

Rudolf Boehm: Economie en metafysiek

ISBN: 9075368186
Depotnummer: D/2004/9266/1
Eindredactie: Guy Quintelier
Druk en kaftontwerp: SPE Brussel

© 2004: IMAVO – KRITIEK

een uitgave van IMAVO vzw
(Instituut voor Marxistische Vorming)
Kazernesstraat 33 (bus 10)
1000 Brussel
Telefoon: 02/514.00.08
E-mail: imavo.vmt@pi.be
Website: www.imavo.be

in samenwerking met
vzw Kritiek
p.a. Johan Moyaert, Frère-Orbanlaan 87, 9000 Gent

Rudolf Boehm

ECONOMIE EN METAFYSIEK

Uit het Duits vertaald door
Lode Frederix
met medewerking van
Guy Quintelier

IMAVO - KRITIEK
Brussel – Gent
2004

Morgen vinden dan het echte
Zijn vrienden welgezind,
Als maar heden nog het slechte
Alle plaats en bijval vindt.

Wie niet van drieduizend jaren
Zich weet rekenschap te geven,
Blijft in 't donker onervaren,
Moet van dag tot dag maar leven.

Morgen haben dann das Rechte
Seine Freunde wohlgesinnet,
Wenn nur heute noch das Schlechte
Vollen Platz und Gunst gewinnt.

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib im Dunklen unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.

(Goethe, West-östlicher Divan,
Buch des Unmuts)

Woord vooraf

Zoals de titel aangeeft, gaat dit geschrift over economie en metafysiek en hun onderlinge samenhang. Ik had het ook de titel kunnen geven: de crisis van de Europese wetenschappen en de transcendentale fenomenologie. Maar dan had ik de lezer al vanaf de eerste bladzijde moeten vragen om goed te begrijpen dat hier niet zozeer sprake is van Edmund Husserls gelijknamig laatste werk (1936), maar werkelijk, zoals ook al in Husserls werk, van een crisis van de Europese wetenschappen en ook het Europese mensdom.

In het licht van de talrijk geciteerde getuigenissen van filosofische en filosoferende schrijvers mag men dit stuk arbeid ook niet als een ietwat slordige bijdrage tot de geschiedenis van de Europese filosofie opvatten. Wat mij van de historici van de filosofie onderscheidt, is dat ik minder geïnteresseerd ben in wat de vermelde denkers met hun beweringen *meenden* (wat dikwijls genoeg duidelijk is) dan in wat hun beweringen *betekenen* – voor ons. De mening van een auteur is toch alleen maar de voor hem *bewuste* of de door hem *vooronderstelde* betekenis van wat hij zegt, terwijl de werkelijke betekenis dikwijls minder ver reikt dan hij meent of die mening soms ook ver overtreft.

Wat me evenwel onderscheidt van weer andere filosoferende tijdgenoten, is dat het me niet wijs lijkt om alles wat allang gezegd is bij voorbaat als achterhaald en afgedaan te beschouwen en enkel op de vooruitgang te speculeren. Ook deel ik Aristoteles' visie niet dat er twee soorten mensen bestaan: mensen die zelf in het bezit zijn van de 'rede', en mensen die alleen in staat zijn naar de rede te luisteren: wie zich niet iets kan laten zeggen, heeft zelf ook niets te zeggen.

Gent, voorjaar 2003

R.B.

Inhoudstafel

	Pag.
Woord vooraf	7
I. Economie en ecologie	11
Inleiding	13
§ 1. <i>Huishouden</i> : de vraag van de economie	15
§ 2. <i>Markteconomie</i> : de moderne economie	22
§ 3. <i>Afval</i> : de vraag van de ecologie	32
§ 4. <i>Apologie</i> : de vraag van de moderne wetenschap	40
II. De ware en de schijnbare wereld	51
Inleiding	53
§ 5. <i>Doxa</i> : de moderniteit van de moderne wetenschap	54
§ 6. <i>Archeologie</i> : de antiquiteit van de moderne wetenschap	62
§ 7. <i>Aporie</i> : de fenomenen en het eraan tengrondslagliggende	71
§ 8. <i>Epoché</i> : de grond van de scepsis	80
III. De leefwereld en het dodenrijk	80
Inleiding	87
§ 9. <i>Fenomenologie</i> : de leefwereld	89
§ 10. <i>Apathie</i> : het dodenrijk	91
§ 11. <i>Idealisme</i> : de ontkenning van een andere wereld	100
§ 12. <i>Decadentie</i> : de werkelijkheid van de andere wereld	107
IV. Het zijn en het niets	116
Inleiding	125

§ 13. <i>Metafysiek</i> : het overweldigende	
§ 14. <i>Hypocrisie</i> : het schouwspel van de decadentie	127
§ 15. <i>Ascese</i> : de afwijzing van het leven als de zin van het leven	129
§ 16. <i>Eindigheid</i> : de zin van het leven en van de dood	137
	143
	149

I. Economie en ecologie

Inleiding

Het onderwerp van dit eerste hoofdstuk is de bedenkelijkheid van de moderne economie, van die economie die zich sinds het begin van de Nieuwe Tijden eerst in Europa ingeburgerd heeft – en misschien het begin van de Nieuwe Tijden zonder meer aanduidt – en sindsdien haar heerschappij, of toch haar overheersing, over de handel en het verkeer van de gehele mensheid heeft weten uit te breiden.

Daarom was het nodig om vooraf, in een eerste paragraaf, een algemeen begrip van ‘economie’ te schetsen dat nog niet bepaald is door moderne voorstellingen ervan: namelijk van een degelijk *huishouden* van een menselijke gemeenschap met haar telkens voorhanden natuur- en cultuurgegeven middelen.

Tegen de achtergrond van een dergelijk algemeen begrip van economie treedt dan (in § 2) de *eigenaardigheid* naar voren van het huishouden van de moderne economie, namelijk dat ze een wereldomspannende *markteconomie* is. Zij staat niet zozeer in tegenstelling tot een ‘planeconomie’, maar als ‘aanbodeconomie’ wel tot een ‘vraag-economie’. In een derde paragraaf moet vervolgens de stelling worden geformuleerd dat precies een dergelijke markteconomie alleen maar in het voordeel is van enkelen en in het nadeel van een meerderheid van de mensheid, en dat zij bovendien leidt naar de teloor-gang van de voorwaarden van alle levensverschijnselen op aarde.

Toch is de moderne economie de vraag waard of zij niet alleen maar berust op de ‘technologische’ toepassing van een sinds het begin van de Nieuwe Tijden uiteindelijk verworven, ware en onvermijdelijke *natuurwetenschap*, en of zich daaruit ook haar ‘negatieve’ gevolgen als het ware ‘rechtvaardigen’, ja of zelfs niet die ‘negatieve’ gevolgen van de economisch-technologische toepassing van de moderne natuurwetenschap haar waarheid zouden kunnen bekrachtigen (§ 4). De vraag

Economie en ecologie

van de moderne economie wijzigt zich in een vraag met betrekking tot de moderne wetenschap: biedt zij het enig mogelijke en enig ware inzicht in de 'natuur der dingen'?

§ 1. *Huishouden*: de vraag van de economie

In een volstrekt zekere zin is alles een vraag van economie, althans voor ons mensen. Wanneer men namelijk onder ‘economie’ niet iets verstaat dat kan ‘groeien’ en ‘krimpen’ (men bedoelt hiermee alleen maar de massa van eender welke voortgebrachte waren of zelfs alleen maar hun in dollars berekende ruilwaarde), maar, in overeenstemming met de eenvoudige Griekse betekenis van het woord, het huishouden: huishouden waarmee?

Zoals elke individuele mens beschikt ook een gemeenschap, hoe zij ook omgrend is (bij voorbeeld als een dorpsgemeenschap of als een volk of als de bevolking van een landstreek of als de wereldbevolking) op elk tijdstip, hoe dit ook bepaald is (vandaag, dit jaar, destijds of haast vanouds) in haar (of zijn of hun) levensruimte, hoe die ook afgegrensd is (als een huis met een erf, als een grondgebied, als een werelddeel of als de gehele aarde) over een kleine of grote, maar steeds begrensde hoeveelheid middelen om de aangevoelde behoeften te bevredigen van degenen die ertoe behoren en om de ermee verbonden belangen te behartigen. In de eerste plaats gaat het wellicht om de ‘materiële’ behoeften, die ze moeten bevredigen om ook maar (een tijdlang) te overleven, en de ermee verbonden (hoewel niet aangevoelde, maar in het gunstigste geval begrepen) belangen, om voorlopig nog te zwijgen van nog andersoortige menselijke behoeften en van de ermee verbonden (hoewel niet aangevoelde, maar in het gunstigste geval begrepen) belangen: grond en bodem en hun kwaliteit (d.w.z. hun toestand, niet reeds hun ‘goede’ kwaliteit, zoals men tegenwoordig zegt), water, bodemschatten en klimaat; menselijke (en ook dierlijke) arbeidskrachten en hun fysieke en geestelijke vermogens; en reeds vervaardigde werktuigen, waarvan de voorhanden arbeidskrachten zich kunnen bedienen om de eerstgenoemde grondvoorwaarden (grond en bodem enz.) ten nutte te maken met het oog op de bevrediging van de materiële behoeften en op de behartiging

van de ermee verbonden belangen, alsook van andersoortige menselijke behoeften en belangen.

Economie is de ‘theorie’ en de ‘praktijk’ (in de vandaag gebruikelijke zin van het woord) van een degelijk, doeltreffend huishouden met de genoemde middelen: van het benutten van grond en bodem voor de akkerbouw, de veeteelt, de bebossing, de mijnbouw, voor het bouwen van huizen en straten; van het gebruik van water om akkergronden te bevoeien, als waterwegen of als energiebron; van de aanwending van arbeidskrachten om de behoeften van de vandaag levende mensen te bevredigen of om de ermee verbonden belangen te behartigen; van het gebruik van beschikbare werktuigen eveneens in functie van de een of andere doelstelling die zopas genoemd werd, en in het laatste geval misschien alleen maar om meer werktuigen te vervaardigen of nieuwe, vermoedelijk betere werktuigen te ‘ontwikkelen’. (In de grote industriële complexen worden tegenwoordig bij voorbeeld meer werktuigen aangewend om andere werktuigen te vervaardigen dan dat de vervaardigde werktuigen waar dan ook nog voor een ander doel aangewend worden.)

Maar een dergelijke beslissing met betrekking tot het gebruik van de genoemde middelen – men mag ze ‘materieel’ noemen (wanneer ook arbeidskrachten zo mogen worden genoemd) en ‘natuurgegeven’ (wanneer de werktuigen dit op zijn minst in zekere zin ook zijn) – blijft in eerste instantie louter ‘theorie’. Om een economie in ‘praktijk’ te brengen, zijn nog andere, ‘immateriële’, met name ‘intellectuele’ middelen nodig.

Om bij voorbeeld zelfs maar een akker te bewerken of een huis te bouwen, volstaat het helemaal niet om te beschikken over een geschikte bodem, voldoende arbeidskrachten en de vereiste werktuigen. Men moet ook weten hoe men een bodem moet bewerken, hoe men de arbeidskrachten moet aanwenden en de werktuigen moet gebruiken. Om een geplande economie te doen werken, is er altijd nood aan een techniek (resp. vele technieken): als aanduiding van hoe men energiebronnen en grondstoffen op een goede manier ontsluit, hoe

men arbeidskrachten ‘productief’ aanwendt en beschikbare werktuigen juist gebruikt.

Maar aangezien de toepassing en zelfs de ‘ontwikkeling’ van elke techniek tenslotte altijd alleen maar kan voortbouwen op wat de natuur (minstens in zekere zin) ‘geeft’, stelt zij, en dus ook de ‘praktijk’ van een economie, altijd een natuurkunde (of ‘natuurwetenschap’) voorop: een kennis van de gesteldheid van de bodem, het water en het klimaat, van het gesteente, de gewassen en de dieren, van de fysieke gesteldheid van de mensen, en van de bruikbaarheid van de werktuigen.

Nu komt een dergelijke natuurkunde bij de mens (en zelfs bij de dieren) in zekere mate vanzelf tot stand, door ‘ervaring’ in de eenvoudigste zin van het woord: we voelen de droogte van de aarde, de vochtigheid van het water, de mildheid van de lucht en de warmte van het vuur; we worden de hitte en de koude van de wisselende jaargetijden en van de verschillende tijdstippen van de dag gewaar; we zien het licht van de dag en de duisternis van de nacht, we ervaren zelfs de brandbaarheid van het hout en de smeltbaarheid van het metaal. Ook ervaren we de levendigheid van nog andere dieren en planten. Maar net de techniek, waaraan een economie voor haar omzetting in een ‘praktijk’ nood heeft, heeft bovendien nood aan een natuurkunde (een ‘natuurwetenschap’) die op onderzoek berust, vermits de eenvoudige ‘ervaring’ alleen maar eerder toevallig leert wat men voor een techniek noodzakelijk moet weten. Het succes van een dergelijk natuuronderzoek hangt echter af van zijn juiste vraagstelling (van zijn ‘methode’). Volgens mijn begrip van ‘filosofie’ is het de zaak van een filosofie (hier op het eerste gezicht van een ‘natuurfilosofie’) die juiste vraagstelling te achterhalen. Het in de ‘praktijk’ brengen van een economie heeft zelfs nog nood aan een dergelijke filosofie.

Maar niet alleen dit. Om een economie in gang te zetten volstaat het niet om over de eerder genoemde ‘natuurgegeven’ middelen te beschikken, en evenmin over de ondertussen met name genoemde ‘cultuurgegeven’ middelen: een techniek, een natuurkunde en een ‘natuurfilosofie’ die aan beide voorafgaat. De leden van een mensen-

gemeenschap moeten er ook nog toe worden 'gemotiveerd' om hun arbeidskracht in te zetten in overeenstemming met dergelijke filosofische, wetenschappelijke en technische inzichten en belangen van alle betrokkenen. Dit tot stand te brengen, is de kunst van de *politiek*.

Maar elke politiek eist een voldoende mensenkennis (zoals elke techniek een voldoende natuurkennis vereist). Opnieuw komt een dergelijke kennis (of een 'wetenschap van de mens') in zekere mate als het ware vanzelf tot stand in de omgang van de mensen met elkaar. Maar juist die politiek die nodig is om een economie in 'praktijk' te brengen, heeft nood aan een 'wetenschap van de mens'. Zij berust op onderzoek, vermits een kennis van de mens op grond van een louter alledaagse 'ervaring' niet zonder meer leert wat men moet weten om een vaardige politiek te voeren. En ook het succes van het onderzoek op dit gebied hangt af van het uitdenken van de goede vragen (of 'methode'), dus van een filosofie, in dit geval (zoals het op het eerste gezicht lijkt) van een 'existentiefilosofie'. (Zo'n filosofie is echter geen 'filosofische antropologie', die eerder als bestanddeel van een 'natuurfilosofie' moet worden beschouwd, maar een filosofie die zich met de vraag bezighoudt waarmee mensen zich op hun beurt in hun 'ek-statisch' bestaan überhaupt bezighouden.)

Nu zijn 'natuurfilosofie' en 'existentiefilosofie' in waarheid nauwelijks van elkaar te scheiden, zelfs nauwelijks te onderscheiden. Een existentiefilosofie moet zich toch in de eerste plaats confronteren met het feit dat de mens geraakt wordt door de (niet-menselijke) natuur (de 'zijnsvraag?'). En geen natuurfilosofie kan eenvoudigweg en zonder meer over de 'natuur' gaan zonder te vertrekken van de wijze waarop de levende mensen – waarvan een natuurfilosoof er ook één is – omgaan met een dergelijke natuur (zoals verder nog zal moeten worden aangetoond). Dus zal de 'eerste filosofie', waaraan zowel een natuurkunde (of 'natuurwetenschap') als een kennis van de mens (of 'wetenschap van de mens') nood heeft, een (zogenaamde) 'metafysiek' zijn.

Bovendien heeft de kunst van de politiek, waarop het in de 'praktijk' brengen van een economie niet minder aangewezen is dan op techniek, uiteraard niet enkel nood aan een weten (om te beginnen aan

een kennis van de mens), maar ook aan de kunst die erin bestaat uitdrukking te geven aan de politieke bedoelingen die de mens bewegen ('motiveren'). Want haar bekende middelen: met name geweld (vernietiging van het leven), recht (als het recht op een tegenprestatie voor een geleverde prestatie) en de aanspraak op een moreel gedrag, zijn niet zozeer werkzaam doordat ze worden toegepast, dan wel doordat men te kennen geeft vastbesloten te zijn ze toe te passen: geweld doordat men ermee dreigt, recht doordat het wordt toegezegd, en een morele oproep door de belofte van roem en eer. Maar is de politieke kunst van de motiverende uitdrukking dan een andere dan degene die wij vandaag 'de kunst' zonder meer noemen? Is niet alle 'kunst', wat ze voor de rest ook mag zijn, een kunst van de uitdrukking? Zo zou alle politiek, en dus, om haar in 'praktijk' te brengen, ook elke economie, zelfs nog nood hebben aan de nu zogenoemde 'schone kunsten'.

Net zoals het 'natuurgegevene' – energiebronnen en grondstoffen, arbeidskrachten en werktuigen – is al dit 'cultuurgegevene' – techniek en natuurkunde, politiek en kennis van de mens, 'metafysiek' en 'kunst' – voorgegeven aan elke menselijke gemeenschap op zijn historische plaats en in welomgrensde mate. Maar ook met betrekking tot dit 'cultuurgegevene' stelt zich een vraag van de economie, ook al stelt deze zich dan wat anders dan met betrekking tot het (op zijn minst in zekere zin) 'natuurgegevene'.

De vraag stelt zich niet, zoals bij voorbeeld voor werktuigen, of een bepaalde beproefde techniek of een probaat middel van de politiek voor dit *of* dat doel moet worden toegepast. Want anders dan bij voorbeeld in het geval van werktuigen staat de toepassing van een bepaalde techniek of van een bepaald middel van de politiek in functie van een bepaald doel helemaal niet de – zelfs gelijktijdige – toepassing in de weg van dezelfde techniek of van hetzelfde middel van de politiek in functie van andere doelen. De vraag stelt zich eerder of een bepaalde bekende techniek (bij voorbeeld voor de bouw van een stuwdam) of een bepaald betrouwbaar middel van de politiek (bij voorbeeld de uitoefening of toch dreiging met geweld) überhaupt moet worden toegepast – in functie van een bepaald doel of van welk

doel dan ook; of een bepaalde natuurkunde (bij voorbeeld van de door een atoomsplitsing vrijgekomen geweldige energie) überhaupt (technisch) moet worden toegepast. – De vraag van de economie die hier hoogst dringend moet worden gesteld, is ook niet of en in welke mate ‘materiële’ middelen moeten worden toegepast om de vermelde vermogens (techniek, natuurkunde, politiek enz.) door onderwijs, vorming en opleiding te verbreiden of om ze door onderzoek of door een nieuwe vraagstelling verder te ‘ontwikkelen’. Want de ‘materiële’ middelen die vereist zijn om het onderwijs, de ‘ontwikkeling’ en het onderzoek (om nog te zwijgen van de filosofie) te bevorderen, zullen altijd beperkt zijn in verhouding tot de vereiste inzet van dezelfde middelen om de materiële behoeften van de mensen ‘onmiddellijk’ en voortdurend te bevredigen. – Nochtans kan zowel de exclusieve (eventueel zelfs geringe) bevordering van de ‘ontwikkeling’ van een zekere techniek of politiek of van een vertrouwde onderzoeksmethode of van een ‘gevestigde’ filosofie, alsook het nalaten van een dergelijke bevordering, achteraf uiterst ‘duur’, *oneconomisch* blijken te zijn. De vraag van de economie luidt hier dus in welke mate een ‘verdere ontwikkeling’ van de ter beschikking staande techniek en een voortzetting van de bestaande onderzoekswijze vereist zijn, of integendeel een nieuwe filosofische bezinning vereist is op de methoden van de gevestigde natuurwetenschappen en de ‘wetenschappen van de mens’ en dus ook op het ‘economische gehalte’ van een techniek en politiek die erop gefundeerd zijn.

In deze zin is dus ‘alles’, tenminste voor ons mensen, een vraag van economie.

Men kan nu niet opwerpen dat toch niet alle (‘hogere’) cultuur ‘enkel’ in dienst mag staan van de economie, en dus uiteindelijk van de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen. Want hier werd alleen omgekeerd beweerd dat alle economie op haar beurt (en in ieder geval zelfs om alleen maar de bevrediging van de materiële behoeften van de mensen te dienen) op al die (‘hogere’) cultuur is aangewezen. Mocht zij daarnaast of zelfs in de eerste plaats en op zichzelf een ander (‘hogere’) doel of andere doelen moeten en willen dienen, dan stelt zich ook in dit opzicht een vraag van economie, aange-

zien het toch onbetwistbaar is dat ook de economie zelf op haar is aangewezen. Ik ken ook de oude mening dat alle 'hogere' cultuur de mens precies dan het beste dient, wanneer zij afstand doet van een dergelijke dienstbaarheid (zie mijn *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, 1974 (*Kritiek der grondslagen van onze tijd*, 1977, vertaald door Willy Coolsaet)). Maar staat dat bij voorbaat wel zo vast?

§ 2. *Markteconomie: de moderne economie*

Wat mij nu tegen de borst zou stoten, is een dubbele, maar tegenstrijdige instemming met wat boven werd beweerd, met name dat alles eigenlijk een vraag van economie is: ik bedoel zowel de enthousiaste instemming vanwege conservatieve materialisten die het verwelkomen dat dit eindelijk ook eens wordt toegegeven door een filosoof (en niet enkel door Marx!), als de instemming met pijn in het hart vanwege progressieve idealisten die er zich over beklagen dat inderdaad ‘vandaag’ alles gedegradeerd is tot een vraag van de economie. Beide verkeerde ‘instemmingen’ berusten op een verwisseling van de *vraag* van de economie, zoals die boven werd geschetst, met haar eigenaardige beantwoording door de *moderne* (‘kapitalistische’) economie (van de Nieuwe Tijden). Deze eigenaardige moderne economie is niet, zoals vandaag algemeen wordt aangenomen, *de* economie zonder meer (waarmee niet gezegd is dat zij niet mogelijkwijze de best mogelijke is), en niet in *haar* betekenis is alles noodzakelijk een vraag van economie. En dat ‘vandaag’ alles tot een vraag van de economie in de zin van de *moderne* economie geworden is, betreur ik ook (ik loop vooruit), maar dit sluit niet uit dat dan toch alles in de ware zin van het woord (in de zin van het huishouden) een vraag van economie is.

De eigenaardigheid van de moderne (‘Westerse’ en zich vandaag ‘globaliserende’) economie wordt nog niet zo slecht getypeerd door het begrip ‘markteconomie’ (en zeker beter dan door het begrip ‘kapitalisme’), want niet elke economie was vanouds een markteconomie, en is het tot vandaag niet.

Toch is een ‘markteconomie’ niet een economie (de moderne economie) die, zoals men vandaag gewoonlijk denkt, onderscheiden moet worden van, en in een tegenstelling staat tot, een ‘planecconomie’ zoals die in de pas afgelopen 20^{ste} eeuw door een aantal ‘socialistische’ landen (vooral in Oost-Europa en in China) bedreven

werd. Zoals weldra moet worden uiteengezet, is een markteconomie juist veeleer noodzakelijk een planeconomie: waarmee anders, denkt men, hield het uitgebreide personeel van de grote ‘kapitalistische’ ondernemingen zich bezig in zijn enorme torenflats (zoals eertijds de ‘socialistische’ bureaucraten) – dan met planning (in het Nederlands: ‘marketing’)? Het onderscheid tussen de in ‘socialistische’ landen en de in ‘kapitalistische’ landen bedreven planeconomie berustte alleen maar op de vraag *wie* de plannen opstelde, en *wat* gepland werd. Wat het eerste punt betreft, was het onderscheid niet bijzonder groot: de functionarissen van de ‘socialistische’ staten, die hiervan de plannen opstelden (ik heb ze gekend), waren mensen van hetzelfde slag als de managers van grote ‘kapitalistische’ ondernemingen in het ‘vrije Westen’. Vele malen groter en beslissend voor het succes of de mislukking van de plannen was het tweede onderscheid: in de socialistische landen plande men (en verwerkelijkte men dan ook) een economische, in het bijzonder een technologische ontwikkeling die geheel en al overeenstemde met de principes van een markteconomie – maar *alleen* met deze; terwijl men echter ondertussen juist *deze* principes (van een markteconomie) merkwaardigerwijze afwees. Om maar meteen nog duidelijker (of, zoals men tegenwoordig zegt: ‘concreter’) te zeggen wat ik hiervan denk: de economische ineenstorting van het socialisme van de 20^{ste} eeuw heeft het bewijs geleverd dat de technologische ontwikkeling van de moderne economie alleen kon en kan *renderen* door het profijt dat men haalt uit de internationale concurrentiestrijd op de wereldmarkt, maar de socialistische landen van de 20^{ste} eeuw (anders dan vandaag de Volksrepubliek China) meenden te kunnen en te moeten weigeren om aan die strijd deel te nemen. Misschien was die weigering wel het restant van een ouder, ‘voorkapitalistisch’ antwoord op de vraag van de economie.

