blz. 23) evenals uit Marx' brief aan Engels van 24-8-1867 (in dezelfde uitgave, band XXXI, blz. 326). Het terloops vermelde Duitse weekblad is 'Die Zeit'.

§ 21. Parkinsons satirische kritiek op de heerschappij van de moderne bureaucratie volgens de wet van de uitbreiding van de arbeid overeenkomstig de beschikbare tijd

De citaten zijn gebaseerd op het voor het eerst in 1957 in Amerika verschenen boek van C. Northcote Parkinson: *Parkinson's Law or the Pursuit of Progress*, in de kritische uitgave van John Murray, London, 1958: en wel hoofdzakelijk op het hoofdstuk 'Parkinson's Law or the Rising Pyramid', verder op de hoofdstukken 'Directors and Councils or Coefficient of Inefficiency' en 'Pension Point or the Age of Retirement'; een ander citaat komt uit het hoofdstuk 'First Entry' van een ander boek van dezelfde schrijver: *In-laws and Outlaws*, John Murray, London, voor het eerst verschenen in 1962.

§ 22. *Boorstin observeert de groeiende verdringing van de realiteit door de hedendaagse heerschappij van het 'image' op het gebied van de vervulde levensdoeleinden*

De weergave is gebaseerd op het boek van Daniel J. Boorstin, *The Image or What Happened to the American Dream*, Weidenfeld and Nicolson, voor het eerst verschenen in 1961. Er wordt geciteerd uit het 'Foreword', uit de 'Introduction': 'Extravagant Expectations', uit de inleiding, het derde en het vijfde deel van hoofdstuk 1 ('From News Gathering to News Making: A flood of Pseudo-Events'), uit het tweede deel van het hoofdstuk 4 ('From Shapes to Shadows: Dissolving Forms') evenals uit het eerste en het vierde deel van hoofdstuk 5 ('From Ideal to Image: The Search for Self-Fulfilling Prophecies').

In § 23 wordt nog een zin uit het 'Foreword' van Boorstin geciteerd.

Hoofdstuk IV

Destructio destructionis

Het tijdperk van de wetenschap is hopeloos gebonden aan de antieke motieven van zijn ideaal van weten.

De titel 'Destructie destructionis' – 'Vernietiging van de vernietiging' – was die van een werk van de in de twaalfde eeuw levende Arabische filosoof Averroës (Ibn Roschd), geschreven tegen een 'Destructio philosophorum' 'Vernietiging van de filosofen' – getiteld boek van de iets oudere Pers Algazel.

Het motto van Rousseau bevindt zich op een van de eerste bladzijden van zijn *Discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon en l'année 1750 sur cette question proposée par la même Académie: si le rétablissement des sciences et des arts a contribué épurer les moeurs*, voor het eerst verschenen in 1750.

§ 25. *Descartes begrijpt de subjectie van de geest als voorwaarde tot de verwezenlijking van het ideaal der objectiviteit: de grond van de vernietiging van het ideaal van theoretisch weten treedt aan het licht*

Weergave en citaten zijn uitsluitend gebaseerd op Descartes' voor het eerst in 1641 verschenen *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentie et Animae immortalitas demonstratur* (*Méditations Métaphysiques touchant la première Philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées* volgens de titel van de voor het eerst in 1647 verschenen, door Descartes gecontroleerde vertaling van de hertog van Luynes); en wel wordt er geciteerd uit de eerste drie meditatie: 'Over wat in twijfel kan worden getrokken', 'Over de natuur van de menselijke geest; dat hij meer kenbaar is dan het lichaam' en 'Over God, dat hij bestaat', in eigen vertaling naar de Latijnse tekst van de uitgave: Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia – Méditations Métaphysiques*. Texte latin et traduction du Duc de Luynes. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis. Vrin, Paris, 1963.

De geciteerde uitspraak van Montaigne staat in de titel van het 27ste hoofdstuk van het eerste boek van zijn voor het eerst in 1580 verschenen *Essais*.