De moderne markteconomie staat niet in tegenstelling tot een planeconomie, maar als *aanbodeconomie* (‘supply-sided economics’) staat ze in tegenstelling tot een *vraagconomie* (‘demand-sided economics’). ‘Oorspronkelijk’, tot aan de opkomst van het moderne ‘kapitalisme’, was *alle* economie precies dit: een huishouden met de (‘materiële’ en de ‘intellectuele’, de ‘natuurgegeven’ en de ‘cultuurgebonden’, zie § 1) middelen om zo goed mogelijk tegemoet te komen aan een (op grond

van de door de mensen aanvoelde behoeften) aanwezige vraag. Om het met een beeld voor te stellen: de rijtuigmaker (de wagenbouwer) zat op een bank voor zijn huis, rookte zijn pijp en wachtte op de klant die een rijtuig wilde bestellen. Kwam de klant, dan informeerde de rijtuigmaker precies naar hoe het gewenste rijtuig er moest uitzien, onderhandelde over de prijs en ging aan de slag, desnoods met de hulp van knechten, die hij beloofde te betalen voor hun medewerking aan de vervulling van de opdracht.

Tot vandaag bestaat er nog een dergelijke manier van werken, en niet alleen in zogenaamde ‘ontwikkelingslanden’: bij kleermakers die kleren op maat maken, in allerhande reparatiewerkplaatsen, maar ook bij bouwondernemingen, ja zelfs bij machinebouwers, die het gevraagde niet ‘aan de lopende band’ produceren, maar alleen op actuele en individuele bestelling.

Heel zeker hebben *markten* ook haast vanouds bestaan in combinatie met een vraageconomie. Op dergelijke markten werden echter alleen de producten aangeboden van een overproductie die de actuele vraag oversteeg en min of meer toevallig (en zeker niet bedoeld) was. Het betrof vooral landbouwproducten waarvan de omvang afhankelijk was (en nog steeds is) van de klimatologische omstandigheden van het jaar. Ze werden aangeboden tegen een op ‘natuurlijke’ wijze verlaagde prijs. Dit aanbod gebeurde bovendien met veel inspanningen en kosten voor de producenten, die hun producten (met de ermee gepaard gaande reis- en verblijfkosten) op de markt moesten *brenghen*. Een dergelijke ‘markteconomie’ vonden zij allesbehalve wenselijk. Ze was eerder alleen maar een laatste noodoplossing in het geval dat de vraageconomie ‘ontwricht’ geraakte. Dergelijke ‘antieke’ markten bestaan tot op vandaag: er bestaan allerlei vlooienmarkten, maar ook zondagse bloemenmarkten (zoals in mijn stad Gent), waarop datgene tegen verlaagde prijzen wordt aangeboden waarnaar tijdens de week geen vraag was (en wat degene die het geschonken krijgt twee dagen later zal moeten weggooien).

Maar een dergelijk randfenomeen van ‘markten’ maakt duidelijk nog lang niet de verandering uit van een vraageconomie in een ware

markteconomie. Een markteconomie ontstaat pas wanneer een economie de markt niet langer beschouwt als een noodtoestand, maar als de zin en het doel van de productie, wanneer de productie op vraag doelbewust vervangen of verdrongen wordt door een productie die een aanbod op het oog heeft dat de (zeker nog steeds vereiste) vraag moet oproepen, ja veroorzaken.

Illustratief voor een dergelijke aanbodeconomie is de productiewijze van de zogenaamde ‘*manufactuur*’. De opkomst van het moderne ‘kapitalisme’ was eng verbonden met de ‘invoering’ van de manufactuur. Ze bestond daarin dat het lukte om de ‘productiviteit’ van de arbeid (de omvang van de productie in verhouding tot het aantal arbeidskrachten resp. gepresteerde arbeidsuren) aanzienlijk te verhogen door een verregaande (nieuwe) arbeidsdeling. Een meester en zijn knechten (hoe talrijk ze ook waren) deden niet langer allen min of meer hetzelfde, maar elkeen deed een ander, bijzonder werk: bij de wagenbouw bij voorbeeld maakte de ene alleen dissels, de tweede alleen wielen, de derde de zitbanken, nog een ander de kap enz. Bij een dergelijke arbeidswijze – reeds (hoewel niet letterlijk) ‘aan de lopende band’ (Marx noemde haar in *Das Kapital* een ‘machinale productie zonder machines’) – was het onmogelijk om eerst de actuele vraag en ‘bestelling’ van een ‘klant’ af te wachten, vooraleer met de arbeid te beginnen. Dit zal ook wel nooit de bedoeling geweest zijn bij de ‘invoering’ van een dergelijke productiewijze: de manufactuur produceerde (haast) bij voorbaat voor de markt, om door een aanbod van het product de vraag aan zo’n ouderwetse meester (zoals onze rijtuigmaker) als het ware te onderscheppen, ja om eerst een vraag (nu aan manufactuurproducenten) überhaupt op te wekken (bij voorbeeld bij iemand die er tevoren, vooraleer hij het aanbod op de markt zag, wellicht in de verste verte niet aan dacht om zich een wagen aan te schaffen, maar eerder een muilezel).

En het aanbod dat de manufactuur op de markt diende te doen, was niet slecht: ten eerste kon, ten gevolge van haar grotere productiviteit, de prijs voor een vergelijkbaar product lager zijn dan bij de vroegere rijtuigmaker; ten tweede was de wagen terstond kant en klaar om mee te nemen; ten derde konden de producten die de manufactuur aan-

bood natuurlijk maar bij benadering beantwoorden aan de wensen van de klanten, en niet exact aan de 'bestelling', zoals bij die rijtuigmaker. (Hier moet een eerste reden worden gezien waarom een markteconomie 'planeconomie' vereist: de gebruikelijke eisen die een hedendaagse klant aan een wagen stelt, moeten bij voorbaat zo goed mogelijk ingeschat worden, terwijl de rijtuigmaker van weleer van zijn 'besteller' precies te horen kreeg wat hij verlangde.) Zo lagen de vooruitzichten van de manufactuur om de producten van de voormalige, op de vraag afgestemde productiewijze, niet 'op de markt', maar *door* het marktaanbod te verdringen, niet slecht. En men weet waartoe de manufactuur heeft geleid: tot een volledige overwinning van de markteconomie. (Hier moet worden opgemerkt: boven werd erop gewezen dat een vraageconomie desalniettemin ook tot vandaag niet volledig verdwenen is, dat bij voorbeeld hele industriecomplexen pas op 'bestelling' worden gemaakt. Maar in het laatste geval neemt het aanbod juist de vorm aan van een 'reclame' of van een 'prospectus'. Vooral onder deze vormen tekent zich vandaag het marktaanbod af.)

Hoe ontstond de productiewijze van de manufactuur en überhaupt van de markteconomie? Het meest gangbare antwoord van het (in dit opzicht weinig uitgevoerde) onderzoek luidt: door de 'uitvinding' van de productiewijze van de 'manufactuur' (zoals de verdere uitbouw van het 'kapitalisme' door verdere wetenschappelijke en technologische 'uitvindingen'). Maar het voordeel dat een zekere arbeidsdeling, zoals de manufactuur haar 'systematiseerde', bood, was op het ogenblik van haar 'invoering' ongetwijfeld al voldoende beproefd en bekend. (*Verskillende* mensen deden aan landbouw of zeevaart of deden tijdens de oorlog dienst als soldaat. En de boer liet de verzorging van het vee over aan zijn vrouw, terwijl hijzelf het land bewerkte: en hij liet zijn knecht ploegen, wanneer hijzelf het overschot van zijn oogst naar de markt moest *brenge*.) Trouwens, ongeveer alle 'uitvindingen' waren veel ouder dan hun toepassing, die ze gewoonlijk pas vonden dankzij de opkomst van een geheel andersoortig belang. (Zo werd bij voorbeeld de 'explosiemotor', waarvan het gereutel het banale deel ('ovenbouwers') van de hedendaagse chauffeurs in vervoering brengt, al in de 17^{de} eeuw door Christiaan Huyghens uitgevonden, nog vóór de stoommachine, die hij alleen als een noodoplossing uit-

probeerde. Zo werd nog in de dertiger jaren van de vorige eeuw een door Werner von Braun aan de universiteit van Heidelberg ingediende verhandeling over ruimtevluchten met onbemande raketten door de Duitse ‘Physikalisch-technische Reichsanstalt’ afgewezen omdat ze onwetenschappelijk was; hetzelfde geldt voor de patentaanvraag van Konrad Zuhse voor een computerconcept: dit stelde zogezegd niets voor.)

Veel waarschijnlijker is het dat de productiewijze van de manufactuur zichzelf stapsgewijs heeft ingevoerd om het hoofd te bieden aan een ‘plots’ (vanwaar?) opduikende en toenemende vraag (naar welke waren?). Die productiewijze bleef dan waarschijnlijk in zwang als de vraag weer afnam, en leidde zo tot een ‘overproductie’, die alleen nog maar op de markt kon worden gegooid (zoals dat voordien soms gebeurde met het overschot van een al te overvloedige oogst in de landbouw). Misschien door ‘vertwijfeld’ gebruik te maken van een ‘kredietstelsel’ (levering tegen latere betaling met bijkomende interest) leverde deze ‘noodmaatregel’ een onverwacht succes en winst op, met het gevolg ook dat de productiewijze van de manufactuur en de ermee verbonden planmatige markteconomie werden voortgezet en steeds meer nabootsing vonden.

(Deze verklaring van de herkomst van de ‘markteconomie’ zou overeenstemmen met Freuds heldere verklaring van het ontstaan van de ‘idealen van een cultuur’ (waarbij hij weliswaar zelf eerder dacht aan plaatsbepaalde, ‘nationale’ culturen dan aan historische): “doch de werkelijke gang van zaken zou kunnen zijn dat de idealen gevormd worden naar het voorbeeld van de eerste prestaties, die door de gecombineerde werking van innerlijke aanleg en omstandigheden van een cultuur mogelijk worden gemaakt, en dat het ideaal nu aan deze prestaties vasthoudt om ze te kunnen voortzetten” [“der wirkliche Hergang dürfte aber der sein, daß sich die Ideale nach den ersten Leistungen bilden, welche das Zusammenwirken von innerer Begabung und äußeren Verhältnissen einer Kultur ermöglicht, und daß diese ersten Leistungen nun zum Ideal der Fortführung festgehalten werden”] (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927, *Gesammelte Werke*, Imago-uitgave, XIV, p. 334; Ned. vert. Thomas Grafdijk). –

Nu kon de productiewijze van de manufactuur in de meeste takken van de productie de ouderwetse vraageconomie wel zonder veel moeite overwinnen, maar doordat ze veelvuldig werd nagebootst en in toenemende mate uitbreiding vond, dook snel genoeg een nieuwe concurrentiestrijd op, en nu op de markt zelf. In deze strijd werd de almaar stijgende productiviteit het beslissende wapen (door de prijsdalingen die door die strijd mogelijk werden gemaakt). Maar al snel kon de productiviteitsstijging niet meer worden bereikt door een efficiënter gebruik van menselijke arbeidskracht (door een almaar verdergaande deling van de arbeid, die lange tijd met alle geweld plaatsvond), maar alleen nog maar door een toenemende *vervanging* van menselijke (en dierlijke) arbeidskracht – niet zozeer door machines, zoals men denkt, maar door *natuurkracht*. Want lang vóór de uitvinding van de stoommachine, die men over het algemeen als de ‘oorzaak’ van de ‘eerste’ industriële revolutie beschouwt, bediende zich de productie (zelfs vóór de invoering van de ‘manufactuur’) van allereerste machines. Het was zelfs de belangrijkste prestatie van die ‘voorindustriële’ machines (zoals wind- en watermolens, blaasbalgen en zeilschepen) om natuurkrachten te gebruiken in plaats van menselijke en dierlijke arbeidskrachten. Zo was en is tot vandaag de belangrijkste prestatie van de moderne machinerie niet eens de mechanisering van de productie, maar een haar uitbreiding mogelijk makende ontsluiting van natuurkrachten die voordien niet werden gebruikt: van de druk van de stoom (of van de hitte van het vuur dat water verdampt), van de explosiviteit van allerlei gassen, van elektriciteit, van de bij een splijting of fusie van atoomkernen ‘vrijgekomen’ energie. (Men zal ook opmerken dat in de grond van de zaak een ‘stoommachine’ alleen maar een molen is met ‘zelfvoortgebrachte’ wind. In het Engels heet een moderne fabriek trouwens nog steeds een ‘mill’, iets dergelijks geldt ook voor ‘stoomschip’. En zelfs een moderne kerncentrale is eigenlijk niets anders dan een ouderwetse stoommachine die alleen maar de druk van de stoom voortbrengt door een warmtebron die voordien niet werd gebruikt.)

Men pleegt de vooruitgang van de moderne economie, dus van de voortdurend toegenomen productiviteit van de productie (door de

vervanging van menselijke arbeidskracht door natuurkracht), toe te schrijven aan de op een toenemende kennis van de natuurkrachten gebaseerde uitvinding van steeds nieuwe machinerie, die die pas ontdekte natuurkrachten exploiteert. In werkelijkheid zou het alweer anders kunnen zijn gelopen: waarschijnlijk heeft een (vermeend) economisch belang, namelijk het belang bij een stijging van de productiviteit van de productie, het ‘wetenschappelijke’ onderzoek naar nog ongebruikte natuurkrachten en naar mechanismen om deze ten nutte te maken, zelf pas aangezwengeld.

Nu was weliswaar niet de stimulering van het genoemde onderzoek, en evenmin de ‘uitvinding’ van een op zijn resultaten gebaseerde machinerie, maar wel hun invoering in de productie – niet weinig *duur*. De hierbij gemaakte kosten konden alleen worden gecompenseerd door een geweldige *massaproductie* en haar afzet op een *wereldmarkt*. Dit leidde tot de vandaag zogenoemde ‘globalisering’ van de economie, die al gewenst en voorspeld werd door David Ricardo en Marx, Ricardo’s meest leergierige leerling en navolger. Marx omschreef de ‘globalisering’ eenvoudig als het ‘tot stand brengen van de wereldmarkt’ en beschouwde haar als de verdienste van het ‘kapitalisme’.

In de zin van het boven opgestelde begrip van economie überhaupt betekende en betekent dit alles dat de moderne markteconomie alle beschikbare ‘materiële’ én ‘intellectuele’ middelen in de eerste plaats moet inzetten, en ook werkelijk inzet, om de ‘productiviteit’ van de productie voortdurend te verhogen door ervoor te zorgen dat de energiebronnen die hiervoor vereist zijn, beschikbaar blijven, door de noodzakelijke menselijke arbeidskrachten te verminderen en door alle beschikbare werktuigen te gebruiken om steeds ‘productievere’ werktuigen te maken; maar vooral door een wetenschap te stimuleren van steeds meer nog ongebruikte natuurkrachten en van alle technieken om dergelijke natuurkrachten te gebruiken, maar ook door alle politiek tot een ‘loonpolitiek’ te herleiden (tot rechtsverhoudingen, zo goed als zonder gebruik van of dreiging met geweld, maar ook zonder de minste morele oproep), een politiek die geen andere uitdrukking meer nodig heeft dan precies die van een loonaanbod (of dan toch van de stilzwijgende dreiging van de verpaupering mocht het loon-

aanbod worden afgewezen). Anders gezegd: arbeidskrachten moeten worden afgestoten, 'export' moet dienen om in het bezit te geraken van de energiedragers (om menselijke arbeidskrachten te vervangen), en er is nog nauwelijks nood aan de kunst van de politiek en al helemaal niet meer aan een kunst van haar motiverende uitdrukking: de zogenaamde 'schone kunsten' worden volstrekt doelloos, of ze worden zelfs een pure 'propaganda' voor de doelloosheid, of voor de unieke doelmatigheid van de doelloosheid.

§ 3. *Afvak*: de vraag van de ecologie

Meer dan welke oudere en andere economie ook ziet de moderne economie zich gesteld voor de ecologische vraag, de vraag of de aarde, die ons huisvest, voor planten, dieren en mensen vandaag en in de toekomst bewoonbaar is en blijft.

Ondertussen alweer bijna zo'n tweehonderd jaar geleden verkondigde David Ricardo: "In een systeem van volkomen vrijhandel besteedt natuurlijk elk land zijn kapitaal en zijn arbeidskrachten aan die bezigheden die voor zichzelf het meest voordelig zijn. Dit streven naar eigen voordeel is op wonderbaarlijke wijze verbonden met het universele welzijn van allen. Door het bevorderen van de industrie, het belonen van de vindingrijkheid, en door het meest efficiënt gebruik te maken van de door de natuur gegeven eigen mogelijkheden, verdeelt het de arbeid op de meest efficiënte en de meest economische wijze; doordat de volledige massa van de productie groeit, verspreidt het het algemeen voordeel, en bindt het door één gemeenschappelijke band van belang en uitwisseling, de universele samenleving van alle naties doorheen de gehele beschaafde wereld. Dit principe is het dat bepaalt dat wijn in Frankrijk en Portugal, graan in Amerika en Polen zal worden verbouwd en dat werktuigen en andere goederen in Engeland gefabriceerd zullen worden" ["Under a system of perfectly free commerce, each country naturally devotes its capital and labour to such employments as are most beneficial for each. This pursuit of individual advantage is admirably connected with the universal good of the whole. By stimulating industry, by rewarding ingenuity, and by using most efficaciously the peculiar powers bestowed by nature, it distributes labour most effectively and most economically: while, by increasing the general mass of productions, it diffuses general benefit, and binds together by one common tie of interest and intercourse, the universal society of nations throughout the civilized world. It is this principle that determinates that wine shall be made in France and

Portugal, that corn shall be grown in America and Poland, and that hardware and other goods shall be manufactured in England”] (*The Principles of Political Economy and Taxation*, 1818, ed. P. Sraffa, p. 133 e.v.).

Daarmee drukt Ricardo op de meest volkomen wijze het ‘idee’ uit dat weliswaar niet aan de grondslag lag van de moderne markteconomie (die hij heel zeker niet uitgevonden, laat staan ‘veroorzaakt’ heeft), maar dat er door de eerlijke voorvechters toch mee verbonden werd en tot vandaag nog wordt.

Zijn deze voorspelling en belofte waarheid geworden, bij voorbeeld in de vandaag voortschrijdende ‘globalisering’ van de markteconomie? Laten we beginnen met Ricardo’s ‘laatste’ argument: slechts in heel beperkte mate danken landen als Frankrijk en Portugal hun vandaag betrekkelijke welstand aan de wijnbouw, en Amerika en Polen aan hun landbouw; en Engeland heeft zijn tijdelijk monopolie op de levering van ‘werktuigen en andere goederen’ moeten afstaan aan al die landen, en in het bijzonder ook aan Duitsland en Japan. En zij danken alle hun (relatieve) rijkdom vandaag niet aan ‘natuurgegeven eigen mogelijkheden’, maar aan hun (sterke of nog zwakke) ‘industrie’-productie (een dwaze uitdrukking, vermits ‘industry’ niets anders betekent dan ‘vlijt’ en bij voorbeeld nog voor Adam Smith ook landbouw ‘industry’ is). Met de vandaag veel besproken ‘globalisering’ van de economie zou inderdaad wel eens niets anders kunnen bedoeld zijn dan de voortschrijdende benadering van een wereldwijd ‘systeem van volkomen vrijhandel’. Weliswaar staan deze ‘ontwikkeling’ nog aanzienlijke hindernissen in de weg, in het bijzonder op het gebied van de landbouwproductie. (Amerika, Europa en ook Japan houden op dit gebied, en ook nog op enkele andere gebieden, een onverholen ‘protectionisme’ overeind.) Ongetwijfeld zou de opheffing van deze hindernissen enig voordeel opleveren voor een groot aantal ‘ontwikkelingslanden’ (een typering waarmee men wil aangeven dat in deze landen een ‘industriële’ ontwikkeling uitblijft), maar toch ook enig nadeel voor de Amerikaanse, Europese en Japanse landbouwers, en ook voor de nationale economie van die ‘ontwikkelde industrielanden’, vermits zij zich voor de voeding van hun burgers toe-

nemend afhankelijk hebben gemaakt van de ‘ontwikkelingslanden’ en steeds minder tegen hun stijgende prijseisen zouden in te brengen hebben.

‘Besteedt’ in een dergelijk systeem ‘elk land heel natuurlijk zijn kapitaal en zijn werkkrachten aan die bezigheden die voor elk het meest voordelig zijn?’ Wat dan, wanneer het bijna volledig aan ‘kapitaal’ ontbreekt (tenzij buitenlands), en arbeidskrachten weliswaar maar al te overvloedig aanwezig zijn, maar er geen middelen zijn om hen ‘tewerk te stellen’ en vooral: om hen uit te betalen?

Is een ‘streven naar eigen voordeel’ van elk land ‘op wonderbaarlijke wijze verbonden met het universele welzijn van allen?’ Het streven naar het eigen voordeel betekent voor veel landen niets meer of niets minder dan de eis om voor de export geschikte producten te produceren door het betalen van minimumlonen. Een dergelijk streven is ‘op wonderbaarlijke wijze verbonden’, *niet* ‘met het universele welzijn van allen’, maar enkel en alleen met het welzijn van die burgers in andere landen die geïnteresseerd zijn in de lage importprijzen van de betreffende producten.

Is het waar dat het nastreven van het eigen voordeel van elk land ‘de industrie bevordert, de vindingrijkheid beloont en het meest efficiënt gebruik maakt van de natuurgegeven eigen mogelijkheden?’ Zeker bevordert het de industrie en daagt het de vindingrijkheid uit, maar met welk ander doel dan om middelen te vinden, en helemaal niet om in de mate van het mogelijke alleen maar gebruik te maken van de ‘eigen’, plaatselijke, maar zeker ook van de *wereldwijd* ‘natuurgegeven mogelijkheden’, vooral energiebronnen, door ‘exportartikelen’ te produceren waartegen die ‘natuurgegeven mogelijkheden’ (zeg maar energiebronnen) goedkoop kunnen worden geruild?

Brengt een ‘systeem van volkomen vrijhandel’ (op wereldvlak) ‘een hoogst efficiënte en economische arbeidsdeling’ op wereldschaal tot stand? Of leidt het niet eerder, tenminste tot nog toe, tot een wereldwijde arbeidsdeling waardoor er bijna alleen nog *lonende* arbeid voorkomt in de ‘ontwikkelde industrielanden’, en waardoor er elders zo

goed als niets meer te doen valt, tenzij dan in de productie-eenheden die daar door die industrielanden opgericht worden ter wille van de lage loonkosten die daar bestaan? (En door hun gebruik vloeien deze karige lonen dan nog grotendeels opnieuw terug naar de 'ontwikkelde industrielanden'.)

Slaagt de markteconomie erin de 'groei van de algemene massa van de productie' te bevorderen en 'de samenleving van alle naties doorheen de gehele beschaafde wereld te verbinden door één gemeenschappelijke band van belang en uitwisseling'? Wat betreft de 'groei', waarover vandaag al evenveel hard wordt gesproken als over de 'globalisering': er is altijd maar sprake van de groei van het *bruto* binnenlands product (waarbij onder een dergelijk 'binnenland' soms de gehele wereld mag worden begrepen). Maar dit brutoproduct wordt berekend als de som (van de dollarwaarde) van *alle* geleverde goederen en diensten, met inbegrip van diegene die alleen maar worden geproduceerd om voordien gebruikte goederen (en diensten?) te vervangen. Pas na aftrek van tenminste de productie van nieuwe 'investeringsgoederen' die alleen maar worden voortgebracht ter vervanging van oudere 'investeringsgoederen', krijgt men het *netto* sociaal product. Maar uiterekend dit product kent in de meest ontwikkelde industrielanden nog nauwelijks een groei: *hun* groei, en daarmee de wereldwijd doorslaggevende groei, berust bijna alleen nog op de aanhoudende vervanging van 'verouderde' industriële complexen door nieuwere met een hogere productiviteit. Die laat een steeds voordeliger wordende ruil toe van industriële producten tegen grondstoffen, vooral energiedragers, en andere producten uit de industrieel 'onderontwikkelde' wereld. Een werkelijke wereldwijde 'groei van de algemene productie' vindt onder deze omstandigheden misschien helemaal niet plaats. Wat 'groeit', is alleen maar het toenemend vermogen van 'ontwikkelde industrielanden' om, dankzij een voortdurend gestegen productiviteit, grondstoffen, vooral energiedragers, en niet-industriële producten van elders goedkoop te bemachtigen door een voordelige ruil.

Schept de markteconomie onder deze voorwaarden 'een gemeenschappelijke band van belang en uitwisseling', die 'de universele sa-

menleving van alle naties doorheen de gehele beschaafde wereld verbindt?

Niet alleen dwingt de concurrentiestrijd in een wereldwijd 'systeem van volkomen vrijhandel', of de 'totstandbrenging van de wereldmarkt', tot een voortdurende alzijdige verhoging van de productiviteit, maar die verhoging zelf verscherpt onophoudelijk de concurrentiestrijd. Een stijging van de productiviteit door nieuwe machines veroorzaakt kosten die moeilijk te bekostigen zijn door de loutere opbrengst van een onverminderde productie met een verminderd aantal arbeidskrachten. Zij zijn maar te compenseren door de afzet van een met een onverminderd aantal arbeidskrachten bereikte verhoogde productie. Indien er niet op wonderbaarlijke wijze een nog ongekeende koopkracht opdoemt, dan is een dergelijke verhoogde afzet echter maar te verkrijgen door marktaandelen te veroveren, op kosten van concurrenten. Een dergelijke verovering ruïneert echter de concurrenten, en leidt tot het wegvallen van hun koopkracht en tot de uitstoot van hun brodeloos geworden voormalige 'werknemers'; en daardoor tot een krimp van de koopkrachtige vraag op de wereldmarkt en, in het licht van een krimpende koopkrachtige vraag, daarmee opnieuw tot een verscherping van de concurrentiestrijd onder de 'aanbieders'.

Om het zo scherp mogelijk te stellen: 'rijkdom' kan men op twee manieren voortbrengen of zich toe-eigenen: door het *produceren* van verrijkende dingen of diensten, zoals die bij voorbeeld door iedere kunstenaar maar ook door iedere ambachtsman worden voortgebracht, of door het louter *accumuleren* van die verrijkende dingen en diensten die door anderen voortgebracht resp. gepresteerd worden, bij voorbeeld door gewoonweg te roven of af te persen of door voordelig te ruilen. Is nu de door de markteconomie vereiste en gestimuleerde 'productiewijze' niet eerder alleen maar de manier waarop wordt geaccumuleerd, – een manier die veel minder een 'groei van de algemene massa van de productie' inhoudt, en die veeleer niets anders is dan een verzamelen en ophopen van de wereldproductie in de handen van almaar minder mensen of toch menselijke gemeenschappen? Ongetwijfeld wordt onder de voorwaarden van een markteconomie

nog altijd, en zelfs geconcentreerd, massaal, geproduceerd, maar die massaproductie dient niet in de eerste plaats de bevrediging van de eigen lokale behoeften, maar ze dient een ruilhandel om de eigen lokale behoeften *goedkoop* te bevredigen en de met de behoeften verbonden belangen *goedkoop* te behartigen. De massaproductie dient dus eigenlijk om te roven, of om af te persen. (Het vandaag gangbare begrip van de 'productiviteit', zoals boven aangegeven, zou bijgevolg zelf schijnheilig en demagogisch zijn. Alleen een productiewijze die rijkdom produceert, en niet één die alleen maar rijkdom bijeenraapt, zou men 'productief' moeten en mogen noemen.)

Maar niet alleen dit. Een dergelijke markteconomie die alleen maar accumuleert, leidt niet alleen tot een verrijking van slechts enkele mensen ten koste van een meerderheid van de mensheid, maar ook tot zonder meer onbetaalbare kosten op het 'gebied van de natuur'. De door de markteconomie vereiste stijging van de productiviteit door de vervanging van menselijke arbeidskrachten door machinaal gebruikte natuurkrachten dreigt deze laatste juist binnen afzienbare tijd uit te putten. Maar nog voor het zover is, brengt het door een markteconomie geëiste gebruik van natuurkrachten al een onbeheersbare *afval* voort. Omgekeerd gezegd: de ondertussen berucht geworden problemen die men (nog altijd vergoelijkend) 'milieuproblemen' noemt, hebben in wezen alle juist een en dezelfde oorzaak: ze ontstaan bij de winning, het transport, de verdere bewerking, de omvorming en het verbruik van 'energie' (met inbegrip van de chemische energie van bij voorbeeld meststoffen) door de onbeheersbare afval die daarbij voortgebracht wordt en die het 'milieu' – preciezer gezegd: aarde, water, lucht, planten, dieren en mensen – *vergiftigt*: gaande van gewone mest tot 'radioactieve afval'. Men zou die afval het hoofd kunnen bieden, niet bij voorbeeld door een 'zuinig energieverbruik per producteenheid', maar alleen door af te zien van de stelselmatige vervanging van menselijke arbeidskrachten door natuurkrachten, dus door af te zien van wat men tegenwoordig 'productiviteit' noemt, dus van de concurrentiestrijd van een markteconomie. Indien men rekening houdt met haar gevolgen, zowel voor de meerderheid van de mensheid als voor de (niet-menselijke) natuur, waarop de mensen voor hun overleven aangewezen zijn, blijkt de marktco-

nomie dan niet allang heel duidelijk zonder meer *oneconomisch* te zijn – in ieder geval in de zin waarin de eigenlijke vraag van de economie boven (in § 1) aangekondigd werd?

Maar niet alleen plaatst de ‘vraag van de ecologie’, zoals hij zopas besproken werd, ons voor een ‘vraag van de economie’. De eerder in deze paragraaf (heel bewust onder dezelfde titel) besproken vraag van de ‘wereldeconomie’, hoe zij de mensen aangaat, is in waarheid ook een ‘vraag van de ecologie’. Want er heerst te veel de neiging om de vraag van de ecologie alleen te beschouwen als de vraag naar de gevolgen van onze zogenaamd ‘economische’ productiewijze voor het ‘milieu’, voor de van ons verschillende ‘elementen’, de planten en dieren. Maar de vraag van de ecologie betreft niet alleen het ‘milieu’ waarin ook de mensen zelf het geluk of het ongeluk hebben te leven. Want wat betekent armoede voor mensen anders dan dat hun ‘milieu’ een ‘slum’ is, het water vervuild is, levensmiddelen karig zijn, en ook alle bereikbare medemensen min of meer in een zelfde ellendige toestand verkeren?

‘Economie’ en ‘ecologie’ zijn zeker geen twee verschillende zaken, waarbij de ene een discipline van de ‘wetenschap van de mens’, en de andere een tak van de natuurwetenschappelijke ‘biologie’ zou zijn. Beide bewijzen ze dat het onmogelijk is om ‘natuur’- en ‘geesteswetenschappen’ te scheiden. Die scheiding is ook niet op te heffen door het streven van de moderne ‘wetenschappen van de mens’ om de methode van de moderne natuurwetenschap zo goed mogelijk over te nemen.

§ 4. *Apologie*: de vraag van de moderne wetenschap

Wat de vraag van de ecologie betreft, zijn we in een tijdsspanne van zowat dertig jaar toch getuige geweest van een even opmerkelijke als bedenkelijke ommezwaai in de overheersende mening: zij veranderde van een *ontkenning* en *loochening* van de ‘afvallige’ gevolgen van de door de moderne economie bedreven productiewijze in hun *erkenning* – en *rechtvaardiging*.

In 1972 verscheen onder de titel *The Limits to Growth* (‘De grenzen van de groei’) het eerste ‘Bericht aan de Club van Rome’. Zich beperkend tot het gangbare begrip van de ‘economische groei’ (als de toename van het ‘bruto binnenlands product’ van de wereldbevolking), en rekening houdend met de te voorziene ‘groei’ van de wereldbevolking, voorspelde dit ‘Bericht’ verwoestende gevolgen van beiderlei groei zowel voor de wereldbevolking en de draagkracht van de ‘natuur’ als voor een voortdurende groei van de productie zelf. De reactie van de vertegenwoordigers en pleitbezorgers van de moderne economie was toen het verwijt dat men de op handen zijnde gevaren mateloos overdreef – hoewel dit ‘bericht’ toch nog technologisch interpreteerbare (vandaag natuurlijk alweer utopisch schijnende) uitwegen aanwees: het zou volstaan zowel het energie- en grondstofverbruik als de schadelijke afvalproductie per producteenheid tot een kwart van de omvang van 1970 (!) te verminderen.

Vandaag is ondertussen de reactie van de vertegenwoordigers en de pleitbezorgers van de moderne economie op de steeds talrijkere berichten zoals de genoemde over het toenemend niveauverschil tussen de (verhoudingsgewijze) rijkdom van de inwoners van enkele wereldstreken en de (‘verhoudingsgewijze’) armoede van de veel talrijkere inwoners van andere wereldstreken, en over de bedreigende groei van de door de moderne productiewijze geproduceerde onbeheersbare afval – helemaal anders. Geen van beide ‘afvallige’ gevolgen van

de moderne economie en van de door haar gebruikte en vereiste technologie wordt nog in alle ernst geloofend of bestreden. Ze worden eerder door alle betrokkenen niet zonder spijt toegegeven – maar bijna tot iets onvermijdelijks gemaakt en daarmee bijna – zo goed als het kan – verrechtvaardigd. *Want* de economie zou toch maar een technologie gebruiken en ontwikkelen die op haar beurt berust op de ontwikkeling en de toepassing van een aan het begin van de moderne tijd uiteindelijk gevonden, ware en onontkoombare moderne wetenschap (vooral van de moderne natuurwetenschap, maar met inbegrip van de aan alle moderne wetenschappen van de mens voorafgaande moderne economische wetenschap).

Nu is zoveel waar: de moderne economie berustte en berust sinds de ‘opkomst’ van de moderne wetenschap in toenemende mate volledig en uitsluitend op de technologische toepassing ervan. Deze ‘toepassing’ bestaat in wezen in niets anders dan in de seriegewijze herhaling van gelukte wetenschappelijke experimenten, rekening houdend met hun wetenschappelijk gewaarborgd resultaat. Daarmee veranderen deze wetenschappelijke ‘experimenten’ zich uiteraard in technologische ‘implementaties’.

Ten onrechte hebben ecologisch denkende tegenstanders van de moderne economie en haar technologische productiewijze deze beschuldigd van een ‘antropocentrisme’ dat de ‘natuur’ geweld aandoet. In een kerncentrale bij voorbeeld spelen zich toch geen tegennatuurlijke processen af die door mensen willekeurig worden afdgedwongen. Er spelen zich alleen louter, door mensen weliswaar ontdekte en in werking gezette natuurwetmatige processen in af. En die processen veroorzaken geen ‘milieuproblemen’ doordat zij dan toch (tenminste schijnbaar of in zekere mate) door mensen worden *beheerst*, maar juist alleen maar doordat zij zich net *onttrekken* aan een menselijke beheersing (minstens onder de vorm van door de processen geproduceerd ‘kernafval’). Niet ten onrechte kan de moderne wetenschap als apologie van de moderne economie en technologie zich beroepen op het tegendeel van een moedwillig ‘antropocentrisme’, met name op haar ‘objectivisme’ dat gewoonweg alle al te menselijke behoeften en belangen loochent.

Daarbij konden – door hun onbetwistbare werkelijkheid – de ‘negatieve’, de mensen verarmende en de aarde verwoestende gevolgen van de technologische toepassing van de moderne wetenschap door de moderne economie juist zelfs dienen als bewijs voor de *waarheid* en *onvermijdelijkheid* van deze wetenschap.

Ja, de moderne economie kon er voor de door haar gestimuleerde technologische ontwikkeling op wijzen dat zij toch alleen maar “de beide grondprincipes van de historiciteit van de natuur, namelijk de tweede hoofdwet (van de thermodynamica) en de tendens tot de ontwikkeling van gedifferentieerde vormen” [„die beiden Grundprinzipien der Geschichtlichkeit der Natur, nämlich (den) zweite(n) Hauptsatz (der Thermodynamik) und die Tendenz zur Entwicklung differenzierter Formen“] *verijfeert* (Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Zürich, Vandenhoeck, 1948, p. 13). Volgens die ‘tweede hoofdwet van de thermodynamica’ (de ‘eerste’ is de wet van het ‘behoud van energie’) kan bij elke omzetting van ‘energie’ (gedefinieerd als het ‘vermogen om arbeid te presteren’) de mate van ‘entropie’ alleen maar toenemen (‘entropie’ wordt gedefinieerd als ‘energie die niet meer in staat is arbeid te presteren’; ze is alleen nog ‘chaotische moleculaire beweging’ of gelijkelijk verspreide warmte). Dit ‘grondprincipe’ zou de onvermijdelijkheid uitspreken van de door de moderne economie gestimuleerde technologische productie van chaotische afval. Met het tweede ‘grondprincipe van de historiciteit van de natuur’ had Weizsäcker blijkbaar de ‘ontwikkelingsleer’ van Charles Darwin op het oog. Darwin heeft die leer zelf als volgt samengevat: “Aangezien er meer individuen worden voortgebracht dan mogelijkwijze kunnen overleven, moet er in ieder geval een strijd om het bestaan zijn, zij het tussen één individu en een ander van dezelfde soort, of met de individuen van een andere soort, of met de fysieke voorwaarden van het leven. Dit is de leer van Malthus, met verhoogde kracht toegepast op het gehele dieren- en plantenrijk” [“... as more individuals are produced than can possibly survive, there must in every case be a struggle for existence, either one individual with another of the same species, or with the individuals of distinct species, or with the physical conditions of life. It is the doctrine of

Malthus applied with manifold force to the whole animal and vegetable kingdoms.”] (*The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, 1859, Penguin Books, 1068, p. 117). Dit tweede ‘grondprincipe’ sprak bijgevolg de onvermijdelijkheid uit dat steeds elke ‘ontwikkeling’ (ook die van de mensheid) alleen het resultaat kan zijn van een ‘strijd om het bestaan’ ofwel van mensen tegen mensen ofwel van mensen tegen dieren en planten ofwel zelfs tegen de voorwaarden van levensverschijnselen in het algemeen.

Nog geen twintig jaar later heeft Friedrich Engels bij deze indrukwekkende verklaring van Darwin van de processen van onze tijd en duidelijk heel precies op zijn woorden zinspelend, nog actueler verklaard: “De grote industrie tenslotte en het tot stand brengen van de wereldmarkt hebben de strijd universeel gemaakt en hem tegelijk een ongehoorde hevigheid gegeven. Zowel tussen individuele kapitalisten als tussen gehele industrieën en gehele landen beslist de gunst van de natuurlijke of geschapen productievoorwaarden over het bestaan. Wie het onderspit delft, wordt meedogenloos opzijgezet. Het is Darwins strijd om het individuele bestaan, uit de natuur met toegenomen razernij overgedragen op de maatschappij. Het natuurstandpunt van het dier verschijnt als het hoogtepunt van de menselijke ontwikkeling” [“Die große Industrie endlich und die Herstellung des Weltmarkts haben den Kampf universell gemacht und gleichzeitig ihm eine unerhörte Heftigkeit gegeben. Zwischen einzelnen Kapitalisten wie zwischen ganzen Industrien und ganzen Ländern entscheidet die Gunst der natürlichen oder geschaffenen Produktionsbedingungen über die Existenz. Der Unterliegende wird schonungslos beseitigt. Es ist der Darwinsche Kampf ums Einzeldasein, aus der Natur mit potenziierter Wut übertragen in die Gesellschaft. Der Naturstandpunkt des Tiers erscheint als Gipfelpunkt der menschlichen Entwicklung.”] (zogenaamde ‘Anti-Dühring’, 1878, MEW, 20, p. 254f.; evenzeer in de tekst over *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1882, MEW, 19, p. 216); de tekst is aan dit boek ontnomen). Het zou dus de onontkoombaarheid zijn, zowel van deze ontwikkelingsgang, waarvan wij getuigen zijn, als van de verkwisting van alle mogelijke

energie tot louter entropie, wat de door de moderne economie bevorderde technologie zou ‘verifiëren’.

(De voornaamste bedoeling van het genoemde werk van Weizsäcker was overigens het bewijs te leveren “dat het ontstaan van de gestalten (en dan ook de ‘ontwikkeling van gedifferentieerde vormen’ van het leven, zie boven) de tweede hoofdwet niet hoeft tegen te spreken”, “dat zich (juist in overeenstemming met die wet) met noodzaak gestalten vormen” [“daß die Entstehung der Gestalten (und dann auch die ‘Entwicklung differenzierter Formen’ des Lebens, s.o.) dem zweiten Hauptsatz nicht zu widersprechen braucht”, “daß sich (gerade diesem gemäß) mit Notwendigkeit Gestalten bilden.”] (p. 65). Zijn uitvoerig uiteengezet argument luidt kort samengevat: dat er voor de vorming van gedifferentieerde gestalten (dus ook van alle levensverschijnselen), die op het eerste gezicht de ‘tweede hoofdwet’ tegensprekt, zo’n grote omzetting van energie nodig is dat de ‘enorme’ toename van de entropie, die daarbij ontstaat, niet opweegt tegen de schijnbaar tegengestelde ‘ontwikkeling’. – Men is haast verleid om juist deze overweging als de elementairste beschrijving of zelfs verklaring te beschouwen van de boven aangehaalde afvalfenomenen van de moderne economie en van haar samenhang met de moderne wetenschap en technologie.)

Maar tegenwoordig schijnt overal de historisch weinig onderbouwde voorstelling te heersen dat de uitvinding van de moderne wetenschap in het begin van onze moderne tijd als een vernuftige ingeving uit de hemel is gevallen en dat de moderne economie deze nieuwe wetenschap dan noodgedwongen en redelijkerwijze technologisch heeft toegepast. Het is echter eerder zo dat deze moderne wetenschap een *antieke* oorsprong had, en inderdaad ligt deze in het streven van de antieke Griekse natuurfilosofie om de ‘ware’ wereld te ontdekken die aan de grondslag ligt van onze schijnbare wereld (zoals verder zal worden uiteengezet in § 6). Maar zichzelf aanprijzen en introduceren kon de moderne wetenschap sinds het begin van de moderne tijd alleen – nogmaals: inderdaad – door de belofte dat haar toepassing successen zou opleveren die de mensheid gelukkig zouden maken. (Waarom dan wel?) Zo verkondigde één van haar eerste en grootste

pleitbezorgers, René Descartes: “Zodra ik enkele algemene begrippen van de natuurkunde had verworven (en er bestaat geen twijfel over dat Descartes de nieuwe natuurkunde van Galilei bedoelde), werd mij duidelijk hoever zij ons konden leiden (:) ... (tot) het algemeen welzijn van alle mensen. Want ze hebben mij geleerd dat het mogelijk is om tot inzichten te komen die van groot nut voor het leven zijn, en dat men door ervan uit te gaan, in tegenstelling tot de speculatieve filosofie die men in de scholen leert, een praxis kan vinden waardoor ... wij ... ons als het ware tot meesters en bezitters van de natuur kunnen maken” [“sitôt que j’ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, ... j’ai remarqué jusques où elles peuvent nous conduire (:) ... le bien général de tous les hommes. Car elles m’ont fait voir qu’il est possible de parvenir à des connaissances qui sont fort utiles à la vie, et qu’au lieu de cette philosophie spéculative qu’on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle ... nous ... pourrions nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature”] (*Discours de la méthode*, 1637, Sixième partie).

Bijgevolg kwam het er dan toch al van bij het begin van de Nieuwe Tijden op aan of de moderne wetenschap in staat was om dergelijke in haar toepassing gelegen ‘praktische’ beloften waar te maken ten voordele van het ‘algemeen welzijn van alle mensen’, en niet zozeer of zij er in haar strijd met ‘de speculatieve filosofie die men in de scholen leert’, aanspraak mocht op maken dat zij de ‘ware wereld’ kende.

‘Men’ heeft aan deze beloften van een moderne wetenschap duidelijk te vroeg geloof geschonken, vermoedelijk omdat de door haar aanbevolen onderzoeksmethoden wel erg sterk geleken op de methoden van de arbeidsdeling, waarmee de productiewijze van de manufactuur voordien al succes had geboekt.

Zo dankte de moderne wetenschap, na haar *uitvinding*, haar *ontwikkeling* allereerst aan de opkomende *economische* belangstelling voor haar toepassing. Volgens Adam Smith was het misschien wel het meest verstrekkende gevolg van het succes van de productiewijze van de manufactuur dat de door haar ingevoerde arbeidsdeling vóór alles een

nieuwsoortig gebruik van machines mogelijk en ‘interessant’ maakte: “de uitvinding van al die machines, waardoor de arbeid zoveel verlicht en verkort wordt, schijnt oorspronkelijk te danken te zijn aan de arbeidsdeling” [“the invention of all those machines by which labour is so much facilitated and abridged, seems to have been originally owing to the division of labour”] (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, Glasgow Edition, 3, p. 20). En pas het door de productiewijze van de manufactuur mogelijk gemaakte gebruik van dergelijke machines eiste en stimuleerde de ‘ontwikkeling’ van een nieuwe wetenschap: “vele verbeteringen van de machines ... waren het werk van mensen die men filosofen of mannen van de speculatie noemt ... en die dikwijls in staat zijn de krachten van de meest verafgelegen en onderscheiden voorwerpen met elkaar te verbinden” [“some (of) all the improvements of machinery ... have been made” door “those who are called philosophers or men of speculation ... who ... are often capable of combining together the powers of the most distant and dissimilar objects”] (p. 21). Want wie wordt vanaf dat ogenblik een ‘filosoof’ genoemd, en wat geldt dan nog als ‘filosofie’? Smith zegde het al eerder nog duidelijker (in zijn *Early Draft of Part of The Wealth of Nations*, rond 1759): “Enkel een werkelijke filosoof kon de stoommachine uitvinden en als eerste op het idee komen om met een nooit voorheen vermoede natuurkracht een zo geweldige werking te bereiken” [“It was a real philosopher only who could invent the fire engine, and first form the idea of producing so great an effect by a power in nature which had never before been thought of.”] (Glasgow Edition, p. 570). (Zijn naam was James Watt.)

Zonder de belangstelling van een door het succes van de productiewijze van de manufactuur begeesterde moderne economie voor een technologie die voor haar nuttig was en voor een ‘filosofie’ die deze technologie mogelijk maakte, zou de moderne natuurwetenschap wellicht niet die sindsdien ongekende opbloei hebben gekend.

Hier ligt toch wel ‘een stukje’ waarheid van het ‘historisch materialisme’ van Marx en Engels, of juist, van hun ‘materialistische geschiedenisopvatting’, zoals zij het zelf uitdrukten. Hoe gaat het eraan toe in de geschiedenis van de culturen van de mensheid? Vertrekt

zo'n geschiedenis telkens van het opduiken en funderen van een voordien niet-gestelde vraag (van een 'filosofie'), vervolgens van de uitvinding van een antwoord op deze vraag (van een 'wetenschap'), schrijft zij dan verder naar een 'technologische' toepassing van zo'n wetenschap en ten slotte naar een 'economisch' succes – of mislukking – van zo'n toepassing? Of gaat het succes en de opbrengst, of zelfs de tegenslag en het verlies van een economie er niet telkens aan vooraf, geeft een succes of tegenslag niet aanleiding tot de verdere ontwikkeling of het wegdeemsteren van de gebruikelijke technologie, dus tot het bekrachtigen of het betwijfelen van de zin van een overgeleverde wetenschap en het wegdrukken of het uitlokken van een nieuwe filosofie? (Zo heeft de mislukking van de moderne economie om de beloften van David Ricardo waar te maken (zie boven), aanleiding gegeven tot een obsessionele zoektocht naar 'nieuwe technologieën' – van de zogenaamde 'kennismaatschappij' –, maar ook al tot de eis van een geheel nieuwe wetenschap, namelijk van de eerst nog helemaal niet ontwikkelde ecologie, en ten slotte tot een – weliswaar nog steeds in de verdrukking zijnde – nieuwe filosofie, bij voorbeeld die van de 'fenomenologische' filosofie van een Edmund Husserl, zie § 9.) –

Ja zelfs de boven aangehaalde 'beide grondprincipes van de historiciteit van de natuur' (volgens Weizsäcker) zijn eerder maar uitdrukking van de 'logica' van de moderne economie, dan dat zij door deze slechts toegepast en zelfs geverifieerd zijn als door haar onafhankelijk wetenschappelijk ontdekte waarheden. De 'tweede hoofdwet van de thermodynamica' spreekt enkel het eenvoudig inzicht uit dat 'energie'-voorraden altijd alleen maar '*potentiëlen*' zijn die zich *uitputten* in hun uitwerking of gebruik. Maar de wet versluiert tegelijk dit inzicht, doordat zij, om de 'eerste hoofdwet' te redden, datgene wat overblijft van een uitgeput energiepotentieel toch nog onder de naam van 'entropie' voorstelt als een 'behouden' vorm van 'energie' (terwijl deze 'entropie' alleen nog een 'anergie' is, die, zoals men toegeeft, niet langer 'in staat is arbeid te presteren'). – En Darwins geciteerde hoofdwet over de onvermijdelijkheid van een 'strijd om het bestaan' tussen individuen, rassen of soorten of ten koste van de 'fysieke voorwaarden van het leven überhaupt', geïnspireerd door de bevolkingstheorie

van Thomas Malthus (!), is gebaseerd op de *vooropstelling: indien* ‘meer individuen worden voortgebracht dan mogelijkerwijze kunnen overleven’, een vooropstelling die versluierd wordt door een ‘aangezien’ (‘as’) in plaats van een uitsluitend eventueel te verrechtvaardigen ‘indien’ (‘when’). (Om nog te zwijgen van het feit dat hoe dan geen enkel van de bedoelde individuen uiteindelijk kan overleven.) –

En toch moet de moderne wetenschap *haar* waarheid hebben, gelet op de ‘successen’ van haar toepassing waarop de moderne economie volledig en uitsluitend steunt. De vraag is alleen – *welke* waarheid? *Waarover* spreekt de moderne wetenschap ‘de waarheid’ uit? – In ieder geval wijzigt zich ‘de vraag van de moderne economie’, zoals ‘de vraag van de ecologie’, in een vraag met betrekking tot de moderne wetenschap: is zij de enig ware, de enig mogelijke, de enig toepasbare ‘wetenschap’ überhaupt?

II. De ware en de schijnbare wereld

Inleiding

Dit tweede hoofdstuk handelt over het eigenaardige wezen van de moderne wetenschap, op de technologische toepassing waarvan de moderne economie zich volledig en uitsluitend baseert, en over de oorsprong van dit wezen, die gelegen is in de mislukking van de archaïsche Griekse natuurfilosofie.