§ 26. Spinoza poogt vertwijfeld de antieke motieven van het ideaal van theoretisch weten te redden: oorsprong van de voorstelling van heerschappij door onderwerping

Er wordt voornamelijk geciteerd uit Spinoza's voor het eerst postuum verschenen *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, en wel uit het eerste deel – ‘Over God’ – het scholium bij de propositie XV en de propositie XXI; uit het tweede deel – ‘Over de natuur en de oorsprong van de geest’ – de definitie II, de propositie X, haar bewijs en het scholium bij het toegevoegde corollarium evenals het dit deel besluitend scholium; ten slotte uit het vijfde deel – ‘Over de macht van het intellect of over de menselijke vrijheid’ – het scholium bij de propositie XXVIII. Verder wordt een zin uit Spinoza's *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand* (uit hoofdstuk XXVI van het tweede deel) en een zin uit een brief aan Johannes Hudde (Ep. XXXV) geciteerd. De citaten in eigen vertaling – uit het Latijn – weergegeven, zijn gebaseerd op de uitgave: Spinoza, *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Winter, Heidelberg, [1924].

De (in eigen vertaling) geciteerde zin van Aristoteles komt voor in het derde hoofdstuk van het zevende boek van zijn *Metafysica*; vergelijk voor de begrippen van hypokeimenon en van subjectum en hun geschiedenis van de schrijver: *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Nijhoff, Den Haag, 1965.

De uitdrukking ‘bijna niets’ (prope nihil) gebruikt Augustinus in het zevende hoofdstuk van het twaalfde boek van zijn *Confessiones*, volgens Thomas van Aquino (*Summa Theologiae*, P.I., q. 44, art. 2. *Sed contra*) voor de ‘eerste materie’, d.i. het ‘laatste subject’.

De geciteerde zin van Hegel stamt uit de ‘Vorrede’ tot het ‘System der Wissenschaft’ van zijn in 1806 voor het eerst verschenen *Phänomenologie des Geistes*.

§ 27. Locke poogt het ideaal van theoretisch weten te redden door zijn antieke motieven prijs te geven: degradatie van het streven naar zulk weten tot een louter spel van de menselijke geest met zijn eigen ideeën

Alle citaten stammen uit John Lockes *Essay Concerning Humane Understanding* (zo luidt de oorspronkelijke titel van het voor het eerst in 1690 verschenen werk); en wel wordt er geciteerd uit de ‘Epistle to the Reader’; § 1 en § 15 van het eerste hoofdstuk (‘No Innate Speculative Principles’) van het eerste boek (‘Neither Principles nor Ideas Are Innate’); §§ 2-4 en § 25 van het eerste hoofdstuk (‘Of Ideas in General, and their Original’), § 3 van het zevende hoofdstuk (‘Of Complex Ideas’) en § 2 van het drieëntwintigste hoofdstuk (‘Of our Complex Ideas of Substances’) van het tweede boek (‘Of Ideas’); en vooral uit het vierde boek (‘Of Knowledge and Probability’): §§ 1-2 van het eerste hoofdstuk (‘Of Knowledge in General’), §§ 1, 2 en 14 van het tweede hoofdstuk (‘Of the Degrees of our Knowledge’), §§ 5-6 van het derde hoofdstuk (‘Of the Extent of Human Knowledge’), §§ 2-5 van het vierde hoofdstuk (‘Of the Reality of Knowledge’) en § 3 van het elfde hoofdstuk (‘Of the Division of the Sciences’).

Basis werd – bij gebrek aan een kritische editie van de werken, zelfs van het belangrijkste hoofdwerk van Locke – de op de vier gedurende het leven van Locke verschenen uitgaven van zijn *Essay* gebaseerde uitgave van A. C. Fraser, voor het eerst Oxford University Press, 1894, herdruk bij Dover Publications, Inc. New York, 1959.