In een eerste paragraaf (§ 5) wordt de eigenaardigheid van de moderne wetenschap beklemtoond, dat zij namelijk alleen nog maar wil weten zonder meer, wat echter wil zeggen dat zij afziet van de bedoeling die de oudere 'wetenschap' (?) vroeger had, met name om 'natuurgegeven' fenomenen te verklaren en te begrijpen. (Daarmee wordt meteen gezegd dat zij alleen nog maar een bewijs van haar kunnen kan leveren door een succes van haar technologische toepassing.) In een tweede paragraaf (§ 6) moeten we evenwel vaststellen dat de fundamentele beschouwingen van de moderne wetenschap geen andere waren dan degene waarin de archaïsche Griekse natuurfilosofie haar voltooiing vond. In een derde paragraaf (§ 7) echter moeten we uitleggen dat de klassieke Griekse filosofie al op het inzicht berustte, dat de bedoeling van de archaïsche filosofie, met name om de 'ware' wereld te ontdekken die aan de grondslag ligt van de 'schijnbare' wereld, gedoemd was te mislukken. Zo eindigde de antieke Griekse filosofie, hoewel ze tot vandaag voortleeft, in een 'sceptis', die ook onze moderne wetenschap en de zin van haar technologische toepassing moet treffen (§ 8).

§ 5. *Doxa*: De moderniteit van de moderne wetenschap

Om te beginnen moet het volgende worden opgemerkt: net zomin de moderne economie *de* economie zonder meer is, is de moderne wetenschap *de* wetenschap zonder meer: zij is een wetenschap met een *eigen aard* (anders kon ze toch niet gelden als een verworvenheid van de *Nieuwe Tijden*). Daarmee is nog helemaal niet gezegd dat zij niet de *meest uitmuntende* onder allerlei soorten van andere (vermeende) wetenschappen zou kunnen zijn, maar wel dat ze een ‘*alternatief*’ heeft en dat de bewering dat ze uitmuntend is dus moet worden *gestaafd*. (En in het vorige hoofdstuk zou moeten zijn aangetoond dat haar hardnekkige pleitbezorgers zich vandaag al gedistantieerd hebben van het ‘klassieke’ bewijs voor haar uitmuntendheid – gelegen in haar nut voor het ‘algemeen welzijn van iedereen’ – en in plaats daarvan met nadruk wijzen op de moderne wetenschap als *de* hoe dan ook onvermijdelijke wetenschap.) Waarin bestaat de *eigen aard* van onze moderne wetenschap, ongeacht haar mogelijke uitmuntendheid?

Nu bijna tweeduizend vijfhonderd jaar geleden verklaarde Aristoteles – volgens de gebruikelijke vertaling (hier die van Eugen Rolfes): “We geloven iets te *weten*, zonder meer, niet op sofistieke, toevallige wijze, wanneer wij zowel de oorzaak als zodanig geloven te kennen, waardoor het is, als ook wanneer we ons het inzicht toeschrijven dat het zich onmogelijk anders kan voordoen” [“Wir glauben etwas zu *wissen*, schlechthin, nicht nach der sophistischen, akzidentellen Weise, wenn wir sowohl die Ursache als solche zu erkennen glauben, durch die es ist, wie auch die Einsicht uns zuschreiben, daß es sich unmöglich anders verhalten kann.”] (zogenaamde ‘Tweede Analytica’, 1-2, 71 b 9-11, in de aangeduide vertaling). Daarentegen verklaarde Kant vóór nu ook al weer bijna tweehonderd jaar: “De echte methode van de metafysiek is in de grond van de zaak dezelfde als degene die Newton in de natuurwetenschap invoerde, en die daarin zo’n nuttige uitwerking had. Men moet, zo wordt daar gezegd, door betrouwbare erva-

ringen, desnoods met de hulp van de meetkunde, de regels opsporen volgens dewelke zich bepaalde natuurverschijningen voordoen. Hoewel men dan ook de eerste oorzaak ervan in de lichamen niet inziet, is men er niettemin zeker van dat ze volgens deze wetmatigheden werkzaam zijn, en men verklaart de ingewikkelde natuurverschijnselen door duidelijk aan te tonen hoe zij overeenkomen met deze goed beproefde regels ..., en hoewel gij het hele wezen van de zaak niet kent, dan toch kunt gij u er met vertrouwen van bedienen om er veel uit af te leiden met betrekking tot het ding” [“Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesen Gesetzen wirken und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seien ..., und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennet, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten”] (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764, A 63).

En nauwelijks zeventig jaar later (1830) verklaarde nog eens Auguste Comte (en wel vermoedelijk zonder die opmerking van Kant te kennen): “Het fundamentele karakter van de positieve filosofie bestaat erin alle fenomenen als aan invariabele natuurwetten onderworpen te beschouwen, waarvan de nauwkeurige ontdekking en herleiding tot het kleinst mogelijke aantal het doel van al ons streven is, vermits wij het onderzoek naar zogenaamde primaire of doel-*oorzaken* beschouwen als voor ons absoluut ontoegankelijk en zinloos ... Iedereen weet dat wij ons met onze positieve verklaringen helemaal niet aanmatigen de oorzaken aan het daglicht te brengen, die de fenomenen voortbrengen, aangezien wij daarmee de moeilijkheid alleen maar voor ons uit schuiven, maar wel dat we enkel en alleen exact de omstandigheden analyseren waarin ze worden voortgebracht ... Zo beschouwen wij, om slechts het meest bewonderswaardige voorbeeld aan te halen,

de algemene fenomenen van de kosmos als zoveel als mogelijk *verklaard* door Newtons gravitatiewet ... Uitmaken wat die aantrekking en die zwaarte op zichzelf zijn, wat hun oorzaken zijn, dat zijn vragen die wij allemaal als onoplosbaar beschouwen en met goede grond overlaten aan de verbeeldingskracht van de theologen en aan de scherpzinnigheid van metafysici” [“le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu’on appelle les *causes*, soit premières, soit finales ... Chacun sait ... que, dans nos explications positives, nous n’avons nullement la prétention d’exposer les causes génératrices des phénomènes, puisque nous ne ferions jamais alors que reculer la difficulté, mais seulement d’analyser avec exactitude les circonstances de leur production ... Ainsi, pour en citer l’exemple le plus admirable, nous disons que les phénomènes généraux de l’univers sont *expliqués*, autant qu’ils puissent l’être, par la loi de la gravitation newtonienne ... Quant à déterminer ce que sont en elles-mêmes cette attraction et cette pesanteur, quelles en sont les causes, ce sont des questions que nous regardons tous comme insolubles ... et que nous abandonnons avec raison à l’imagination des théologiens, ou aux subtilités des métaphysiciens.”] (*Cours de Philosophie positive*, I, 1830; 5. onveranderde uitgave, Paris, 1892, p. 11-13).

Wanneer Kant, de grondlegger van een ‘transcendentiaal idealisme’, en Comte, de stichter van het moderne ‘positivisme’, met hun woordelijk overeenkomende verklaring van de werkwijze, de doelstelling en het ‘succes’ van de moderne wetenschap gelijk zouden hebben (en ik ken geen enkele ernstig te nemen tegenstem), dan zou het moderne van de moderne wetenschap erin bestaan dat zij met ‘alles’ gebroken heeft wat voordien, sinds Aristoteles, voor haar uitsluitend als ‘wetenschap’ had gegolden (wat toch eigenlijk niemand betwijfelt). In het licht van dat ‘ouderwetse’ (en ‘middeleeuwse’) begrip van ‘wetenschap’ kon de moderne wetenschap zelfs alleen maar als loutere ‘mening’ gelden (zoals men ‘doxa’, in onderscheid tot ‘episteme’, doorgaans vertaalt). Zo kan men ook al begrijpen dat en waarom de moderne wetenschap

zich maar kon laten gelden door de belofte ‘nuttige uitwerkingen’ te zullen hebben (Kant, zie boven) – in de zin van Descartes en Smith (zie § 4), maar ook in de zin van Kant zelf, omdat volgens hem de ‘theoretische’ “rede enkel de praktische regels aanreikt, hoe in de behoefte van de neiging kan worden voorzien” [“Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde”] (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, BA 38).

Maar zo doen we de feiten geen recht. Want weliswaar ‘spreekt’ de moderne wetenschap het voordien gebruikelijke begrip van ‘ware’ wetenschap ‘tegen’, maar ook op grond van dit begrip kan zij niet als een loutere ‘mening’ worden verworpen. Het onderscheid en de tegenstelling liggen dieper. Want de sinds eeuwen gebruikelijke vertaling van ‘episteme’ (resp. ‘epistasthai’) in Aristoteles’ boven geciteerde uitspraak met ‘weten’ resp. ‘wetenschap’ (‘scire’ resp. ‘scientia’), en van ‘doxa’ met ‘mening’ (‘opinio’), is *verkeerd*. Indien we menen met Aristoteles ergens nog een gemeenschappelijke taal te kunnen spreken (en daarop berust toch elke mogelijkheid van een confrontatie, die nog voortduurt), dan moeten we ‘epistasthai’ en dus ‘episteme’ vertalen met ‘verstaan’ of ‘begrijpen’, niet met ‘weten’ of ‘wetenschap’; en wat Aristoteles met ‘doxa’ bedoelde, met ‘weten’ of ‘wetenschap’, niet bij voorbeeld met een louter slecht gefundeerde subjectieve ‘mening’. Want het is toch niet ten onrechte dat we duizend en één dingen ‘geloven’ te *weten*, en wel ‘zonder meer, en niet enkel op de sofistieke, toevallige wijze’, *zonder* hun ‘oorzaak’ te kennen en *zonder* ‘in te zien dat het zich onmogelijk anders kan voordoen’. Hoe dikwijls zeggen we niet: ik weet heel goed dat hij of zij zich zo en zo gedraagt, of dat het er zo of zo mee gesteld is, maar ik versta, ik begrijp niet waarom, ik zie er de grond niet van in waarom het er zo mee gesteld is en het er onmogelijk anders mee kan gesteld zijn (of dat zij of hij zich zo zou moeten gedragen en zich onmogelijk anders kan gedragen).

Het onderscheid tussen ‘episteme’ en ‘doxa’ legt Aristoteles in hoofdstuk 33 (het voorlaatste) van het Eerste boek van de ‘Tweede analytica’ als volgt uit – wanneer ik nu ‘episteme’ met ‘begrijpen’ en ‘doxa’ (voorlopig) met ‘vaststelling’ vertaal: “Wat te begrijpen valt en het

begrijpen verschillen van wat valt vast te stellen en het vaststellen, omdat het begrijpen algemeen is en steunt op iets noodzakelijks en omdat wat noodzakelijk is onmogelijk anders kan zijn. Er zijn echter zaken die waar en werkelijk zijn, die echter ook anders zouden kunnen zijn. Het is duidelijk dat voor dergelijke zaken van geen begrijpen sprake kan zijn, want dan zou iets onmogelijk anders kunnen zijn dat mogelijk anders zou kunnen zijn ... Waarheid hoort wel zowel ... bij het begrijpen alsook bij de vaststelling en dus bij wat (op grond van beide) beweerd wordt; zodanig dat voor de vaststelling overblijft dat ze wel draagt over iets dat waar of onwaar is, maar iets dat ook anders zou kunnen zijn” [“Das Begreifliche und das Begreifen unterscheidet sich dadurch vom (nur) Feststellbaren und der (bloßen) Feststellung, daß (jenes) Begreifen überhaupt und aus Notwendigem ist, das Notwendige aber sich unmöglich anders verhalten kann. Es gibt aber Wahres und Seiendes, das sich auch anders verhalten könnte. Ein Begreifen von solchem kann es offenbar nicht geben; das hieße ja, daß sich unmöglich anders verhalten könnte, was sich auch anders verhalten kann ... Wahr aber ist ... sowohl das Begreifen als auch die Feststellung und das daher (von beiden her) Gesagte; was bleibt, ist, daß eine Feststellung Wahres oder Falsches beinhaltet, solches aber, was sich auch anders verhalten kann”]. (88 b 30/89 a 4 (vert. R.B.). In het slotdeel van het hoofdstuk legt Aristoteles nog verder uit dat men zelfs de oorzaak van een verschijning kan ‘vaststellen’, maar dat het bij een loutere vaststelling blijft, zonder een begrijpen, wanneer het optreden van die oorzaak en van haar oorzaak enz. onbegrijpelijk blijft.

Zo herleidt Aristoteles de ‘doxa’ helemaal niet tot een loutere ‘subjectieve mening’, maar in het licht van de rol van het ‘toeval’ in de ‘natuur’ (vgl. hoofdstuk 30) vat hij ze op als een onvermijdelijke begrenzing van ons verlangen om te *begrijpen*. Daarom had ik ‘doxa’ in plaats van (zoals boven) met ‘vaststelling’ eenvoudigweg met ‘weten’ of zelfs met ‘wetenschap’ mogen vertalen. Dus articuleert zich de tegenstelling tussen de antieke, aristotelische ‘wetenschaps’-opvatting en de moderne, zoals die door Kant en Comte begrepen werd, als volgt:

Aristoteles verlangde er ‘nog’ naar om de fenomenen niet alleen ‘vast te stellen’, maar in de mate van het mogelijke te begrijpen als noodzakelijk voortvloeiend uit hun oorzaken; de moderne wetenschap daarentegen ziet af van dit verlangen en wil nog alleen weten ‘wat het geval is’ (Wittgenstein); of het nu is omdat men aanneemt dat *alles* uiteindelijk toch maar toeval is, of omdat men van mening is dat alleen een dergelijk (zij het ook ‘louter’) weten ‘nuttige uitwerkingen’ (Kant) kan hebben ‘voor het algemeen welzijn van alle mensen’ (Descartes). De eigenaardigheid van de moderne wetenschap zou dus weliswaar bestaan in haar – beschouwd vanuit de Oudheid – *doxische aard*, die echter niet zozeer een onderscheid inhield tot een oudere opvatting van ‘wetenschap’, maar vooral haar beperking betekende tot een *loutere wetenschap* – in tegenstelling tot een vroeger streven, waarin het erop aankwam niet slechts te weten, maar te begrijpen.

Een gelijkaardige overweging als met betrekking tot de gebruikelijke vertaling van ‘episteme’ en ‘doxa’ zou men overigens kunnen maken met betrekking tot die van ‘apodeixis’ met ‘bewijs’ en ‘syllogismos’ met (zogenaamd nog niets bewijzende) ‘conclusie’. Volgens Aristoteles heeft men een ‘apodeixis’ nodig om iets te *begrijpen*. Maar wil men iets, waarvan men weet dat het ‘het geval is’, ook nog begrijpen, dan heeft men toch geen bewijs nodig (nogmaals, dat het ‘het geval is’), maar een *verklaring*. (Om de verwarring volkomen te maken zou men desnoods kunnen verlangen dat een ‘verklaring’ nog nood heeft aan een bewijs dat zij de juiste ‘verklaring’ is.) Een conclusie daarentegen (een ‘syllogismos’) is altijd een *bewijs* wanneer zijn premissen waar zijn, maar niet een *verklaring* van datgene wat het bewijst. Zo bewijst de beruchte conclusie: ‘Alle mensen zijn sterfelijk – Socrates is een mens – dus is Socrates sterfelijk’, zeer zeker dat Socrates sterfelijk is, maar verklaart in de verste verte niet zijn en ons aller sterfelijkheid. (Waarop kom ik terug?! Mijn eerste gepubliceerde opstel, uit 1949, handelde ‘Over ‘verklaren’ en ‘verstaan’ bij Dilthey’. Deze goede filoloog zag of poneerde tussen beide een tegenstelling en trachtte er een eigen recht op te funderen van de ‘verstaande’ geesteswetenschappen tegenover de natuurwetenschappen, die alleen ‘verklaren’. Men zou desnoods kunnen zeggen dat, wanneer datgene wat de natuurwetenschap levert een ‘verklaring’ moet worden genoemd – zoals

toch ook Kant en Comte nog menen –, zij dan het verlangen naar een ‘verstaan’ onbevredigd, zelfs onaangeroerd laat.)

Maar indien de moderne wetenschap helemaal niets ‘verklaarde’, dan had ze zich ook niet kunnen doen gelden door een loutere belofte tot succes. Ze ‘verklaart’, naar alle schijn, ongelofelijk veel, maar altijd alleen datgene wat volgt uit haar experimenteel ontdekte ‘natuurwetten’ of ‘regels’. Zo is bij voorbeeld Galileï’s ‘wet van de vrije val’, $s = g t^2/2$, zeker niet de oorzaak van ook maar een enkele valbeweging, zij duidt niet eens zo’n oorzaak aan (tenzij heel vaag door de verwijzing naar de gravitatieconstante g , de zogenaamde versnelling ten gevolge van de zwaartekracht van de aarde). Zij draagt zelfs maar weinig bij tot een beter begrip van valbewegingen *op de aarde*. Ondertussen ‘verklaart’ zij dat in een (bij benadering) weerstandloze omgeving de afgelegde afstanden alleen een functie zijn van de doorlopen valtijd, zonder dat de zwaarte en de vorm van de vallende lichamen nog relevant zijn. (Zo verklaart, om een voorbeeld van Aristoteles te nemen, het hout waaruit een bed gemaakt is, weliswaar niet de vorm van het bed, maar wel enkele van zijn eigenschappen, bij voorbeeld zijn gewicht, zijn brandbaarheid, dat het door een schrijnwerker gemaakt moet worden en dgl.)

Met andere woorden, de wetenschap ‘verklaart’ de resultaten van haar experimenten, zij het alleen maar door de vaststelling dat dit of dat zus of zo moet aflopen, omdat het altijd zo afloopt, omdat dit de ‘natuurwet’ of de ‘regel’ is. Hetzelfde succes (hetzelfde resultaat) kan de wetenschap beloven voor elke herhaling van haar experimenten. Dit succes is natuurlijk maar te oogsten wanneer een dergelijke herhaling daadwerkelijk plaatsgrijpt. Dit is nu precies de enig mogelijke toepassing van het weten dat zij verzamelt, dit is toegepaste natuurwetenschap of de ‘technologie’ van ons wetenschappelijk tijdperk: de ‘seriegewijze’ reproductie van geslaagde wetenschappelijke experimenten met exact voorspelbaar succes.

Natuurlijk zal de reproductie maar plaatsvinden wanneer mensen er economisch in geïnteresseerd zijn, wanneer producenten (die in staat zijn de serieproductie te ondernemen), maar ook consumenten (die

hun producten kunnen afnemen) er een winst van verwachten, namelijk een succes in de 'positieve' zin. Zo wordt, wat betreft de opkomst van de moderne wetenschap, het al in § 4 vermoede historische proces – verklaarbaar en begrijpelijk, maar juist niet – wetenschappelijk.

§ 6. *Archeologie*: De antiqiteit van de moderne wetenschap

Men zou echter toch graag de oorzaak willen weten waaruit zich het verbazingwekkende (d.w.z. op het eerste gezicht onbegrijpelijke) feit laat verklaren en begrijpelijk wordt dat de moderne wetenschap ervan afziet om de fenomenale wereld te verklaren en te begrijpen. Dit is des te verbazingwekkender omdat zij zich daarmee uitsluitend door een criterium voor succes laat leiden, terwijl zij inderdaad haar antieke oorsprong toch juist had in het streven van de archaische Griekse natuurfilosofie om de ‘ware’ wereld te ontdekken en te begrijpen die aan onze schijnbare wereld ten grondslag ligt maar erdoor togedekt wordt. Maar nog verbazingwekkender is het dat zal moeten worden aangetoond dat juist in deze antieke oorsprong van de moderne wetenschap de wortel moet worden gezocht van haar doxische aard.

Deze antieke oorsprong van de moderne natuurwetenschap blijkt uitgerekend uit een van haar grondtrekken die men, naast haar experimentele karakter, gewoonlijk beschouwt als diegene die haar hoogst modern maakt: uit haar *wiskundige* grondtrek. Want waarin fundeert zich eigenlijk de beroemde mathematisering van de moderne wetenschap, waardoor zij, tussen haakjes gezegd, juist door haar ontoegankelijkheid zo’n indruk maakt op de grote meerderheid? David Hume beweerde: “Het fundamentele principe van de moderne filosofie (waarmee ongetwijfeld de fundering van de moderne wetenschap bedoeld is) is haar opvatting over kleuren, geluiden, smaken, geuren, warmte en koude, waarvan ze beweert dat ze niets dan indrukken zijn in de geest, afgeleid van de inwerking van uiterlijke objecten, en zonder enige gelijkenis met de eigenschappen van die objecten” [“The fundamental principle of (the modern) philosophy is the opinion concerning colours, sounds, tastes, smells, heat and cold, which it asserts to be nothing but impressions in the mind deriv’d from the operations of external objects, and without any resemblance to the qualities of the objects”] (*A Treatise of Human Nature*, 1739; Book I, Section

iv: ‘Of the modern philosophy’). We zullen moeten nagaan of wat Hume zo noemt al kan gelden als het ‘fundamentele principe’ van de moderne wetenschap. Maar uit dit principe volgt toch inderdaad al de *noodzakelijke mathematisering* van alle wetenschappen: wanneer zich de ‘mening’ of ‘bewering’ opdringt dat al die, eigenlijk uitsluitend ‘kwantitatieve’ bepalingen, die we aan de ‘objecten’ plegen toe te schrijven op grond van onze zintuiglijke indrukken, toch geen eigenschappen van de ‘dingen zelf en op zichzelf’ zouden zijn, dan kunnen aan deze dingen geen andere bepalingen worden toegeschreven dan onzintuiglijke ‘kwantitatieve’, wiskundige (resp. meetkundige) ‘eigenschappen’. Uit hun ‘inwerking’ op ons gemoed moesten dan in ieder geval onze ‘subjectieve’ indrukken kunnen worden verklaard.

Om te beginnen moeten we toegeven dat Hume gelijk geeft. Zo funderde Galilei de noodzakelijke mathematisering van een nieuwe wetenschap als volgt: “van zodra ik mij een lichamelijke materie of substantie voorstel, voel ik mij noodzakelijk gedwongen mij tegelijk voor te stellen dat zij begrensd en in deze of gene gedaante gevormd is, in verhouding tot andere groot of klein is, op deze of gene plaats, op dit of dat tijdstip, dat zij zich beweegt of stilstaat, een ander lichaam raakt of niet, dat zij een, meerdere of veel is ...; maar dat zij wit of rood, bitter of zoet, geluidgevend of stom, een aangename of onaangename kleur moet hebben, daarvan voel ik niet dat mijn geest gedwongen is zich voor te stellen dat zij noodzakelijk begeleid wordt van dergelijke voorwaarden ... Aldus ben ik ertoe gekomen te denken dat deze smaken, geuren, kleuren enz. wat betreft het object waarin ze verondersteld worden te zetelen, niets anders zijn dan louter namen en dat zij hun zetel enkel hebben in (ons) gevoelig lichaam” [“ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch’ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch’ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch’ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch’ella si muove o sta ferma, ch’ella tocca o non tocca un altro corpo, ch’ella è una, poche o molte ...; ma ch’ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato colore, non sento farmi forza alla mente di doveria apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata ... Per lo ehe vo pensando ehe questi sapori, odori, colori,

etc. per la parte del soggetto nel quale ci par ehe riseggano, non sieno altro ehe puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo ...”] (*Il Saggiatore*, 1623, ed. L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1965, p. 261).

Men zou hierbij veel kunnen opwerpen, zo bij voorbeeld de vraag of een ‘lichamelijke materie of substantie’ zich niet te kennen moet geven, niet alleen maar ‘op deze of gene plaats en op dit of dat tijdstip’, maar ook op zijn minst met *deze of gene* zintuiglijke kwaliteit, om überhaupt als ‘object’ (‘soggetto’) te kunnen worden opgevat; of een dergelijk ‘object’ zelfs maar kan *zijn* zonder ook op zijn plaats en tijd in te werken op een voor zintuiglijke kwaliteiten gevoelig lichaam. – Maar Galileis beschouwing volstaat hier voorlopig om Humes aangehaalde opwerping te bevestigen.

Om er toch nog de getuigenis van een andere grondlegger van de moderne wetenschap aan toe te voegen – Robert Boyle: “In een lichaam, waaraan dergelijke zintuiglijke kwaliteiten toegeschreven worden (zoals licht of kleur, geluid, geur en dgl.), is er niets anders reëls en fysieks dan de omvang, vorm, en beweging of rust van de deeltjes waaruit het is samengesteld ... Het is evenmin noodzakelijk dat zij iets meer in zich zouden hebben, wat zou gelijken op de ideeën die zij in ons opwekken; aangezien deze ideeën ofwel slechts de effecten van onze vooroordelen of onbezonnenheid zijn, ofwel moeten worden afgeleid uit de verhouding tussen die primaire accidenten van de zintuiglijke objecten en van de bijzondere textuur van het orgaan dat erdoor wordt geprikkeld” [“there is in the body, to which these sensible qualities are attributed (‘light, or colour, ... sound, ... odour etc.’), nothing real and physical, but the size, shape, and motion, or rest of its component particles ... Nor is it necessary they should have in them any thing more, like to the ideas they incite in us; these ideas being either the effects of our prejudices or inconsiderateness, or else to be derived from the relation that happens betwixt those primary accidents of the sensible object, and the peculiar texture of the organ it affects ...”] (*The Origin of Forms and Qualities*, 1666). (Hier kondigt zich al de opvatting aan dat ‘ideeën’ die zich niet laten verklaren uit de mathematische ‘textuur’ van met elkaar in aanraking komende lichamen,

slechts voor te stellen zijn als loutere ‘effecten’ van vooroordelen en onbezonnenheid. Maar waar komen die dan vandaan?)

John Locke, een leerling van Boyle, heeft aan deze overwegingen dan hun klassieke of scholastieke uitdrukking gegeven in zijn bekende, maar toch te weinig in acht genomen leer van de ‘primaire’ en ‘secundaire kwaliteiten’ van de dingen: “Kleuren en geuren, ... smaken en geluiden en andere dergelijke zintuiglijke kwaliteiten ... welke realiteit wij ze ook ten onrechte toeschrijven, zijn in waarheid niets in de objecten zelf, maar vermogens om in ons verschillende gewaarwordingen voort te brengen, en hangen af van die primaire kwaliteiten, namelijk omvang, figuur, textuur en beweging van de delen” [“colours and smells, ... tastes and sounds, and other the like sensible qualities ..., whatever reality we by mistake attribute to them, are in truth nothing in the objects themselves, but powers to produce various sensations in us; and depend on those primary qualities, viz. bulk, figure, texture, and motion of parts.”] (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690, Book II, chapter viii (14), onder de al te nonchalante titel “Enkele verdere overwegingen met betrekking tot onze eenvoudige ideeën van de gewaarwording” (“Some further Considerations concerning our Simple Ideas of Sensation”); precies alsof Locke zich alleen maar verplicht voelde om de leer van zijn leraar te erkennen, terwijl die leer toch eigenlijk inging tegen zijn meest eigen ‘empiristische’ bedoelingen).

Nog vóór Locke en Boyle heeft Descartes al een verwante, hoewel als het ware omgekeerde overweging gemaakt. Zijn overweging betrof een stukje was waarvan zich alle zintuiglijk waarneembare eigenschappen volledig wijzigen, alleen maar doordat het wordt verwarmd: “Wanneer we al datgene weglaten wat niet eigen is aan de was en het dan aandachtig beschouwen, laten we dan eens zien wat er overblijft. Er blijft dan toch zeker niets anders over dan iets dat uitgebreid, flexibel en veranderlijk is” [“Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n’appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d’étendu, de flexible et de muable”] (aan het einde van de tweede van de *Meditationes de prima philosophia*, 1641, die toch een poging zijn om de methode van

Galileï in de ‘metafysiek’ in te voeren). We moeten deze overweging als een ‘omgekeerde’ beschouwen ten opzichte van de eerder geciteerde overweging, omdat hier het verwarmende ‘vuur’ het ‘uiterlijke object’ is en het prikkelbare stukje was in de plaats treedt van het ‘gevoelige lichaam’ van een mens. Maar voorzover het de vraag betreft wat men aan de ‘dingen zelf’ moet toeschrijven, komt ze niettemin op hetzelfde neer als de eerder geciteerde overweging. (Maar toch opent ze nog een ander, niet meer alleen op *menselijke* ‘subjectiviteit’ betrokken perspectief; hierop moeten we pas in § 11 terugkomen.)

Hume, die met wat voorafging tot zover in het gelijk gesteld werd, ging aan de aangeduide plaats als volgt voort: “Na onderzoek van de gewoonlijk voor deze mening aangehaalde gronden vind ik slechts een die bevredigt, die namelijk die afgeleid is uit de variaties van die indrukken, zelfs terwijl het uitwendige object naar alle schijn hetzelfde blijft.” [“Upon examination, I find only one of the reasons commonly produc’d for this opinion satisfactory, viz. that deriv’d from the variations of those impressions, even while the external object, to all appearance, continues the same”] Dus zou deze ‘grond’ (‘reason’) eigenlijk van een nog meer principiële betekenis zijn dan het eerder genoemde ‘fundamentele principe’. Het eigenlijke fundamentele principe kon dan toch wel eens de beslissing zijn om die vele indrukken of werkingen, juist vanwege hun verscheidenheid en wisselvalligheid, op te vatten als *afwijkingen* van de ‘realiteit’ van de dingen, in plaats van bij voorbeeld omgekeerd te denken aan het geweldige verlies aan *werkelijkheid* dat de dingen lijden zonder het geraakt-worden en de medewerking van de zintuiglijk gevoelige wezens die ermee in aanraking komen.

Hoe het ook zij, zowel het door Hume zogenoemde ‘fundamentele principe van de moderne filosofie’ als het hoofdargument dat hij ervoor aanhaalt, vindt men al terug in de antieke natuurfilosofie van Demokritos. Wellicht zijn beide argumenten uitgaande van Demokritos – via de *Hoofddlijnen van het Pyrrhonisme* van Sextus Empiricus (zie § 8) – doorgegeven aan Galileï en zijn navolgers. Het mag volstaan slechts twee van de door hem – Demokritos – overgeleverde frag-

menten aan te halen: “Op grond van het feit dat honing voor de ene bitter, voor de andere zoet smaakt, heeft Demokritos geleerd dat er op zichzelf noch bitter noch zoet bestaat” (naar Sextus Empiricus). “Alle andere zintuiglijk waarneembare (eigenschappen van de dingen) zouden geen enkele objectieve werkelijkheid bezitten, maar zouden alle (alleen maar) indrukken zijn van de veranderde zintuigen, waardoor de voorstelling ontstaat. Want ook ‘koud’ en ‘warm’ zouden in werkelijkheid niet bestaan ...” [“Auf Grund der Tatsache, daß der Honig dem einen bitter, dem ändern süß schmeckt, hat Demokritos gelehrt, daß es weder bitter noch süß an sich gäbe”; “Alle anderen sinnlich wahrnehmbaren (Eigenschaften der Dinge) hätten keinerlei objektive Wirklichkeit, sondern wären sämtlich (nur) Eindrücke des veränderten Sinnesorgans, wodurch die Vorstellung entstehe. Denn auch ‘kalt’ und ‘warm’ gäbe es in Wirklichkeit nicht ...”] (naar Theophrastos; beide fragmenten met de nodige voorzichtigheid geciteerd naar de vertaling van W. Capelle, *Die Vorsokratiker*).

Maar wat bracht de ‘voorsocraticus’ Demokritos ertoe – in waarheid was hij een zelfs wat jongere tijdgenoot van Socrates – de zaken uitsluitend zo te bekijken? Hij was alleen maar de voltooiër van de archaische Griekse – vooral Ionische – natuurfilosofie. Zij had echter van meet af aan een zuiver ‘theoretisch’ oogmerk, zoals Aristoteles dit zou begrijpen, funderen en goedkeuren: het gericht-zijn op een ‘weten’ enkel ter wille van het weten, zonder inachtneming van ‘praktische’ (economische, politieke en ethische) en ‘poëtische’ (‘technische’) belangen en van de behoeften van de mensen die deze belangen veroorzaken: om ‘de dingen’ te zien hoe ze zijn (het ‘zijnde’), en niet ‘alleen’ hoe ze op ons inwerken, op ons indruk maken en ons aanbelangen. Die *theoretische aard* bleef dan ook het eerste grondkenmerk van de moderne wetenschap, zoals blijkt uit haar tweede grondkenmerk, haar wiskundige aard, die haar dan voorzag van haar experimenteel grondkenmerk. –

Achteraf is het hier van belang in te gaan op een confrontatie tussen de moderne atoomfysica en de atoomtheorie van Demokritos. Werner Heisenberg, de grondlegger van de huidige kwantumfysica, is die confrontatie eens aangegaan: “Voor Demokritos was het volstrekt

duidelijk dat, wanneer de atomen door hun beweging en ordening de eigenschappen van de materie: kleur, smaak, geur, zouden moeten verklaren, zij deze eigenschappen niet zelf kunnen bezitten”. [“Demokrit war sich vollkommen klar darüber, daß die Atome, wenn sie durch ihre Bewegung und Anordnung die Eigenschaften der Materie: Farbe, Geschmack, Geruch, erklären sollten, nicht auch selber diese Eigenschaften besitzen können.”] Demokritos’ argument luidde natuurlijk bijna het tegendeel (zie boven). Wel is wat Heisenberg aan Demokritos toeschrijft, uitstekend geschikt om de doxische aard van de moderne wetenschap te versluieren (zie § 5). – “Vandaar dat hij de atomen deze eigenschappen ontnam, en het atoom van Demokritos is een tamelijk abstract stuk materie.” [“Daher nahm er den Atomen diese Eigenschaften, und das Atom des Demokrit ist ein ziemlich abstraktes Stück Materie”.] Klopt, alleen niet ‘vandaar’. – “Maar Demokritos heeft het atoom de eigenschappen van het zijn en van de ruimtelijke uitgebreidheid, van de gestalte en de beweging gelaten. Het atoom behield deze eigenschappen omdat het moeilijk zou zijn geworden om überhaupt nog over de atomen te spreken mocht men ze ook nog deze eigenschappen hebben ontnomen.” [“Aber Demokrit hat dem Atom die Eigenschaften des Seins und der räumlichen Ausdehnung, der Gestalt und der Bewegung gelassen. Diese Eigenschaften waren dem Atom verblieben, weil es schwierig geworden wäre, über die Atome überhaupt noch zu sprechen, wenn man auch diese Eigenschaften noch von ihnen genommen hätte”.] Alweer juist niet het argument van Demokritos. En meent Heisenberg in alle ernst dat men een ding (bij voorbeeld het sterrenbeeld van de Leeuw) eender welke eigenschappen mag toekennen, alleen maar om er überhaupt iets te kunnen over zeggen? – Maar: “Met betrekking tot deze vragen schijnt de moderne opvatting van de elementaire deeltjes consequenter en radicaler. Wij spreken weliswaar eenvoudig van bij voorbeeld een neutron, maar we kunnen geen welgedefinieerd beeld van het neutron geven en evenmin precies zeggen wat we met dit woord eigenlijk bedoelen” [“In bezug auf diese Fragen scheint die moderne Auffassung vom Elementarteilchen consequenter und radikaler. Wir sprechen zwar einfach z.B. von einem Neutron, aber wir können kein wohldefiniertes Bild des Neutrons geben und auch nicht genau sagen, was wir mit diesem Wort eigentlich meinen.”] (*Physik*)

und Philosophie, 1959, Ullstein Bücher, Berlin, p. 50). Dat zou dus de vooruitgang van de moderne atoomfysica zijn en de consequentie en radicalisering van de filosofie van Demokritos.

Zo heeft Heisenberg het moeilijk om toch nog een wezenlijk onderscheid op te sporen tussen een moderne fysica en een antieke filosofie: “Op het eerste gezicht zou het kunnen lijken alsof de Griekse filosofen door een soort geniale intuïtie tot dezelfde of minstens tot heel gelijkaardige resultaten waren gekomen als degene die wij in de nieuwe tijd pas bereikt hebben ná enkele eeuwen van de hardste experimentele en wiskundige arbeid. Een dergelijke duiding van onze vergelijking zou echter het gevaar inhouden grof misbegrepen te worden. Er bestaan zeer grote verschillen tussen de moderne natuurwetenschap en de Griekse filosofie, en een van de belangrijkste bestaat precies in de empiristische houding van de moderne natuurwetenschap.” [“Es könnte im ersten Augenblick so aussehen, als seien die griechischen Philosophen durch eine Art von genialer Intuition zu gleichen oder wenigstens sehr ähnlichen Ergebnissen gekommen wie jene, zu denen wir in der neuen Zeit erst nach einigen Jahrhunderten härtester Arbeit mit Experimenten und Mathematik vorgedrungen waren. Eine solche Deutung unseres Vergleichs würde aber die Gefahr grober Mißverständnisse in sich tragen. Es gibt sehr große Unterschiede zwischen der modernen Naturwissenschaft und der griechischen Philosophie, und einer der wichtigsten besteht eben in der empiristischen Haltung der modernen Naturwissenschaft.”] (p. 54-55). Ja? Heisenberg sluit de ogen voor de uitdagende vraag of niet ‘het natuurbeeld van de huidige fysica’ (een andere titel van Heisenberg, 1955) helemaal niet het resultaat is van ‘eeuwen van de hardste experimentele en wiskundige arbeid’, maar dat deze experimentele en wiskundige arbeid er veeleer maar in bestond een wereldbeeld in te vullen en waar te *maken* dat allang voordien en louter theoretisch was ontworpen.

§ 7. *Aporie*: De fenomenen en het eraan tengrondslagliggende

Maar al in de Antieke Tijden werd verzet aangetekend tegen de archaische Griekse natuurfilosofie en haar voltooiing door Demokritos, een verzet dat, volgens wat eerder werd gezegd, ook de moderne natuurwetenschap zou moeten treffen, het verzet namelijk van de 'klassieke' Griekse, vooral Atheense filosofie. In zekere zin was deze zelfs helemaal niets anders dan dit verzet.

Haar oorsprong lag wellicht bij Anaxagoras (zelf een naar Athene uitgeweken Ioniër). Zoals Socrates op zijn laatste levensdag getuigde (volgens Plato's *Phaedo*) geloofde hij in de eerste plaats in Anaxagoras de juiste leraar gevonden te hebben, vermits hij hoorde dat deze leerde "dat de rede het regelende is en de oorzaak van alle dingen" (97 c). Maar hij wendde zich terstond ontgoocheld van hem af, omdat hem voorkwam dat ook hij (Anaxagoras) niet in staat was ondubbelzinnig te onderscheiden tussen twee soorten 'gronden': tussen het 'niet-zonder' ('ouk aneu') en het 'waardoor' ('dia ti'), tussen 'noodzakelijke voorwaarden van de mogelijkheid' van iets (zoals we sinds Kant zeggen) en zijn 'voldoende grond' (zoals we sinds Leibniz zeggen).

Socrates (volgens Plato): "Maar dergelijke (noodzakelijke voorwaarden) oorzaken te noemen is al te wonderlijk; mocht evenwel iemand zeggen, dat zonder dergelijke te hebben, pezen en beenderen en wat ik nog zo heb, ik niet in staat zou zijn dat uit te voeren wat mij bevalt, dan zou hij dat terecht zeggen. Dat ik echter daarom zou doen wat ik doe, en dat, terwijl ik het met verstand doe, ik het niet doe omdat ik het beste kies, dat ware toch echt erg ondeugdelijk spreken, wanneer het niet in staat zou zijn te onderscheiden dat bij elk ding iets anders de oorzaak is en iets anders datgene, waarzonder de oorzaak niet de oorzaak zou kunnen zijn; en net dit schijnen mij de meesten, in het duister rondtastend, met een onbehoorlijke naam, als ware het zelf de oorzaak, te benoemen" (99 a/b, zoals het vorige naar de vertaling van

Friedrich Schleiermacher). ‘De meesten’ – bedoeld zijn toch wel de ‘fysiologen’ (zoals Aristoteles hen noemde), en dan zelfs ook nog Anaxagoras.

Met de ponering van dit grond-onderscheid: ‘loutere’ noodzakelijke voorwaarden zouden geen ‘oorzaken’ mogen heten, hoewel oorzaken zonder de noodzakelijke voorwaarden geen oorzaken kunnen zijn – is de grondtoon gezet van de gehele ‘klassieke’ Griekse filosofie. Leibniz zou echter nog eraan hebben gedacht om het hele geciteerde deel van Plato’s dialoog (in Franse vertaling) als een eigen hoofdstuk op te nemen in zijn *Discours de métaphysique* (van 1686) – en wel in zijn conflict met Newton.

Op grond van deze ontgoocheling begaf Socrates zich, zoals hij verder (nog steeds volgens Plato) bekende, op zijn beroemde ‘tweede tocht’, op (de) weg van (naar) zijn ‘ideeënleer’ (die door Plato toch aan hem werd toegeschreven): “Mij komt voor dat, indien iets anders mooi is buiten dat Schone zelf, het dan om geen andere reden mooi is dan omdat het deelheeft aan dit Schone, en hetzelfde zeg ik van alles” (100 c). In overeenstemming met wat voorafgaat moest zijn mening luiden: ‘alleen’ door ‘het Schone zelf’ ‘kon’ een willekeurig ander ding dat mooi is, mooi zijn; of ‘alleen’ door zijn *deelhebben* aan het Schone – wat uiteraard nog wat anders betekent. Dat men iets moet kunnen denken als ‘het Schone zelf’ (de ‘idee van de schoonheid’) en dat een mooi ding, een mooie zaak, een mooi dier, een mooie vrouw *niet* in staat is mooi te zijn *zonder* een deelname aan die ‘idee’ – is dat niet alweer alleen maar een ‘noodzakelijke voorwaarde van de mogelijkheid’ van hun schoonheid, maar geen antwoord op de vraag *waardoor* dan een mooi ding, een mooie zaak, een mooi dier, zo’n vrouw zo mooi is en ‘deelheeft’ aan iets dat we graag zouden kunnen denken of zelfs aanschouwen als ‘het Schone zelf’? Hebben niet ook Socrates en Plato alleen maar opnieuw een ‘loutere’, hoewel noodzakelijke voorwaarde van de *mogelijkheid* verwisseld met een werkelijke *oorzaak*, doordat ze alleen maar een *ander* tengronslagliggend ding (namelijk het algemene wezen van een bepaalde zaak of van een bepaald wezen) naar voren schoven, zoals bij voorbeeld Demokritos (bij hem

was het namelijk de wiskundig bepaalde materie die aan de grondslag lag van alle dingen)?

Dit was klaarblijkelijk de mening van Aristoteles. Droogjes als altijd vatte hij zijn kritiek op de Socratisch-Platonische 'ideeënleer' in deze ene zin tezamen: "Als wat volgens de natuur en het wezen voorafgaat, wordt (o.m.) datgene aangesproken wat kan zijn zonder iets anders, terwijl dit (andere) niet zonder het eerste kan zijn; van deze uitleg bediende Plato zich" (*Metaphysica*, V-11, 1019 a 2-4). Maar zo, als het begrip van iets waarzonder iets anders niet kan zijn, terwijl het zelf heel goed kan bestaan zonder dat andere, bepaalt Aristoteles verder het van hem afkomstige grondbegrip van het 'tengronslagliggende' ('hypokeimenon'). Naar zijn zeggen was dit het heersende hoofdbegrip van de archaïsche natuurfilosofie en zelfs nog van het 'Platonisme'.

Aanvankelijk weliswaar liet ook Aristoteles zelf zich in zijn kritiek op Plato leiden door dit grondbegrip van het 'tengronslagliggende'. Zo stelde hij in zijn *Categorieën*-geschrift (indien we hem dit werk in de lijn van de traditie toch als een jeugdwerk toeschrijven) enkel en alleen dat het (Platonische) 'algemene' wezen – de later zo genoemde 'essentia' – toch niet het 'eerste wezen' – de later zo genoemde 'prima substantia' – kan worden genoemd, vermits het weliswaar niet meer 'in een ander', wel echter nog steeds slechts 'van een ander' te zeggen valt, van aan het 'ding' als het 'eerste wezen' en alles, wat is en te zeggen is, tengronslagliggende.

Dan echter begreep hij: "Wat karakteristiek voor het wezen is, (daarvan) werd nu gezegd dat het (datgene is) wat niet van een tengronslagliggende (gezegd wordt), maar van hem wordt het andere gezegd. Maar het moet niet zó alleen (worden gekarakteriseerd): want dat volstaat niet. Want dit (tengronslagliggende) zelf is verborgen, en verder wordt (bij een dergelijke karakterisering) de materie (het enige) wezen ... Maar ik spreek van een materie die van zich uit noch als een wat, noch als een hoeveel, of als wat ook aan te spreken valt, waarin het zijnde omgrend is" (*Metaphysica*, VII-3, 1029 a 7-10 en 20-21).

(Ik moet hier een opmerking inlassen: de gewoonlijke vertalingen resp. interpretaties lezen niet, zoals ik: ‘niet alleen \varnothing ’, maar: ‘niet zo *alleen*’. Zij zouden graag hebben dat Aristoteles toch aan het wezensbegrip van het tengronslagliggende vasthoudt, alleen maar met het voorbehoud dat het moet worden ‘aangevuld’. Deze opvatting lijkt me absoluut in strijd met de scherpste van Aristoteles’ uitdrukking en met de gehele tendens van zijn zevende metafysische boek.)

Dus ten eerste: “Want dit zelf is verborgen”. Aristoteles zegt dit zo lapidair en zonder enige nadere verklaring, dat hij er wellicht alleen wilde op wijzen dat een tengronslagliggend ding steeds alleen maar kan worden *afgeleid*, aangezien het in werkelijkheid altijd alleen aan het licht treedt vervlochten met het ‘erbijkomende’ *waaraan* het ten grondslag ligt. Het tweede, dat in het licht van het tengronslagliggende tenslotte “de materie het enige wezen wordt”, en wel een in elk opzicht volledig onbepaalde materie, licht hij tamelijk uitvoerig toe. Ik geef eerst zijn verklaring woordelijk weer: “Wanneer namelijk deze (materie) geen wezen is, vervluchtigt zich eender welk ander wezen. Want wanneer de andere (wezens) opgeheven worden, schijnt niets anders over te blijven (dan die ‘eerste materie’). Want dit andere (naast eventuele andere wezens dan de ‘eerste materie’) zijn enerzijds (enkel) aandoeningen, voortbrengsels en vermogens van de lichamen, maar anderzijds zijn lengte en breedte (enkel) hoeveelheden, niet echter wezens. Want het hoeveel is niet wezen. Integendeel is eerder de materie het wezen, waarbij het (hoeveel) als eerste optreedt. Maar wanneer lengte en breedte en diepte opgeheven worden, dan zien we niets overblijven, tenzij wanneer het iets is dat door deze (bepalingen) omgrensd is, zo dat voor degene die het zo bekijkt de materie noodzakelijk het enige wezen schijnt” (1029 a 11-19), met de boven al weergegeven nadere toelichting dat deze ‘materie’ volstrekt onbepaald is.

Dit is wellicht als volgt te verstaan: wat ons gewoonlijk, nog tot op vandaag, als ‘wezen’ geldt – stenen, planten, dieren en sterren –, is zeker datgene wat aan de grondslag ligt van de “aandoeningen, voortbrengsels en vermogens van de lichamen” (wat nog lang niet betekent, dat het enkel daardoor ‘wezen’ is; het kon integendeel maar

door zijn ‘wezen-zijn’ in staat zijn om aan de grondslag te liggen van die “aandoeningen” enz.) Werden deze wezenheden ‘opgeheven’, dan ook de genoemde “aandoeningen, voortbrengsels en vermogens van de lichamen”. “Lengte en breedte en diepte” daarentegen zijn niet alleen “aandoeningen” (en al helemaal niet “voortbrengsels” of “vermogens”) van de lichamen, maar wat aan de grondslag ligt van hun lichamelijkeheid: een standbeeld (het voorbeeld van Aristoteles) kan een god of een mens voorstellen zonder zijn lijfelijke aanwezigheid, maar niet zonder dat de “lengte en breedte en diepte” van zijn gestalte wordt weergegeven. (Ikzelf moet denken aan de in Pompeï ontdekte holle ruimten in de versteende as van de Vesuvius, die de gestalte en de houding weergaven van de allang volkomen vergane menselijke lichamen.) Zouden deze “lengte en breedte en diepte” worden opgeheven, dan ook eender welk lichaam (nogmaals met inbegrip van al hun “aandoeningen, voortbrengsels en vermogens”). Maar “lengte en breedte en diepte” zijn slechts “hoeveelheden” – waarvan dan? – die op hun beurt nog iets behoeven dat aan hun grondslag ligt. Wat zou dit anders moeten zijn dan een “van zich uit” elke bepaling ontberende ‘eerste materie’, als het ‘laatste tengrondslagliggende’, vermits in deze gedachtegang alle schijnbare wezenheden en zelfs eender welk lichaam allang ‘opgeheven’ zijn?

Aristoteles besluit: “Maar (dit is toch) onmogelijk; want het lijkt aan een wezen het meeste toe te komen om iets zelfstandigs en een dít te zijn. Om die reden lijken de gestalte en (de verschijning) uit beide (materie en gestalte) meer wezen te zijn dan de materie” (1029 a 27-30; zoals het vorige in eigen vertaling; vgl. mijn verhandeling over *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1965).

Hiermee heeft Aristoteles drie zaken aangetoond: ten eerste, dat wanneer het grond- en wezensbegrip van het tengrondslagliggende overheerst, geen enkele ideeënleer of categorieënleer (zoals de zijne) iets vermag in te brengen tegen de archaische natuurfilosofie en haar voltooiing door Demokritos. Ten tweede, echter, dat zich de bevindingen van deze natuurfilosofie volkomen laten verklaren en begrijpen uit haar exclusieve gerichtheid op datgene wat aan de grondslag van de fenomenen ligt. Ten derde, echter, dat deze natuurfilosofie zo-

wel ten gevolge van de begripsbepaling van een ‘tengronslagliggende’ als van haar eigen mogelijke invulling onvermijdelijk niet in staat was om het fenomenale wezen te verklaren en te verstaan.

Duidelijker en beslist nog dan Demokritos (zie § 6) heeft Aristoteles – maar hij wel kritisch – met zijn gedachtegang tegelijk ‘het natuurbeeld van de huidige fysica’ in zijn grote trekken geanticiepeerd. Want ook de moderne natuurwetenschap kent eigenlijk geen ‘dingen’ of ‘wezens’ meer, maar voert “de eigenschappen van de materie: kleur, smaak, geur” (Heisenberg) rechtstreeks terug op de wiskundige bepalingen van de aan de lichamen tengronslagliggende deeltjes. Om nog eens Heisenberg ter hulp te roepen: “We kunnen er in de huidige kwantumtheorie nauwelijks aan twifelen dat de elementaire deeltjes uiteindelijk ook wiskundige vormen zijn” [“in der heutigigen Quantentheorie können wir kaum daran zweifeln, daß die Elementarteilchen letzten Endes auch mathematische Formen sind”] (*Physik und Philosophie*, p. 52; het ‘ook’ betekent hier: zoals ook volgens Demokritos).