§ 29. De resultaten van de voortschrijdende onderwerping van de mensheid aan de door haar

tot heerschappij gebrachte wetten van een onmenselijke ontwikkeling

De aangifte van de getallen over het aandeel van de bevolking van de Verenigde Staten, in het grondstoffengebruik van de wereldbevolking, kan men vinden bij Paul en Anne Ehrlich, *Population-Resources-Environment, Issues in Human Ecology*, Freeman and Co., San Francisco, 1970, blz. 61.

De aanduiding van de kapitalist als louter 'Functionaris van het kapitaal' kan men vinden op talrijke plaatsen in Marx' *Kapitaal*. Een uitdrukkelijke verwijzing naar de verdringing van de kapitaalbezitters door 'bezoldigde bedienden' die in het gevorderde kapitalisme 'alle maatschappelijke functies van de kapitalist' overnemen, geeft Friedrich Engels in zijn in het Duits voor het eerst in 1882 verschenen werk *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, in hoofdstuk III en in de conclusie (tevorens reeds in *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, eerste boekuitgave in 1878, het boek waaraan de hoofdstukken van het tevoren genoemde werk zijn ontleend). Ook Marx vermeldt dit verschijnsel, en wel in het zeventwintigste hoofdstuk van het vijfde deel van het derde boek van het *Kapitaal*.

Charles Darwins belangrijkste werk: *The origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* verscheen voor het eerst in 1859; Darwins verwijzing naar Malthus staat in de 'Inleiding'.

§ 30. Het tijdperk van de wetenschap raakt achterop ten opzichte van een sedert Kants Kritik der reinen Vernunft voorbereide revolutie van de filosofie

In het eerste deel van de paragraaf wordt bijna uitsluitend geciteerd uit Kants *Kritik der reinen Vernunft*, waarvan de eerste uitgave in 1781 (in de vakliteratuur met de letter A aangeduid), de tweede uitgave met wezenlijke aanvullingen en veranderingen in 1787 (B) verscheen. De volgende delen van het werk liggen aan de basis van de citaten:

Inleiding.

Transcendentale estetica, deel 'Over de ruimte', het 'Besluiten uit bovenstaande begrippen' getiteld slotdeel; deel 'Over de tijd', de afsluitende 'Opheldering'; de 'Algemene aantekeningen bij de transcendentale esthetica', hier in het bijzonder de toevoegingen in B. Transcendentale logica, inleiding, deel 'IV. Over de indeling van de transc. logica in transcendentale analytica en dialectica'. Transcendentale analytica, 'Eerste boek. De analytica van de begrippen': Tweede hoofdstuk. Over de deductie van de zuivere verstandsbegrippen', 'Eerste deel' ('Over de principes van een transc. deductie überhaupt' en 'Overgang naar de transc. deductie van de categorieën'); uit het 'Tweede deel' volgens uitgave A het tekstdeel onder de titel 'Over de gronden a priori tot de mogelijkheid van de ervaring' en de nummers '3. Over de synthese van de recognitie in het begrip' en '4. Voorlopige verklaring van de mogelijkheid van de categorieën als kennis a priori', volgens de uitgave B (waar het 'Tweede deel' getiteld is 'Transcendentale deductie van de zuivere verstandsbegrippen') de paragrafen 19, 21, 23, 25 en 27. Transcendentale analytica, 'Tweede boek. De analytica van de grondstellingen': 'Eerste hoofdstuk. Over het schematisme van de zuivere verstandsbegrippen'; 'Tweede hoofdstuk. Systeem van alle grondstellingen van het zuivere verstand', de onmiddellijk onder deze titel staande tekst; het bij dit hoofdstuk horende 'Tweede deel. Over de hoogste grondstelling van alle synthetische oordelen' en eveneens het 'Derde deel. Systematische voorstelling van alle synthetische grondstellingen [van het zuivere verstand]', namelijk de onmiddellijk onder deze

titel staande tekst; ‘Derde hoofdstuk. Over de grond van het onderscheid van alle objecten überhaupt in fenomenen en noumenen’, volgens verschillende formuleringen uit A en B.