En verder: “De elementaire deeltjes van de moderne fysica dragen geen massa. Vermits massa en energie volgens de relativiteitstheorie in wezen hetzelfde zijn, kan men zeggen dat de elementaire deeltjes uit energie bestaan. Men kan dus de energie als de grondsubstantie, als de grondstof van de wereld beschouwen” [“Die Elementarteilchen der modernen Physik tragen eine Masse. Da Masse und Energie nach der Relativitätstheorie im wesentlichen das gleiche sind, kann man sagen, daß die Elementarteilchen aus Energie bestehen. Man kann also die Energie als die Grundsubstanz, als den Grundstoff der Welt betrachten”] (p. 51). Zoals Aristoteles voorspelde voor het geval dat men zich uitsluitend richt op datgene wat aan de fenomenen ten grondslag ligt, ‘wees zich’ in de moderne wetenschap ‘uit’ dat de enige ‘grondsubstantie’ alleen nog maar een ‘grondstof van de wereld’ kan zijn: een ‘eerste materie’ (dus als het ‘enige wezen’, want ‘substantia’ werd de overheersende Latijnse vertaling van het Griekse woord voor ‘wezen’). En zoals Aristoteles eveneens voorspelde, geldt deze ‘grondstof’, genaamd ‘energie’, voor de moderne wetenschap als volkomen zonder bepaling en eigenschappen, als ‘de’ energie, waarvan het (ook niet aan te geven) kwantum volgens de ‘eerste hoofdwet van

de thermodynamica' bij alle natuurprocessen onveranderd behouden blijft. Die energie is niet eens kinetisch, chemisch, atoomenergie of iets anders, maar nu eenmaal alleen 'energie' zonder meer. (Aristotelisch gesproken zou energie beter alleen 'dynamis' heten, volsteekt in tegenstelling tot datgene wat Aristoteles onder 'energeia' begreep, in het Latijn vertaald met 'actualitas' en in het Duits – door Meister Ekkehart – met 'Würcklichkeit'.)

Nogmaals – zoals boven in het geval van Demokritos – moet men voor de lichtzinnige bewering gewaarschuwd zijn dat de moderne wetenschap de 'juistheid' van een gedachtegang heeft bewezen die door Aristoteles afgewezen werd. Volgens Aristoteles behoeften Demokritos en zijn moderne navolgers een dergelijk 'bewijs' van hun voorafgaand perspectief net *niet*.

Maar bovendien heeft Aristoteles met wat boven aangehaald werd, het belangrijkste bezwaar geanticipeerd dat David Hume in onze achttiende eeuw maakte tegen het 'fundamentele principe van de moderne filosofie': "Ik geloof dat vele bezwaren tegen dit systeem kunnen worden gemaakt; maar ik wil me hier (enkel) beperken tot een bezwaar, dat naar mijn mening erg beslissend is. In plaats van dat waardoor de werkingen van uitwendige objecten worden verklaard, beweert ik, vernietigen wij volledig al deze objecten en geven wij ons, wat deze betreft, over aan het meest extravagante scepticisme" ["I believe many objections might be made to this system; but at present I shall confine myself to one, which is in my opinion very decisive. I assert, that instead of explaining the operations of external objects by its means, we utterly annihilate all these objects, and reduce ourselves to the opinions of the most extravagant scepticism concerning them"] (ibidem, zie § 5).

Met zijn eerste punt was Humes bezwaar in ieder geval een slag in de lucht. In zijn tijd had de moderne wetenschap de tegenwerping van Aristoteles tegen de archaische natuurfilosofie, namelijk dat zij gewoonweg niet bij machte is om de fenomenale wereld te verklaren en te verstaan, al uit de weg geruimd door haar resoluut te erkennen, door elke aanspraak op een dergelijke verklaring en een dergelijk ver-

staan te laten vallen (zie § 5). Daarmee gaf zij weliswaar ook de aanspraak op om in de door haar beschouwde 'natuur' de 'ware wereld' te kennen, want hoe kon deze 'natuur' anders blijken de 'ware natuur' te zijn dan doordat zich uit haar de 'schijnbare' wereld liet verklaren en verstaan (zoals het ook volgens Heisenberg nog de bedoeling van Demokritos was)? Hoewel de moderne wetenschap in haar antieke oorsprong ontsprongen is aan een zuiver 'theoretisch' streven (zie § 6), moest ze zich in de Nieuwe Tijden bijgevolg beperken tot een zuiver 'praktische' belofte op succes (zie § 4). (We zullen zeker nog moeten terugkomen op de al eerder behandelde vraag, zowel van de werkelijkheid als van de verklaarbaarheid en begrijpelijkheid van dit succes van de moderne wetenschap (zie § 10 en § 12).)

§ 8. *Epoché*: de grond van de scepsis

Het Aristotelische bezwaar tegen de aanspraak van de door Demokritos voltooide archaïsche Griekse natuurfilosofie om de aan de schijnbare wereld tengrondslagliggende ware wereld te ontdekken, namelijk dat zij niet bij machte is om uit de tengrondslagliggende wereld de schijnbare wereld te verklaren en te verstaan, kon maar door de moderne wetenschap uit de weg geruimd worden door het toe te geven. Maar ook het Demokritische bezwaar van de ‘subjectiviteit’ van onze waarneming van de schijnbare wereld tegen het feit dat men haar als de enig ware beschouwt, bleef overeind. Eigenlijk hadden noch Socrates en Plato noch Aristoteles zelf iets tegen het bezwaar in te brengen. En was het inzicht in de ‘subjectiviteit’ van onze schijnbare wereld niet de *grond* van de natuurfilosofische wedervraag naar wat eraan *ten grondslag ligt*? Bovendien stelt zich de vraag of de ‘klassieke’ Griekse filosofie de *mogelijkheid* had om zich te verzetten tegen het overheersende perspectief op het tengrondslagliggende, wat ze wel *wilde*, vermits ook zij *vasthield* aan een zuiver ‘theoretische’ doelstelling; maar deze doelstelling maakte de overheersing van dit perspectief misschien onvermijdelijk. (Ik heb er in § 7 terloops op gewezen dat Aristoteles’ vertalers en interpreters het tot vandaag de dag niet willen geweten hebben dat hij de overheersing van het grond- en wezensbegrip van het tengrondslagliggende in alle ernst heeft willen aanvechten.)

Zo stak al in de klassieke Oudheid – in navolging van Demokritos en nog tijdens het leven van Aristoteles – een ‘scepsis’ de kop op. We weten weinig over haar oorsprong, vermits haar grondlegger, Pyrrho, niets schriftelijks heeft nagelaten. Maar het kan toch moeilijk zijn dat haar ‘leer’ er alleen in zou hebben bestaan zichzelf aan te bevelen (zoals toch elke filosofie doet), dus net enkel scepsis; en al zeker niet alleen maar ‘scepsis’ tegenover elke ‘dogmatische’ filosofie, zoals wij een dergelijke filosofie in de moderniteit begrijpen als een filosofie die

simpelweg slecht gefundeerd en louter om zo te zeggen ‘evangelisch’ verkondigd wordt. Het is waarschijnlijker dat ze ontstaan is vanuit precies twee bezwaren: vanuit Demokritos’ bezwaar van de ‘subjectiviteit’ tegen de (Aristotelische) aanvaarding van de schijnbare wereld als de enig ware wereld én vanuit Aristoteles’ bezwaar tegen een (Demokritische) natuurfilosofie die nooit bij machte zal zijn om uit de door haar aangenomen ware wereld de ‘schijnbare’ wereld te verklaren en te verstaan.

Want zoveel weten we: Pyrrho was een leerling van Anaxarchos, die een leerling was van Demokritos. Hij heeft de Macedonische koning Alexander (‘de Grote’) samen met Anaxarchos tot in India begeleid. (Daar kwam hij misschien in contact met een diepere ‘scepsis’ dan hijzelf ooit bij machte was op te brengen.) Hij heeft volkomen vastgehouden aan de grondbeschouwing van zijn toonaangevende leermeester Demokritos, met name aan de vaststelling van de ‘subjectiviteit’ van onze waarneming van de schijnbare wereld, zoals alle scepsis na hem deed, tot en met de beroemde tien ‘tropen’ (‘wendingen’) van Aenesidemos. Dit stelde hij tegenover de Aristotelische bewering dat de fenomenale wereld stevig gegrond is in zijn eigen wezenheden. (Opvallend minder tegen de Socratisch-Platonische ‘ideeënleer’ die in dit opzicht in zekere mate verwant is aan de leer van Demokritos.) Maar Demokritos’ leer van het aan de fenomenen tengrondslagliggende, met name zijn atomistische leer, nam hij niet aan. Hoe kon hij dan niet onder de indruk zijn van Aristoteles’ bedenkingen tegen het verklarende vermogen van iets wat toch alleen maar aan de grondslag ligt? Pyrrho moet kennis hebben genomen van de bedenkingen van Aristoteles, omdat hij in de nabijheid vertoefde van Alexander, waarvan Aristoteles toch de leraar en opvoeder was geweest. (Met die Aristotelische grond-beschouwing kon de scepsis zich ook doen gelden tegenover de Socratisch-Platonische ‘ideeënleer’, vermits ook die beschouwing terugviel op een ‘ware’ wereld die enkel maar ten grondslag ligt aan de schijnbare wereld.)

Uit deze twee bronnen van de scepsis zou ook de schijnbaar contradictorische dubbele ‘definitie’ van haar zin in de *Hoofdlijnen van het Pyrrhonisme* van Sextus Empiricus (2^{de}/3^{de} eeuw n.C.) te verklaren zijn.

In het eerste hoofdstuk van het eerste boek van dit werk omschrijft Sextus de sceptisis als volgt: “Om die reden hebben wellicht ook bij het filosofisch onderzoek sommigen beweerd de waarheid gevonden te hebben, en anderen aangetoond dat die onmogelijk gekend kan worden, terwijl een derde groep nog steeds aan het zoeken is. Zij die specifiek dogmatici genoemd worden, zoals de Aristotelici, de Epicureeërs, de Stoïcijnen en enkele anderen, menen haar gevonden te hebben; Clitomachus, Carneades en andere academici verklaarden dat het om onkenbare zaken ging, terwijl de sceptici nog op zoek zijn”. [“Unter den im Bereich der Philosophie Forschenden behaupteten die einen, das Wahre gefunden zu haben, vermeinten andere, es sei unmöglich, es zu erfassen, noch andere suchen (es) noch immer. Und die es gefunden zu haben meinen, sind die eigentlich so genannten Dogmatiker, wie die Nachfolger des Aristoteles und des Epikuros und die Stoiker und einige andere; indessen die eine (mögliche) Erfassung (des Wahren) Ausschließenden, wie die Nachfolger des Kleitomachos und des Karneades, Akademiker sind; es suchen aber (noch immer das Wahre) die Skeptiker”]. (I, 2-4; vert. R. Ferwerda) In het navolgende 4^{de} hoofdstuk verklaart hij evenwel: “Het scepticisme is de kunde om zowel verschijnselen (‘phainomena’, R.B.) als denkbare zaken (‘noumena’, R.B.), op welke wijze dan ook, tegenover elkaar te plaatsen, waardoor we vanwege de gelijkwaardigheid van de tegenover elkaar gestelde zaken en argumenten eerst tot opschorting (‘epoché’, R.B.) komen en vervolgens tot onverstoorbaarheid (‘ataraxia’, R.B.)”, ook ‘ongevoeligheid’ (‘apatheia’) genaamd. [“Es ist aber das skeptische Vermögen ein solches, auf jederlei Weise Erscheinungen (‘phainomena’) und Denkbare (‘noumena’) einander entgegensetzen, und von daher gelangen wir zufolge der Gleichgewichtigkeit der einander gegenüberstehenden Sachen und Erklärungen zuerst zu einer Enthaltung (der Entscheidung, ‘epoché’), sodann aber durch diese zu einer Unerschütterlichkeit (‘ataraxia’)”] (I, 8-9; vert. R. Ferwerda) (Het is geheimzinnig en leidt erg ver dat daarmee een dergelijke onverstoorbare ongevoeligheid eigenlijk geponeerd wordt als het enige ware doel van al ons filosoferen.) Er lijkt een tegenspraak te bestaan tussen de voorstelling van de sceptisis als een voortdurend *zoeken* naar het ‘ware’ (als iets anders dan de schijnbare wereld) en als de *onthouding* van al dergelijk zoeken. Toch is dit te

verstaan: met Aristoteles' argument voor ogen dat men op grond van de aanname dat een 'ware' wereld enkel en alleen maar *aan de grondslag ligt* van de schijnbare wereld, de schijnbare wereld toch nooit kan verklaren en verstaan, onthield de scepsis zich van zo'n aanname; maar met de door Demokritos erkende *schijnbaarheid* van de fenomenale wereld voor ogen, volhardde zij in het zoeken naar een kennis van de ware wereld, wat ingaat tegen Aristoteles' stelling dat deze duidelijk schijnbare wereld de enig ware is.

Ook werkte de scepsis van meet af aan met de tegenstelling tussen de begrippen 'phainomena' en 'hypoikeimena', het onderscheid tussen 'verschijnselen' en wat eraan ten grondslag ligt (of ook tussen 'phaenomena en noumena', zie Kant). Reeds in de inleidende toelichtingen zegt bij voorbeeld Sextus: "Dat namelijk dat ons op grond van de inbeelding van aandoeningen (wat wordt waargenomen) – (R.G. Bury vertaalt kort en bondig met 'sense-impressions') – onwillekeurig tot instemming beweegt, verwerpen wij niet ...; dat zijn toch de fenomenen. Wanneer we echter vragen, of wat er aan de grondslag van ligt, is zoals het verschijnt, dan geven we wel toe dat het zo verschijnt, maar we vragen (dit) niet met betrekking tot het fenomeen, maar met betrekking tot datgene wat over het fenomeen gezegd wordt" ["Daß nämlich das nach der Einbildung von Widerfahrnissen (Wahrgenommene) uns unwillkürlich zur Einstimmung bewegt, verwerfen wir nicht ...; das aber sind die Phänomene. Wenn wir aber fragen, ob das Zugrundeliegende derartig ist, wie es erscheint, räumen wir zwar ein, daß es so erscheint, doch fragen wir (dies) nicht bezüglich des Phänomens, sondern bezüglich dessen, was von dem Phänomen gesagt wird"] (I, 19) Het woord 'fenomeen' is zeker al door Demokritos tot een vast begrip gemaakt, maar het 'tengrondslagliggende' pas door Aristoteles. (Men zal natuurlijk opmerken dat in de aangehaalde sceptische woorden het tengrondslagliggende helemaal niet verschijnt als 'datgene, waarvan het andere gezegd wordt', maar zelf als iets 'wat over het verschijnsel gezegd wordt', waardoor het, na wat in § 7 werd gezegd, Aristoteles zelfs koud kon laten.)

Misschien werkte de scepsis eeuwenlang stilzwijgend niet minder krachtig door dan de 'klassieke' Griekse filosofie. Het was toch aan

haar overlevering (van de Demokritische grondbeschouwing) dat in onze zeventiende eeuw de moderne wetenschap ontsprong, waarvan het ‘fundamentele principe’ nog door Hume kon worden beschouwd als dat van een ‘meest extravagant scepticisme’. En waren de ‘dogmatische’ – leren verkondigende – scholen van de late klassieke Oudheid en van de Middeleeuwen – van de Stoa tot en met de filosofie van de ‘Renaissance’ – niet allemaal alleen maar – christelijke, onchristelijke of ‘ketterse’ – geloofssystemen, waarvan elkeen zich alleen maar beroemde op *zijn* principes en *zijn* verklaring en *zijn* verstaan van de fenomenen? Men schijnt van mening te zijn dat een ‘geloof’ wars is van elke vorm van scepsis. Maar is niet een geloofsbekentenis in de eerste plaats een bekentenis dat men hoegenaamd niet bij machte is te *weten* hoe ‘de dingen’ verklaard en verstaan moeten worden, en men het alleen maar kan ‘gelooven’? Elk geloof *is*: scepsis.

Maar ook daarin komt de verborgen en krachtige doorwerking van de antieke scepsis naar voren, dat zij zich in onze twintigste eeuw opnieuw onder een slechts licht gewijzigde vorm kon hernieuwen, namelijk onder de vorm van een aanmatigend zogenaamd ‘postmodernisme’. Beweringen van zijn belangrijkste en zeker niet onverdienstelijke vertegenwoordigers (zoals Michel Foucault, Jacques Derrida of Jean Baudrillard, die weliswaar nooit met deze omschrijving hebben ingestemd) laten zich vandaag nog hier en daar lezen als paragrafen uit de *Hoofddlijnen van het Pyrrhonisme* van Sextus Empiricus (waarvan ze geen enkele kennis schijnen genomen te hebben). Hoewel met de bevindingen die ooit de antieke scepsis hebben veroorzaakt, ondertussen weliswaar allang werd afgerekend: met de vaststelling van Aristoteles van de onverklaarbaarheid en onbegrijpelijkheid van de fenomenale wereld uit een eraan tengrondslagliggende ‘ware’ wereld werd, zoals uiteengezet, afgerekend doordat de moderne wetenschap zelf van een verklaring afziet, en met de Demokritische vaststelling van de ‘subjectiviteit’ van onze schijnbare wereld werd afgerekend door een fenomenologische filosofie die de ‘subjectiviteit’ erkent (waarover het onmiddellijk (in § 9) zal moeten gaan). Zo beschouwd, is het zichzelf zo noemend ‘postmodernisme’ in waarheid niets anders dan de – misschien zelfs lovenswaardige – terugval in een ‘premodernisme’: Foucault wil in zijn *Archéologie du Savoir* eigenlijk

niets weten van de werkelijke moderne wetenschap (van de atoomfysica en de moleculaire biologie). En ook Derrida's anders zo vermeetele 'deconstructie' houdt onbewogen halt voor de moderne wetenschap. En beiden sluiten de ogen voor de ongehoorde uitdaging van een fenomenologische filosofie (waarover weldra meer moet worden gezegd), een uitdaging die erin bestaat zich niet alleen te onthouden van een aanspraak op *kennis* van een 'ware' wereld die aan de grondslag ligt van de schijnbare wereld, maar zelfs nog van de voorafgaande *aanname* van het 'bestaan' van zo'n wereld. Hun criterium blijft steeds een 'theoretisch' of 'objectiviteits'-ideaal, en de strekking van hun scepsis blijft een bewijs dat het ideaal niet vervuld, indien al niet onvervulbaar is – in de hermeneutische wetenschappen van de mens. (Alsof de vertegenwoordigers van de door het zogenaamde 'postmodernisme' hardnekkig verloochende moderne natuurwetenschap niet altijd al betwijfeld hadden of de wetenschappen van de mens aan hun objectiviteitsideaal konden voldoen.)

Men mag wat voorafging (vooral §§ 6 en 7) en wat volgt (vooral §§ 10 en 11) nu niet begrijpen als de wat ruwe poging om een overzicht te geven van de Westerse filosofiegeschiedenis, te beginnen bij haar archaische uitgangspunten en gaande tot in de twintigste eeuw. Waar het hier veeleer om gaat is (absoluut 'selectief') allang gewonnen inzichten en uitgesproken toegevingen, waarvan de draagwijdte reikt tot in de vragen van onze huidige economie, in herinnering te brengen en toch nog iets te laten opleveren. Wat anders toch zou het motief kunnen zijn van een studie van onze filosofiegeschiedenis?

Maar de filosofiegeschiedenis, die zich uitgerekend sinds Hegel als discipline een vaste plaats wist te verwerven, werd zelf tot voorloper van het 'postmodernisme' en is zoals deze alleen maar een nakomertje van de antieke scepsis. Tenslotte is het toch haar enige betrachting om de meningen van 'filosofen' genoemde schrijvers uit het verleden (tot de allerjongsten) zo objectief mogelijk vast te stellen en weer te geven, en is ze niet bekommerd om hun *betekenis* (die de loutere mening van die schrijver kan overtreffen, maar altijd alleen maar hun betekenis voor anderen, om te beginnen *voor ons*, kan zijn). De filosofiegeschiedenis sluit de vraag naar de waarheid of onwaarheid van

de reeds genoemde meningen weliswaar niet uit, maar zij verschuift die tot wanneer haar onderzoek volledig is afgerond – en dat wil toch zeggen: eindeloos. En misschien bestaat niet zozeer hierin de ellende van de filosofiegeschiedenis, maar wel in het vertrouwen dat zij die haar bedrijven, stellen in een gerechtvaardigde epoché en een welverdiende apathie met betrekking tot de hier aan de orde gestelde vragen.

III. De leefwereld en het dodenrijk

Inleiding

Zoals in het eerste hoofdstuk de vraag van de moderne economie overging in een vraag met betrekking tot de moderne wetenschap, zo bleek in het vorige (tweede) hoofdstuk de vraag van de wetenschap een vraag van de ‘metafysiek’ te zijn: van de ‘metafysiek’ in de populaire zin van het woord, als de vraag naar een andere, ‘ware’ wereld die aan de grondslag ligt van onze schijnbare wereld, en naar haar kenbaarheid.

Het thema van dit derde hoofdstuk is het thema van de door een fenomenologische filosofie herontdekte unieke werkelijkheid van de schijnbaarheid van onze leefwereld en van zijn inperking door de macht van het dodenrijk.

Een eerste paragraaf (§ 9) knoopt aan bij Husserls begrip van de leefwereld, dat erop uitdraait dat de *schijnbaarheid* van onze leefwereld wordt begrepen als de werkelijkheid van de enig *werkelijke* wereld zelf. Een tweede paragraaf (§ 10) zet de omschrijving van deze enig werkelijke wereld als de ‘leefwereld’ kracht bij door erop te wijzen dat de ‘wereld van de wetenschap’ steeds alleen maar op de voorgrond kon treden als een dodenrijk. In een derde paragraaf (§ 11) moet worden toegegeven dat reeds Husserls voorlopers – Berkeley, Hume en Fichte –, maar ook hijzelf, zich hebben laten verleiden tot een ‘idealisme’, dat, doordat het gericht is op de enige werkelijkheid van de ‘leefwereld’, bijna volledig de werking miskent die uitgaat van de *neergang* van alle leven, van deze *dodelijke* werkelijkheid midden in de leefwereld. In een slotparagraaf van dit hoofdstuk (§ 12) moet worden herinnerd aan het late inzicht van Nietzsche dat het dodenrijk zelfs een overmacht over ‘alle ja-zeggende krachten van het leven’ kan verwerven, wanneer de mensen zelf hun leven met zijn werkelijkheid zouden verbinden.

De ware en de schijnbare wereld

Zo kondigt zich al het thema aan van het slothoofdstuk dat erop volgt, met name dat de vraag van de 'metafysiek' ons op zijn beurt opnieuw terugbrengt bij een vraag van de economie.

§ 9. *Fenomenologie*: de leefwereld

In de ondertussen alweer voorbije eeuw leek het de grondlegger van een uiteindelijk *fenomenologische* filosofie, Edmund Husserl, als “de diepste zin van een moderne filosofie ..., dat zij innerlijk rijp werd ... om het radicale subjectivisme van de sceptische traditie in een hogere zin waar te maken” [“der tiefste Sinn der neuzeitlichen Philosophie ..., daß ihr innerlich die Aufgabe zugewachsen ist ..., den radikalen Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren Sinn wahrzumachen”] (*Erste Philosophie*, 1923/24, I, WW. VII, p. 61). Ik schuif de bespreking van het ‘historische’ deel van deze bewering op naar § 11 en tracht eerst uit te leggen waarin Husserl volgens deze bewering in alle geval zijn eigen ‘taak’ zag. De antieke en tot vandaag nog overheersende scepsis ‘in een hogere zin waar te maken’ – wat zou dat willen zeggen? Voorzover ik inzicht heb in Husserls denken, twee zaken: enerzijds de sceptische epoché met betrekking tot de *kennis* van een aan de schijnbare wereld niet slechts tengrondslagliggende, maar haar ook verklarende en verstaanbaar makende ‘ware’ wereld te *radicaliseren* tot een ‘fenomenologische epoché’ die zelfs nog de *aanname* opschort van een ‘ware’ wereld die aan de grondslag ligt van de schijnbare wereld; anderzijds, het sceptische ‘subjectivisme’ niet langer te beschouwen als een bezwaar tegen de ‘waarheid’ van de schijnbare wereld, maar als zijn eigenste werkelijkheid *waar te maken*.

De radicalisering: Husserl omschreef dit als de “*algemene thesis van de natuurlijke wereld*” [“*Generalthesis der natürlichen Einstellung*”]: “De wereld is er altijd als werkelijkheid, hij is hier en daar hoogstens anders dan ik meende, dit of dat is *uit hem* onder de titel van ‘schijn’, ‘hallucinaties’ en dgl. om zo te zeggen weg te schrappen, uit de wereld die – in de zin van de algemene thesis – altijd er-zijnde wereld is. Hem omvattender, betrouwbaarder, ... , volkomener te kennen, ... alle zich op zijn bodem aanbiedende vraagstukken ... op te lossen, dat is het doel van de *wetenschappen van de natuurlijke instelling*” [“Die Welt ist als

Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hier oder dort ‘anders’ als ich vermeinte, das oder jenes ist aus ihr unter den Titeln ‘Schein’, ‘Halluzination’ u.dgl. sozusagen herauszustreichen, aus ihr, die – im Sinne der Generalthesis – immer daseiende Welt ist. Sie umfassender, zuverlässiger, ... vollkommener zu erkennen, ... alle auf ihrem Boden sich anbietenden Aufgaben ... zu lösen, das ist das Ziel der Wissenschaften der natürlichen Einstellung”] (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie* ..., I, 1913, WW. III, 1950, ed. W. Biemel, p. 63). (Zoals hij later zelf inzag, kent Husserl deze ‘thesis’ te veel toe wanneer hij haar als een ‘natuurlijke’ aanduidt; was die ‘algemene thesis’ niet eerder alleen maar de thesis van elke *theoretische* filosofie, in het bijzonder van de archaische Griekse natuurfilosofie en van moderne wetenschap die erop volgt? Hoe dit ook zij:) Met betrekking tot deze ‘algemene thesis’ “beoefen ik fenomenologische epoché, die mij dus voortaan eo ipso ook de voltrekking verhindert van elk oordeel, elke predicatieve stellingname tot zijn en zó-zijn en tot alle zijnsmodaliteiten van wat er tijd-ruimtelijk ‘reëel’ is” [“übe ich phänomenologische Epoché, die mir also hinfort eo ipso den Vollzug auch jedes Urteils, jeder prädikativen Stellungnahme zu Sein und So-sein und allen Seinsmodalitäten von räumlich-zeitlichem Dasein von ‘Realem’ verschließt”] (ibidem, p. 68).

Behoeft deze ‘fenomenologische epoché’ een eigen rechtvaardiging? Toch niet wanneer de aanname van die ‘algemene thesis’, dus van een aan de schijnbare wereld tengrondslagliggende ‘ware wereld’, zich op zijn beurt (zoals Aristoteles eist) alleen maar zou kunnen rechtvaardigen door zijn vermogen om de schijnbare wereld te verklaren en te verstaan. Maar deze schijnbare wereld, onze ‘leefwereld’, is volgens de latere Husserl enkel en alleen te verklaren en te verstaan uit ons ‘belangenleven’ (*Interessenleben*) (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften* ..., 1936, WW., VI, p. 108; door mij gecursiveerd): “Wij leven in een wakker wereldbewustzijn, en zijn voortdurend actief op grond van het passieve wereldbezit; van daaruit werken de in het bewustzijnsveld voorgegeven objecten op ons in; al naargelang onze belangen zijn we gericht op dit of dat object, we zijn er op verschillende wijzen actief mee bezig, zij zijn in onze acten ‘thematische’ objecten ... Zo is het wereldbewustzijn in een voortdurende beweging ..., op die wijze

dat er voortdurend een geheel domein van inwerkingen bestaat en de in dit domein op ons inwerkende objecten nu eens thematisch, dan weer onthematisch zijn” [“Wir, als im wachen Weltbewußtsein Lebende, sind ständig aktiv auf dem Grunde der passiven Welthabe, wir sind von da her, von im Bewußtseinsfeld vorgegebenen Objekten affiziert, den oder jenen sind wir, unseren Interessen gemäß, zugewendet, mit ihnen in verschiedenen Weisen aktiv beschäftigt, sie sind in unseren Akten ‘thematische’ Objekte ... So ist das Weltbewußtsein in einer ständigen Bewegung ..., derart daß immer ein Gesamtbereich der Affektion besteht und die darin affizierenden Objekte bald thematisch, bald unthematisch sind.”] (ibidem, p. 110-111). *Deze* beweging bepaalt ons ‘wakker wereldbewustzijn’ en onze leefwereld, onze schijnbare wereld; een *thema* is inderdaad niet waar of ‘vals’, maar enkel van ‘*belang*’ of minder interessant of volstrekt oninteressant. (Vgl. mijn *Topik*, Kluwer, Dordrecht, 2002.)

Maar is ook niet omgekeerd de moderne wetenschap enkel te verklaren en te verstaan uit het ‘belangenleven’ van onze leefwereld, dus niet “zonder de bezinningen (‘op haar eigenlijke zin’) radicaal door te voeren tot aan het uiteindelijke doel, dat de nieuwe natuurwetenschap ..., gegroeid uit het voorwetenschappelijke leven en zijn wereld rondom, van meet af aan moest dienen, een doel dat toch in dit leven zelf moest liggen en op zijn leefwereld betrokken moest zijn”? [“ohne die Besinnungen (‘auf ihren eigentlichen Sinn’) radikal durchzuführen bis zu dem letzlichen Zweck, dem die neue Naturwissenschaft ..., aus dem vorwissenschaftlichen Leben und seiner Umwelt hervorgewachsen, von Anfang an dienen sollte, einem Zwecke, der doch in diesem Leben selbst liegen und auf seine Lebenswelt bezogen sein mußte”] (p. 50) (Husserl wilde zeggen: “Wat realiseren we door haar (deze ‘nieuwe natuurwetenschap’) werkelijk? Precies een in het oneindige toegenomen *vooruitzicht*”. [“Was leisten wir durch sie (diese ‘neue Naturwissenschaft’) wirklich? Eben eine ins Unendliche erweiterte Voraussicht”] (p. 51) In plaats daarvan zou ik zeggen: ze dient vooral het belang dat we hebben bij het *voorzienbare*. Maar wat zij kan voorspellen zijn bijna alleen de resultaten van haar eigen experimenten wanneer ze technologisch worden herhaald; zie § 5).

Het waar-maken van het sceptische ‘subjectivisme’: van zodra die werkelijk radicale epoché, met name de ‘fenomenologische epoché’, gefundeerd en voltrokken is, blijkt al bijna als “de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegevene, de steeds ervaren en erfaarbare wereld te zijn – onze alledaagse leefwereld” [“die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt”] (p. 49). Want nog vóór onze door de epoché geraakte ‘inwerkingen’ en onze daardoor veroorzaakte ‘belangen’ op grond van hun ‘waarheid’ of ‘schijnbaarheid’ onze aandacht krijgen, zijn zij toch werkelijk, bepalen zij ons gedrag en bepaalt dit de werkelijkheid van onze leefwereld mee.

Onder de titel van de ‘leefwereld’ heeft Husserl niet, zoals dikwijls wordt gedacht, op zijn oude dag nog een nieuw thema voor zijn fenomenologie ontdekt. Hij heeft met dit woord uiteindelijk alleen maar de juiste naam gevonden voor datgene wat eigenlijk van meet af aan het voorwerp van zijn fenomenologie was, die lange tijd alleen maar als een soort ‘descriptieve psychologie’ (aanvankelijk ook door hemzelf) of als een variant van een neokantiaanse kennistheorie begrepen of eerder verkeerd begrepen werd. Van bij de aanvang hield de fenomenologie zich inderdaad bezig met de ‘wereld’, hoe hij zich in onze waarnemingen, herinneringen, verwachtingen, in ons tijdbewustzijn überhaupt, in onze verbeelding (‘fantasie’), maar ook in onze begripsvorming ‘te kennen geeft’ (of ‘constitueert’), eigenlijk onafhankelijk van de vraag van zijn ‘waarheid’, en (bijna) alleen gericht op haar werkelijkheid als zodanig.

Eigenlijk zegt die zin van Husserl (in eerste instantie): de door de sceptisis (tot en met het ‘postmodernisme’), maar evenzeer in navolging van Demokritos door de moderne wetenschap betreurde, zelfs aangeklaagde *schijnbaarheid* van onze ‘subjectief-relatieve’ leefwereld (zoals Husserl hem steeds noemt) is niet te loochenen of te bestrijden, maar te *begrijpen* als (op zijn minst zijn) *werkelijkheid* – en dan toch ook ‘waarheid’. (Zelf fenomenologisch ingesteld, heb ik daarom al in wat voorafgaat het adjectief ‘schijnbaar’ zoveel mogelijk tussen aanhalingstekens geplaatst, al is het dan niet omdat ik meen dat alle fenomenen *alleen* maar ‘schijnbare’ zouden zijn in de gewone Nederlandse

zin van dit woord.) Zoals de moderne natuurfilosofie het Aristotelische bezwaar tegen de door Demokritos voltooide archaïsche Griekse natuurfilosofie uit de weg ruimde door het te erkennen (zie § 7), heeft dus de fenomenologie het Demokritisch-sceptische bezwaar tegen de 'subjectiviteit' van de schijnbare wereld uit de weg geruimd door het te erkennen en het niet langer als bezwaar, maar als waarheid te laten gelden.

Nu is geen enkele 'wetenschap' in staat zich te onttrekken aan de werkelijkheid van de schijnbaarheid van de leefwereld: ook zo'n wetenschap kan zich alleen maar doen gelden doordat ze in de eerste plaats, 'in overeenstemming met onze belangen', in de leefwereld 'thematisch' wordt, bij voorbeeld vanwege haar belofte tot succes, nog vooraleer de vraag rijst naar haar 'waarheid' of 'onwaarheid'. (Voor wat de moderne wetenschap betreft, zie § 4.) Het kan nu zijn dat dit bewuste belang zelf betrekking heeft op de kennis van een 'ware' wereld die aan de grondslag ligt van de schijnbare wereld, maar zelfs dit belang is toch maar 'subjectief-relatief', vermits er tegenover dit belang altijd nog onverbiddelijk andere belangen staan (bij voorbeeld zuiver economische of nog meer gewone alledaagse). Dit geldt voor alle wetenschap, ook al zou ze er nog steeds aanspraak op maken, of minstens zich inspannen om 'de ware wereld' te kennen. Maar hoe staat het met deze ware wereld zelf, die ook de moderne wetenschap misschien nog steeds wil ontdekken? Heeft ook niet hij *zijn* eigen werkelijkheid, desnoods 'naast' die van de leefwereld?

Zeker, heel eenvoudig en zonder enige filosofische of wetenschappelijke pretentie gezegd: "Klaarblijkelijk scheidt zich in evidentie de inhoudelijke verandering van het waargenomen object als de aan hemzelf waargenomen verandering of beweging, van de verandering van de verschijningswijzen (bij voorbeeld van de perspectieven, van het van nabij en veraf verschijnen), waarin iets dergelijk objectiefs als zelftegenwoordig naar voren treedt" ["Offenbar scheidet sich in Evidenz der inhaltliche Wandel des wahrgenommenen Objektes, als die an ihm selbst wahrgenommene Veränderung oder Bewegung, von dem Wandel der Erscheinungsweisen (z.B. der Perspektiven, der Nah-Fernerscheinungen), in dem dergleichen Objektives sich als

selbstgegenwärtig darstellt”] (*Die Krisis ...*, ibidem, p. 107). Aldus Husserl zelf, en wel precies daar waar hij op het punt staat het begrip van de ‘leefwereld’ eigenlijk in te voeren. In de grond van de zaak schijnt dit onderscheid zeker evident, hoewel in ‘concrete’ gevallen niet altijd onmiddellijk. (Voor wie is het eigenlijk *evident*, en niet alleen maar schools ‘bijgebracht’, dat de schijnbare bewegingen van de hemellichamen om onze aarde grotendeels slechts een verandering ‘blijken te zijn’ van onze perspectieven als gevolg van de wenteling van de aarde rond zijn as en geen “inhoudelijke verandering van het waargenomen object”?) Maar op grond van *welke* ‘grondprincipe’? Moet het genoemde onderscheid ook niet zelf (in een ‘concreet’ geval) eerst *te voorschijn treden* in een eigen-aardige “verandering van de verschijningswijzen”? Zou dit (waargenomen of ook niet waargenomen) ‘te-voorschijn-treden’ dan niet minstens *bijhoren* bij de ‘volle’ *werkelijkheid* van de aan het ding ‘zelf waargenomen verandering of beweging’? Of is het niet veeleer zo dat alleen de ‘leefwereld’ ‘de enig werkelijke wereld’ is, waarbinnen een onderscheid opduikt tussen waarneming en niet-waarneming, eigenlijk tussen werkzaamheid of onwerkzaamheid van ‘verandering en beweging’ van de ‘dingen zelf’? Hij, de ‘leefwereld’, is de werkelijke wereld, zoals elke ‘misdaadroman’ (misschien wel de oervorm van de roman zonder meer) hem imponerend beschrijft. De misdaadroman bevat steeds twee geschiedenissen: de geschiedenis van wat zich werkelijk ‘afgespeeld’ heeft (de ‘zijns-geschiedenis’), en de geschiedenis van de ontdekking (van de ‘detection’) van wat zich werkelijk afgespeeld heeft (de geschiedenis van de ‘waarheid van het zijn’). Maar enkel binnen de laatste geschiedenis ‘treedt’ de eerste ‘te voorschijn’ en wordt zij eigenlijk – voor alle betrokkenen – pas werkzaam.

Maar kunnen zich *dus* niet ook processen aan de dingen zelf afspelen, zonder door wie dan ook waargenomen te worden? Of kunnen ze zelfs niet *zijn*, ‘plaatsvinden’, zonder ‘iedereen’ aan te gaan, erop ‘in te werken’ en – vroeg of laat – waargenomen te worden? En als het woord ‘objectiviteit’ iets betekent, waarom dan niet een uiteindelijk onvermijdelijke waarneming? (‘Uiteindelijk’, ‘vroeg of laat’: maar elke waarneming komt achteraf, zoals uit Husserls analyse van het tijdbewustzijn duidelijk is, en zoals in de misdaadroman de ‘detective’ pas

op het toneel verschijnt nadat er al iets onherroepelijks, een moord, heeft plaatsgehad.) –

Ja zeker, ook Husserl zelf zat nog steeds vast aan het antieke theoretische ideaal. Hij leverde daardoor een ‘indirect bewijs’ voor de onverenigbaarheid van een fenomenologische filosofie met dit ideaal van de theorie. Hij meende, “dat die volgende stap, die aanvankelijk leek te helpen, die epoché, waarin wij ons moesten bevrijden van alle objectieve wetenschappen als bodem van geldigheid, nog helemaal niet volstaat. Die epoché voltrekkend staan we nog steeds op de bodem van de wereld, die nu herleid is tot de ons vóórwetenschappelijk geldende leefwereld” [“daß jener nächste Schritt, der anfangs zu helfen schien, jene Epoché, in der wir uns aller objektiven Wissenschaften als Geltungsbodens entheben mußten, keineswegs schon genügt. Im Vollzug dieser Epoché stehen wir offenbar noch weiter auf dem Boden der Welt, sie ist nun reduziert auf die vorwissenschaftlich uns geltende Lebenswelt”] (p. 150). (Hij noemt hem dan “de naïviteit van de eerste epoché” [“die Naivität der ersten Epoché”], p. 190.) “Precies van deze bodem” heeft hij zich “door (een tweede) epoché bevrijd” [“Gerade dieses Bodens” ... “durch (eine zweite) Epoché enthoben”], hij “staat *boven* de wereld, die nu voor (hem) in een heel eigenaardige zin tot *fenomeen* geworden is” [“stehe über der Welt, die nun für (ihn) in einem ganz eigenartigen Sinne zum Phänomen geworden ist”] (p. 155). Inderdaad “in een heel eigenaardige zin”: maar nog in een fenomenologische? In plaats van zich op grond van zijn inzicht *in te laten* met het belangenleven van de leefwereld, als de ‘enig werkelijke wereld’, en zich bij voorbeeld af te vragen waarin onze belangen gegrond zijn en waarin ons waar belang gelegen is, voelt de filosoof zich hiervan ‘bevrijd’. Hij voelt dat hij ‘erboven’ staat en erboven verheven is. Hoezo dan niet op grond van een zuiver ‘theoretisch’ belang, dat niets te maken wil hebben met enig ‘praktisch’ (ethisch, politiek, economisch) of ‘poietisch’ (‘technisch’) belang? Maar spreekt een dergelijke aanmatiging Husserls eigen fenomenologisch ‘principe van alle principes’ [“Prinzip aller Prinzipien”], dat volledig beantwoordt aan die ‘eerste epoché’, niet tegen, namelijk “dat alles, wat zich aan ons *in de ‘intuïtie’ originair* (om zo te zeggen in zijn lijfelijke werkelijkheid) *aanbiedt, eemvondig te nemen is als wat hoe het*

zich voordoet, maar ook uitsluitend *binnen de grenzen waarbinnen het zich voordoet*” [“daß alles, was sich uns *in der 'Intuition' originär* (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*”] – waaraan “ons geen enkele denkbare theorie kan doen twijfelen” [“uns keinerlei erdenkliche Theorie irre machen”] (*Ideen...*, ibidem, p. 52)?

Bovendien is ook het ideaal van een zuiver theoretisch weten überhaupt, net zomin als de moderne wetenschap in het bijzonder, bij machte zich te onttrekken aan de werkelijkheid van ons belangenleven: ofwel heeft dit ideaal überhaupt geen enkel belang, ofwel zou zijn ‘laatste doel’ toch ook ‘*in dit leven* zelf liggen en op zijn leefwereld betrokken zijn’. Dus stelt zich ook met betrekking tot alle theorie überhaupt de belangenvraag: ‘Wat brengen wij door haar werkelijk tot stand?’ Dit was precies de hoofdvraag van zowat alle voorgaande paragrafen. Misschien niets anders dan uitgerekend een ‘bevrijding’ van de bodem van de ‘enig werkelijke wereld’, van de leefwereld?

§ 10. *Apathie*: het dodenrijk

Met het aanduiden van de door hem tot thema van een fenomenologie verheven werkelijkheid als de ‘leefwereld’ heeft Husserl er een naam voor gevonden die de zaak meer treft dan hemzelf wellicht bewust was: want de zogenaamde ‘natuur’, die zowel door de moderne wetenschap als ooit reeds door de archaische Griekse natuurfilosofie als haar fundamenteel thema werd beschouwd, was en is in waarheid een *dodenrijk*, indien niet zelfs *het* dodenrijk. Zo heeft nog in de negentiende eeuw Ludwig Feuerbach deze ‘natuur’ als volgt gedefinieerd: “het wezen zonder menselijk wezen, menselijke eigenschappen, menselijke individualiteit – is in waarheid niets anders dan de *natuur* ... waarvan de mens afhankelijk is en zich afhankelijk voelt” [“das Wesen ohne menschliches Wesen, menschliche Eigenschaften, menschliche Individualität – ist in Wahrheit nichts anders als die Natur ..., wovon der Mensch abhängig ist und abhängig sich fühlt”] (*Das Wesen der Religion*, 1846, §§1-2. Dat Feuerbach hierin de oorsprong van alle religie geloofde te zien, naar mijn mening ten onrechte, doet hier weinig ter zake.) Vermits nu Feuerbach onmiddellijk daarna (in § 3) ‘afhankelijkheid’ nauwkeuriger omschrijft als de verhouding, “niet zonder een ander” [“nicht ohne ein andres”] te zijn en te kunnen zijn, is dit de ‘hypokeimenon’-verhouding, waarop zich volgens Aristoteles al de antieke natuurfilosofie fundeerde en waarop zich, zoals we gezien hebben, ook de grondleggers van de moderne wetenschap onophoudelijk beriepen (zie boven §§ 6 en 7). Feuerbachs definitie was niet eigenzinnig, maar lag in de lijn van de traditie. De ‘natuur’ van die antieke filosofie en moderne wetenschap zou bijgevolg een ‘wezen’ zijn, waarzonder ‘de mens’ niet is noch kan zijn, terwijl de natuur zelf zeer goed kan (of ‘zou kunnen’) zijn zonder ‘de mens’. Zij zou dus ‘op zichzelf’ een wereld zonder mensen zijn. Maar geldt dan volgens deze begripsbepaling niet in dezelfde mate dat de ‘natuur’ een ‘wezen zonder *dierlijke* wezen, dierlijke eigenschappen, dierlijke individualiteit’ is, ‘waarvan het dier afhankelijk is en zich afhankelijk voelt’, en zelfs

niet in dezelfde mate een ‘wezen zonder *plantaardig* wezen, plantaardige eigenschappen, plantaardige individualiteit’, ‘waarvan de planten afhankelijk zijn en zich afhankelijk voelen’ (aangezien men toch niet zal ontkennen dat planten een gevoeligheid bezitten voor licht en schaduw, warmte en koude, vochtigheid en droogte)? Dus zou de beruchte zogenaamde ‘natuur’ van onze oudste filosofie en moderne wetenschap ‘op zichzelf’ niet slechts zonder mensen zijn, maar volstrekt zonder leven, ja levensvijandig, en haar oerbeeld zou desnoods ‘de sterrenhemel boven mij’ (Kant) zijn, waar zij op talloze sterren onophoudelijk het bewijs levert op geen enkele levensvorm aangewezen te zijn, en waar elke levensvorm volgens de ‘tweede hoofdwet van de thermodynamica’ (vgl. § 4) onwaarschijnlijk is – en zelfs ons eigen leven nauwelijks nog ‘waar schijnt’. (In ieder geval moet terloops worden opgemerkt dat *de* ‘natuur’, waarvan wij mensen en de andere vlees- en plantenetende dieren afhankelijk zijn en ons afhankelijk voelen, toch ook planten en dieren moet voortbrengen, zij het ook maar alleen om ons en de andere dieren te voeden.)

Het voorgaande is niet enkel maar een logische constructie, nog altijd gestoeld op het door Aristoteles, door de antieke natuurfilosofie en hier nog door de moderne natuurwetenschap veronderstelde, gronden wezensbegrip van het ‘tengrondslagliggende’. Integendeel bevestigt zich deze *levensvijandige* logica enigszins schokkend in een in wat voorafgaat (in § 6) nog niet vermelde *macabere* grondtrek van de fundamentele beschouwingen van de grondleggers van de moderne wetenschap. Zo voelde Galileï zich genoodzaakt zijn boven (in § 6) al uiteengezette mening over de (later zogenoemde) ‘secundaire kwaliteiten’ van de dingen als volgt door een ‘voorbeeld’ toe te lichten: “Ik beweeg mijn hand nu eens over een marmeren beeld, dan eens over een levende mens” [“Io vo movendo una mano ora sopra una statua di marmo, ora sopra un uomo vivo”] (ibidem, p. 262). (Onweerstaanbaar roept het voorbeeld meteen de vergelijking op tussen een beeld van een overledene op een sarcofaag en een nog levende mens die op een draagbaar ligt.) “Wat de handeling van de hand betreft, is zij met betrekking tot die hand dezelfde over het ene als over het andere object, namelijk van die eerste eigenschappen, hier beweging en aanraking, en wordt ook met geen andere naam door ons genoemd; het

levende lichaam echter, dat dergelijke handelingen ondergaat, wordt verschillende gevoelens gewaar naargelang de aanraking van verschillende lichaamsdelen; en wordt het – met permissie – aangeraakt aan de voetzolen, over de knieën of onder de oksels, dan wordt het buiten de eenvoudige aanraking nog een ander gevoel gewaar, dat we een bijzondere naam hebben toegekend doordat we het ‘*kitteling*’ noemen ... Maar deze kitteling is alleen volstrekt onze zaak ... en na verwijdering van het levende en gevoelige lichaam is zij niets anders meer dan een loutere naam. Van een gelijkaardige en niet grotere consistentie, geloof ik nu, kunnen vele kwaliteiten zijn die aan de natuurlijke lichamen toegeschreven worden, zoals smaken, geuren, kleuren en andere” [“Quanto all’azione ehe vien de la mano, rispetto ad essa mano è la medesima sopra l’uno e l’altro soggetto, ch’è di quei primi accidenti, cioè moto e toccamento, né per altri nomi vien da noi chiamata: ma il corpo animato, ehe riceve tali operazioni, sente diverse affezioni secondo ehe in diverse parti vien tocco; e venendo toccato, verbigratia, sotto le plante de’ piedi, sopra la ginocchia o sotto l’ascelle, sente, oltre al commun toccamento, un’altra affezione, alla quale noi abbiamo imposto un nome particolare, chiamandola *solletico* ... or quella titilazione è tutta di noi ..., e rimosso il corpo animato e sensitivo, ella non è piú altro ehe un puro nome. Ora, di simile e non maggiore consistenza credo io ehe possano esser molte qualità ehe vengono attribute a i corpi naturali, come sapori, odori, colori ed altre”] (ibidem, zie § 6, p. 262. Ik citeer dit zo uitvoerig niet alleen om mijn paragraaf de gewenste lengte te geven, maar om de subtiële overwegingen voor ogen te voeren waarop de mathematisering van de moderne natuurwetenschap zich steunt.) Bijgevolg zou het mathematische wezen van de ‘natuur’ in werkelijkheid pas tot stand te brengen zijn door de rigoureuze ‘*verwijdering*’ van *eender welke levend en gevoelig lichaam* (of desnoods door zijn verstening tot zijn leven- en gevoelloze evenbeeld).

Indien mogelijk is Robert Boyle nog duidelijker. Ook hij stelt – op de boven (in § 6) geciteerde plaats – een interessant experiment voor: “Mocht een speld in een vinger van een mens gestoken worden, en wel een tijdje vóór en een tijdje na zijn dood, dan zou de inwerking van de speld, hoewel op beide tijdstippen even scherp en in beide

gevallen een gelijke wonde openend, in het eerste geval toch pijn veroorzaken, niet echter in het laatste, omdat de gestoken vinger het vermogen van de waarneming mist; waren er dus geen gevoelige lichamen, dan zouden die lichamen, die nu het voorwerp van onze zintuigen zijn, weliswaar in staat zijn om kleuren, smaken en dgl. voort te brengen, maar actueel bezitten ze alleen die meer algemene eigenschappen van lichamen, figuur, beweging, textuur enz.” [“If a pin should be thrust into a man’s finger, both a while before and after his death, tho’ the pin be as sharp at one time as at the other, and makes in both cases a like solution of continuity, yet, in the former case, the action of the pin will produce pain, and not in the latter, because in this, the pricked body wants the faculty of perception; so, were there no sensitive beings, those bodies that are now the object of our senses, would be disposed, indeed, to yield colours, tastes, and the like; but actually possess only those more general properties of bodies, figure, motion, texture etc.”] Ook hieruit volgt dus dat de ‘bovenzintuiglijk’-mathematische ‘natuur’ van de dingen pas ‘actueel’ wordt, wanneer er op aarde *geen enkel gevoelig wezen* meer zou zijn. Interessant is Boyles toegeving dat de ‘lichamen’ ook dan nog ‘virtueel’ in staat zouden zijn om ‘kleuren, smaken en dgl. voort te brengen’. Want daarmee geeft hij toe – wellicht zonder er zich van bewust te zijn – dat, zolang er voorlopig nog gevoelige wezens (mensen, dieren, planten) zijn, het dodenrijk van de wetenschap zelf alleen maar een ‘virtuele’ wereld is, en de ‘actuele’ wereld kleuren, een goede of slechte smaak, geuren, geluiden en tactiele eigenschappen heeft.