Verder wordt in het Kantdeel van de paragraaf nog geciteerd uit de inleiding tot *Kritik der praktischen Vernunft* (voor het eerst verschenen in 1788) en enkele terloopse citaten uit de *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (blz. 25v, 28v en 38 van de bladzijdentelling van de eerste uitgave van 1783) en uit de *Vorlesungen über die Metaphysik* (vgl. blz. 44-46, 159 en 308 van de oorspronkelijke uitgave, Erfurt, 1821, fotomechanische nadruk bij de Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964).

De citaten van het tweede deel van de paragraaf zijn afkomstig uit: ‘Eerste hoofdstuk. Over het begrip van de wetenschapsleer’ van Fichtes werk *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* (geschreven in 1806, het eerste hoofdstuk postuum voor het eerst in 1835 verschenen); uit het hoofdstuk ‘I. Feuerbach. Tegenstelling van materialistische en idealistische intuïtie’ van het boek van Marx en Engels *Die deutsche Ideologie* geschreven in 1845-46, eerste publicatie van het geheel in 1932; uit het twaalfde hoofdstuk van het ‘Derde deel. Wat betekenen ascetische idealen?’ van Nietzsches werk *Zur Genealogie der Moral*, voor het eerst verschenen in 1887, en uit de ‘Spreuken en pijlen’ (nr. 2) in Nietzsches *Götzendämmerung*, die voor het eerst in 1889 werd gepubliceerd.

Er werd afgezien van citaten uit het werk van Husserl; men vergelijkte van de schrijver: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Nijhoff, Den Haag, 1968.

Recapitulatie

Het motto is aan Fichtes in 1799 geschreven, niet voltooid en voor het eerst postuum in 1845 gepubliceerde opstel ‘Rückerinnerungen, Antworten, Fragen’ ontleend; men vindt het daar in nr. 10.

§ 33. *De toepassing: niet meer alleen de zaak van de filosofie* Geciteerd wordt stelling 11 uit Marx, in 1845 geschreven zogenaamde ‘Thesen über Feuerbach’, die voor het eerst in 1888 door Engels werden gepubliceerd; geciteerd werd naar de in opmerking bij § 20 genoemde uitgave (Band III).

Rudolf Boehm
Kritiek der grondslagen van onze tijd

**De fundamentele werken waarop de onderhavige Kritiek der
grondslagen van onze tijd betrekking heeft**

Genesis – Het eerste boek Mozes

Salomon

De spreuken van Salomon

Hesiodos	Werken en dagen
Hesiodos	Theogonie
Lao-tse	Het boek van de weg en van het wezen
Anaximander	Fragment
	De prediker Salomon
Aristoteles	Nikomachische ethica
Aristoteles	Metafysica
Paulus	Brief aan de Romeinen
Paulus	Eerste brief aan de Korintiërs
Mattheus	Evangelie
Johannes	Evangelie
Thomas Aquino	van Summa Theologiae
Descartes	Meditationes de Prima Philosophia
Pascal	Apologie de la Religion chrétienne
Spinoza	Ethica
Locke	An Essay Concerning Humane Understanding
Kant	Kritik der reinen Vernunft
Kant	Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik
Kant	Kritik der praktischen Vernunft
Fichte	Der geschlossene Handelsstaat
Fichte	Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen

	Schicksale derselben
Marx-Engels	Die deutsche Ideologie
Marx	Das Kapital. Kritik der politischen ökonomie
Nietzsche	Zur Genealogie der Moral
Nietzsche	Götzendämmerung
Husserl	Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie
Parkinson	Parkinson's Law or the Pursuit of Progress
Parkinson	In-Laws and Outlaws
Boorstin	The Image or What Happened to the American Dream

Marxists Internet Archive
Nederlandstalig