(Ter verklaring van de voorwetenschappelijke ‘fout’ om aan de dingen ‘zintuiglijke kwaliteiten’ toe te schrijven, geeft Boyle overigens aan: “omdat de mensen geneigd zijn om bijna alles (zelfs gebreken zoals blindheid, dood enz.) te vatten onder het begrip van een ware wezenheid” [“because the mind of man is inclin’d to conceive almost everything (even privations, as blindness, death, etc.) under the notion of a true entity”]. Ik ervoer dit ‘persoonlijk’ voor de eerste maal toen mijn vrouw op sterven lag en ikzelf bijna blind was. En welk ‘wereldbeeld’ verbergt zich achter Boyles ‘enz.’?)

Zo zal tenslotte John Locke uitroepen: “laat de ogen noch licht noch kleuren zien, noch de oren geluiden horen; laat het gehemelte niets smaken, noch de neus iets rieken, en alle kleuren, smaken, geuren en geluiden ... verdwijnen en vergaan en reduceren zich tot hun oorzaken, namelijk omvang, figuur en beweging van deeltjes” [“let not the eyes see light or colours, nor the ears hear sounds; let the palate not taste, nor the nose smell, and all colours, tastes, odours, and sounds ... vanish and cease, and are reduced to their causes, i.e. bulk, figure and motion of parts”] (ibidem, zie § 6, chapter viii (17)). Hij had aan die reeks nog kunnen toevoegen: “laat geen lichaam (niemand) pijn voelen” [“let no body (nobody) feel pain”], “en alle pijn verdwijnt en vergaat”, want net tevoren had hij nog als laatste argument aangevoerd: “hij die erover nadenkt dat hetzelfde vuur dat bij enige afstand in ons het gevoel van warmte voortbrengt, bij een grotere nadering in ons het geheel andere gevoel van pijn voortbrengt, moet bedenken welke reden hij heeft om te zeggen dat dit idee van warmte ... *actueel in het vuur* (gelegen) is, zijn idee van pijn ... echter *niet*” [“he that will consider that the same fire that, at one distance, produces in us the sensation of warmth, does at a nearer approach, produce in us the far different sensation of pain, ought to bethink himself what reason he has to say – that this idea of warmth ... is actually in the fire, and his idea of pain ... is not in the fire”] (chapter viii (16)); klaarblijkelijk in de mening dat niemand op het idee zou komen om aan het *vuur* de pijn van een verbranding toe te schrijven.

Bijgevolg zou zich de ‘ware wereld’ in de eerste plaats ontsluiten aan de blinden, doven, aan degenen zonder smaak- en reukzin en diegenen die niet meer in staat zijn pijn te voelen – dus alleen aan iemand die – op zijn minst bijna – dood is.

(Ik ben evenwel niet zo zeker dat dit werkelijk Lockes mening was. Misschien maakte hij alleen maar gebruik van een eigenaardige *dubbelsinnigheid* van de overgeleverde ‘leer van de primaire en secundaire kwaliteiten’ om zijn leraar Robert Boyle niet te moeten tegenspreken en toch een eigen mening te kunnen behouden. Galilei, Boyle en Locke zelf kunnen de *werkelijkheid* van de vooropgestelde ‘ware wereld’ maar onder een voorwaarde poneren: “rimosso il corpo animato

e sensitivo”, “were there no sensitive beings”, “let the eyes not see” enz. Maar ‘actueel’ bestaat de werkelijkheid van een leefwereld “van bezielde en gevoelige lichamen”, “gevoelige wezens”, met prikkelbare zintuigen nog. Wilde Locke niet op grond *hiervan* ‘human understanding’ – verklaren en verstaan? Daarvoor spreekt eigenlijk heel zijn werk.)

Wanneer de moderne wetenschap nu alleen maar in staat was zich te doen gelden door de belofte dat de ‘seriegewijze’ herhaling van haar experimenten succes zal opleveren (zie §§ 4 tot 7), en wanneer echter het voor deze wetenschap funderende ‘gedachte-experiment’ het hier weergegevene experiment van een doding van alle gevoelige leven was, *moest* deze belofte dan niet heimelijk de belofte zijn om de leefwereld met succes te vernietigen (zie § 3)? –

Maar Socrates (in dit opzicht, zoals nog in andere opzichten, met Demokritos verwant) verkondigde al: “Wanneer treft dus de ziel de waarheid? Want wanneer zij met het lichaam probeert iets te beschouwen, dan wordt zij er klaarblijkelijk door misleid. – Treedt dus niet in het denken, indien al ergens, iets van het zijnde aan het licht? – En zij denkt klaarblijkelijk het beste wanneer niets haar benevelt, noch het horen, noch het zien, noch pijn en lust” (*Phaedo*, 65 b/c); “wie echter de waarheid waarachtig liefheeft en zich sterk aan deze hoop heeft vastgeklampt dat hij haar nergens anders naar wens zal bereiken dan in de onderwereld, die zou het verdrieten te sterven?” (68 a/b) – in plaats van integendeel “zo dicht mogelijk bij het gestorven-zijn te leven” (67 e).

Met deze citaten geeft Socrates (volgens Plato) een zeer betekenisvolle aanwijzing. Natuurlijk kan men aan geen enkele sterfelijke ‘nuttige resultaten’ beloven van de toepassing van een nieuwe wetenschap voor het geval dat hij dood is. Maar wat in het belang van een dergelijk succes aanbeveling verdient, is de *apathe*, de ongevoeligheid van een lichamenlijk bestaan dat weliswaar nog bezield is, maar niet langer ontvankelijk voor het zien en horen, voor smaak, geur en gevoel. De apathie wordt door Socrates en ook al door de archaische Griekse natuurfilosofie geëist in het belang van het ‘vinden van de waarheid’.

Het dodenrijk

Of zou de 'ware wereld', in de zin van de scepsis, alleen maar uitgevonden zijn *om* de sterfelijke zijn onsterfelijke behoefte aan apathie te rechtvaardigen?

§ 11. *Idealisme*: de ontkenning van een andere wereld

In het licht van dit alles was het inderdaad wel ‘de diepste zin van de moderne filosofie ... , dat zij innerlijk rijp werd ... om het radicale subjectivisme van de sceptische traditie in een hogere – dat wil zeggen niet langer meer sceptische – zin waar te maken’ door middel van een begrip van de door Husserl zo betitelde ‘leefwereld’ als de ‘enig werkelijke wereld’. Husserl dacht nadrukkelijk vooral aan Descartes, misschien zelfs aan Locke, ongetwijfeld aan Berkeley, Hume en Kant en wellicht ook aan Fichte. Descartes laat ik terzijde, vermits Husserl – zoals zovele anderen – zich mijns inziens volkomen vergiste wat zijn, Descartes’, ‘subjectivisme’ betreft (vgl. § 4). Ook Kant laat ik terzijde, omdat het te ver zou leiden om hier naar zijn bijdrage te willen peilen. Ik wil echter aanknopen bij Berkeley, Hume en Fichte, maar niet ter wille van een goedkope filosofiehistorische vervollediging van wat voorafgaat. Ik wil integendeel op Berkeley terugkomen, omdat hij als eerste uit de fundamentele beschouwingen van de moderne natuurwetenschap (en ook al van de archaische Griekse natuurfilosofie) de uiterste consequentie van een (zogenaamd) ‘subjectief idealisme’ aan het licht heeft gebracht, maar ook indirect pas de volle zin van een ‘fenomenologische filosofie’ te verstaan heeft gegeven. Ik wil nog eenmaal terugkomen op Hume (vgl. § 7), omdat hij als eerste de mogelijkheid overwoog dat tewerkgaan volgens de filosofie van de fundamentele van de moderne wetenschap niet alleen verkeerd zou zijn, maar bovendien in staat zou zijn de werkelijkheid van de leefwereld te vernietigen. Ik herinner aan Fichte omdat hij uitdrukkelijk een verwezenlijking van het objectief-wetenschappelijk ‘dogmatisme’ hoege-naamd niet heeft uitgesloten. Ik herinner aan alle drie vooral omdat men hen niettemin, zoals ook nog Husserl, een *idealisme* kan verwijten dat gewoon niet wil waar hebben dat dan toch alle leven in de leefwereld onvermijdelijk bij voorbaat ten dode is opgeschreven, en dat dodenrijk, indien niet een ‘werkelijke wereld’, dan toch machtiger lijkt dan elke leefwereld. Daarop berustte het laatste recht van de door

Demokritos voltooide antieke natuurfilosofie als de funderende filosofie van de moderne natuurwetenschap en van haar technologische toepassing en bijgevolg het economische belang bij deze technologie.

Berkeley was volgens Husserl “een van de radicaalste en inderdaad geniaalste filosofen van de Nieuwe Tijden” [“einer der radikalsten und in der Tat genialsten Philosophen der Neuzeit”]. Zijn werk was “de eerste systematische poging om de constitutie van de reële wereld (van de fysische en dierlijk-menselijke) in de kennende subjectiviteit theoretisch begrijpelijk te maken. Ja het probleem zelf is eigenlijk pas door Berkeley ... gezien geworden” [“der erste systematische Versuch, die Konstitution der realen Welt (der physischen und animalisch-menschlichen) in der erkennenden Subjektivität theoretisch begreiflich zu machen. Ja das Problem selbst ist eigentlich erst von Berkeley ... gesehen worden”] (*Erste Philosophie*, 1923/24, I, WW. VII, p. 149-150). Door zijn uitdrukkelijke instemming met Berkeley heeft Husserl misschien scherper te verstaan gegeven dan hij het ooit rechtstreeks gedaan heeft, waarin hij de ‘diepste zin’ zag van ook zijn eigen fenomenologische filosofie.

In tegenstelling tot vroegere tegenstrevers van de antieke natuurfilosofie (zie § 7) en vele latere tegenstanders van de moderne natuurfilosofie, was Berkeley de eerste die de bevinding dat de ‘zintuiglijke kwaliteiten’, die we tot vandaag gewoonlijk aan de dingen toeschrijven, ‘subjectief’ zijn, geenszins heeft bestreden, maar eerder nadrukkelijk heeft bevestigd. Zijn grondgedachte was integendeel dat men ook van de zogenaamde ‘primaire’, de mathematische, ‘kwaliteiten’ van de dingen wel moest vaststellen dat zij ‘subjectief’ zijn, vermits zij onlosmakelijk ingebed liggen in een ervaring van die ‘secundaire kwaliteiten’: “Zij die beweren dat figuur, beweging en de overige primaire of originele kwaliteiten buiten de geest bestaan ..., geven tegelijk toe dat dit voor kleuren, geluiden, warmte, koude en dergelijke secundaire kwaliteiten niet geldt; hiervan zeggen zij dat zij slechts gewaarwordingen zijn die in de geest bestaan ... Dit beschouwen zij als een onbetwistbare waarheid ... Nu, indien het zeker is dat die *originale* kwaliteiten onafscheidelijk zijn van de andere zintuiglijke kwaliteiten en er niet eens in gedachte van kunnen worden geabstraheerd, dan volgt

daaruit duidelijk dat (ook) *zij* enkel in de geest bestaan. Nu vraag ik van iedereen eens na te denken en te proberen of hij, door welke abstractie in gedachte ook, in staat is om zich de uitbreiding en beweging van een lichaam voor te stellen zónder enig andere zintuiglijke kwaliteit. Wat mij betreft, voor mij is het zonneklaar dat het niet in mijn macht ligt om een idee te vormen van een uitgebreid en bewegend lichaam, zonder het toch enige kleur of andere zintuiglijke kwaliteit te geven, die, zoals algemeen erkend wordt, alleen in de geest bestaat. Kortom, uitbreiding, figuur en beweging, geabstraheerd van alle andere kwaliteiten, zijn onvoorstelbaar” [“They who assert that figure, motion and the rest of the primary or original qualities do exist without the mind ..., do at the same time acknowledge that colours, sounds, heat, cold, and such-like secondary qualities, do not; which they tell us are sensations, existing in the mind alone ... This they take for an undoubted truth ... Now, if it be certain that those *original* qualities are inseparably united with the other sensible qualities, and not, even in thought, capable of being abstracted from them, it plainly follows that they exist only in the mind. But I desire any one to reflect, and try whether he can, by any abstraction of thought, conceive the extension and motion of a body without all other sensible qualities. For my own part, I see evidently that it is not in my power to frame an idea of a body extended and moving, but I must withal give it some colour or other sensible quality, which is acknowledged to exist only in the mind. In short, extension, figure, and motion, abstracted from all other qualities, are inconceivable”] (*Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Part I, § 10). (Hieraan zal Husserls opmerking herinneren, dat toch ook de ‘inhoudelijke verandering’ van een ‘waargenomen object’ enkel in een verandering van de verschijningswijzen als ‘zelftegenwoordig naar voren treedt’; zie § 9.)

“En hier (zo gaat Berkeley enkele regels verder voort) kan ik alleen maar opmerken hoezeer de vage en onbepaalde beschrijving van de materie, of lichamelijke substantie, waarbij de moderne filosofen op grond van hun eigen principes terechtgekomen zijn, gelijk op het verouderde en vaak bespote begrip van een ‘eerste materie’, dat we aantreffen bij Aristoteles en zijn navolgers” [“And here I cannot but remark how nearly the vague and indeterminate description of Mat-

ter, or corporeal substance, which the modern philosophers are run into by their own principles, resembles that antiquated and so much ridiculed notion of *materia prima* to be met with in Aristotle and his followers”] (§11). Inderdaad, wanneer net zoals tegen de ‘secundaire’ ook tegen de ‘primaire’ kwaliteiten van de dingen het bezwaar wordt gemaakt dat ze ‘subjectief’ zijn – welke andere ‘substantie’ blijft er dan over dan een eerste materie in de zin van Aristoteles die alleen nog maar ‘bepaald’ wordt door haar volstrekte onbepaalbaarheid (zie § 7)? Berkeley wijst deze gedachtegang af – zoals eerder Aristoteles een analoge of misschien zelfs helemaal dezelfde gedachtegang van de antieke natuurfilosofie *afives* (waarvan Berkeley zich wellicht niet bewust was). Maar Berkeley besloot eruit dat het een vraag van realisme was om de onbetwistbare ‘subjectiviteit’ (van een fenomeen) niet langer te beschouwen als een *bezwaar* tegen de *realiteit* (van een dergelijk fenomeen). Want men mag zich toch niet laten misleiden door de filosofiegeschiedenis, die Berkeley bij de ‘subjectieve idealisten’ onderbrengt. Een ‘subjectieve idealist’ wilde hij niet zijn, wel een ‘realist’: “Er zijn mensen die zeggen dat er onzintuiglijke uitbreiding bestaat, anderen die zeggen: de muur is niet wit, vuur is niet warm enz. Wij Ieren zijn niet in staat om dergelijke waarheden te bereiken” [“There are men who say there are insensible extensions, there are others who say the Wall is not white, the fire is not hot etc. We Irish men cannot attain to these truths”] (*Commonplace Book*, 1707/8, Luce-Jessop Nr. 392). – *Spreekt* Berkeley met zijn boven weergegeven fundamentele beschouwing, dat uitbreiding, figuur, beweging enz. van een lichaam zonder ‘andere zintuiglijke kwaliteiten onvoorstelbaar’ (‘unconceivable’) zijn, Galileï’s bewering niet regelrecht *tegen*, dat, van zodra hij zich een ‘lichamelijke substantie’ wil ‘voorstellen’ (‘conceive’), hij zich ‘door zijn geest gedwongen voelt’ om er uitbreiding, figuur, beweging enz. aan toe te schrijven, maar niet ook nog zintuiglijke kwaliteiten (zie § 6)? Staan hier twee meningen nu eens recht tegenover elkaar (wat in de geschiedenis van de filosofie minder dikwijls gebeurt dan men denkt)? Galileï en Berkeley ‘bedoelen’ echter met hetzelfde woord, ‘conceive’ en ‘to conceive’, telkens duidelijk iets anders: Galileï baseert zich zuiver logisch op een ‘analyse’ van het ‘concept’ van een ‘lichamelijke substantie’, Berkeley op de feitelijke onmogelijkheid van de waarneming of zelfs maar inbeelding van uit-

gebreidheid, figuur of beweging van een lichaam zonder welkdanige zintuiglijke eigenschap dan ook. Wat moet hier de doorslag geven: Galileï's 'analytisch oordeel' (uitsluitend op grond van een vooropgesteld begrip van een alleen maar 'lichamelijke' substantie), of Berkeley's 'synthetisch oordeel' op grond van een 'zuiver subjectieve ervaring'?

Een uitsluitel ten gunste van Berkeley geeft hier een mijns inziens foutieve bewering of ontkenning van hem: zijn opvatting dat de 'originale' kwaliteiten van de dingen 'niet eens in gedachte' kunnen worden 'geabstraheerd' van hun zintuiglijke kwaliteiten. 'In gedachte', zou ik denken, zou zo'n abstractie zeer wel te voltrekken zijn. Dat hebben Demokritos, Galileï en hun navolgers 'feitelijk' (!) genoegzaam bewezen. Het uitvoeren van een dergelijke abstractie is mogelijk, is zelfs werkelijk gebeurd. Maar kan men hierop een bewering funderen over de realiteit van het werkelijke? (Mogelijk is ook de tegenovergestelde abstractie: namelijk daarvan, dat zonder de zintuiglijke gevoeligheid van 'bezielde' lichamen de dingen elke bepaaldheid verliezen.)

Het tot vandaag nogal gemakkelijk naar voren gebrachte bezwaar dat 'de dingen' (op welke wijze?) dan toch blijven voortbestaan, ook zonder dat ze worden 'waargenomen', is zwak, aangezien het alleen maar zonder veel argumenten herhaalt wat Berkeley niet zonder argumenten bestrijdt. Men zou dit bezwaar ook evengoed kunnen aanvoeren tegen de antieke natuurfilosofie en moderne natuurwetenschap: waarom zouden de dingen niet zintuiglijke kwaliteiten bezitten, ook zonder dat ze met die kwaliteiten door 'bezielde en gevoelige lichamen' worden waargenomen?

Ik wil hier echt Berkeley's eigen antwoord op dat bezwaar niet uitleggen, maar alleen noteren dat hij de hem toegeschreven formule '*esse = percipi*' helemaal niet onderschreef. Hij stelde daarentegen: "Bestaan is waargenomen-worden of waarnemen" ["Existence is *percipi* or *percipere*"] (*Commonplace Book*, Nr. 429). Want het volstaat om *onze* wijze van 'waarneming' van iets werkelijks te beschouwen als slechts *één* wijze waarop 'lichamen' ontvankelijk zijn voor uiterlijke inwerkingen, en *elke* zodanige ontvankelijkheid te beschouwen als een manier van

‘waarnemen’, om dat bezwaar te ontcrachten. (Het is bekend dat Leibniz op deze gedachte kwam, misschien al onder invloed van Berkeley; en volgens Husserl “leidt de fenomenologie naar de door Leibniz in een geniaal *aperçu* geanticiperde *monadologie*” [“führt die Phänomenologie auf die von Leibniz in genialem *aperçu* antizipierte *Monadologie*”] (*Erste Philosophie*, II, WW. VIII, p. 190). Want hoe kan iets werkelijk *zijn* zónder te werken, dus op iets in te werken, en dus in zijn uitwerking meebepaald, ‘gemodificeerd’ te worden door de wijze waarop datgene ontvankelijk is wat door zijn werking geraakt wordt?

—

Husserl meende verder: “Humes *Treatise* is het eerste ontwerp van een zuivere fenomenologie”, zij het dan maar “in de vorm van een zuiver sensualistische en empirische fenomenologie” [“Humes *Treatise* ist der erste Entwurf einer reinen Phänomenologie” ... “in Gestalt einer rein sensualistischen und empirischen Phänomenologie”] (*Erste Philosophie*, I, ibidem, p. 157). Maar ik wil hier alleen nog eens terugkomen op het belang van zijn boven (in § 7) geciteerde en vanuit een ander gezichtspunt besproken slotzin over het ‘fundamentele principe’ van de moderne wetenschap: “In plaats van dat daardoor de werkingen van uitwendige objecten worden verklaard, beweer ik, vernietigen wij volledig al deze objecten en geven wij ons, wat hen betreft, over aan het meest extravagante scepticisme”. Hume wilde zeker niets meer zeggen dan dat een filosofie zich op grond van dat ‘fundamentele principe’ van elke bodem beroofde voor een *erkenning* van het bestaan van ‘uitwendige objecten’. Maar de mogelijke *betekenis* van die zin overstijgt in hoge mate wat hij er zelf eenvoudig mee *bedoelt*. Fenomenologisch beschouwd: wanneer het tot de werkelijkheid van ‘uiterlijke objecten’ behoort (ook) op de ontvankelijkheid van zintuiglijk gevoelige wezens, zoals wij mensen, fenomenaal in te werken, maar wij ons naar best vermogen apathisch verhouden tot de indrukken die uitgaan van een dergelijke werking, dan ‘vernietigen’ wij *werkelijk* (en niet alleen maar imaginair in onze ‘filosofie’) haar (of tenminste een ‘deel’ van haar) *werkelijkheid*. (En dit zou de diepere grond zijn van de ‘vernietiging van ons milieu’ ten gevolge van onze op een zuiver theoretische wetenschap gebaseerde economie.) —

Misschien hield Hume zich niet bezig met een dergelijke grondgedachte, maar Fichte wel (waarover Husserl zich niet zo ondubbelzinnig uitgesproken heeft als over Berkeley en Hume, misschien omdat hij net door deze provocatie wat verontrust was). Naar zijn opvatting (in zijn *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797)) bestonden er maar twee mogelijke ‘filosofische systemen’: het ‘dogmatisme’ van de ponering van de ‘dingen op zichzelf’ of het ‘idealisme’ van zijn eigen kritische ‘wetenschapsleer’. Vervolgens gaf hij toe dat geen van beide ‘systemen’ in staat is om het andere (theoretisch) te weerleggen. Daaruit leidde hij af: “Wat voor een filosofie men kiest, hangt af van wat voor een mens men is” [“Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist”] (in § 5 van de zogenaamde ‘Eerste inleiding in de wetenschapsleer’). Het ‘idealisme’ heeft echter de voorkeur boven het ‘dogmatisme’, alleen maar omdat hij daarachter kan staan. Evenwel: “Wie inderdaad enkel een product van de dingen is, zal zichzelf nooit anders zien; en hij zal gelijk hebben, zolang hij uitsluitend over zichzelf en zijns gelijken spreekt” [“Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich nie anders erblicken; und er wird recht haben, solange er lediglich von sich und seinesgleichen redet”] (ibidem). Met andere woorden: *door* een ‘dogmatische’ opstelling van mensen die alleen nog maar in staat zijn om (overeenkomstig het door Hume aangeduide ‘fundamentele principe’ van de moderne wetenschap) werkelijkheid toe te kennen aan de ‘dingen op zichzelf’, kan deze inschatting ‘inderdaad’ worden waargemaakt en een ontwerkelijking van de fenomenale wereld worden verwerkelijkt. (Heel zeker leken voor Fichte hier niet zozeer ‘alle uiterlijke objecten’ met vernietiging te zijn bedreigd, maar eerder de ‘vrijheid’ van de ‘intelligentie’. Maar men zou kunnen aantonen dat hij aan het dogmatisme een streven naar ‘weten’ toeschreef dat eigenlijk alleen nog maar zuiver theoretisch was, en waarin hij alle ‘realiteit’ zag verdwijnen; zie *Die Bestimmung des Menschen*, 1800.)

En toch: alle hier genoemde filosofen waren volgens hun eigen overtuiging ‘idealisten’, in de filosofische zin van het woord, uit *realisme*. Maar waren zij toch ook niet idealisten in de alledaagse zin van het woord: als het ware dromers van een eeuwige leefwereld die smadelijk

Idealisme

de macht, ja de overmacht ontkennen van het dodenrijk van een levenloze 'natuur'? En waren zij in staat om de 'successen' – zowel de 'nuttige' als de catastrofale gevolgen – van een op de moderne wetenschap vertrouwende economie te verklaren en te begrijpen?

§ 12. *Decadentie*: de werkelijkheid van de andere wereld

De meest onmiddellijke voorloper van Husserl was echter misschien Nietzsche (hoewel Husserl dit zeker niet zou willen toegeven, net zomin als Nietzsche zou hebben willen toegeven het net beschreven 'idealisme' na te volgen). Boven werd aan hem, Nietzsche, de omschrijving van de strijd om de 'ware' en de 'schijnbare wereld' ontleend, meer in het bijzonder aan zijn maar een pagina tellende 'geschiedenis van een vergissing', die de titel draagt: "Hoe de ware wereld ten slotte tot fabel werd" ["Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde"] (*Götzendämmerung*, 1888). Het einde van deze geschiedenis in onze ('postmoderne?') tijd bestond volgens deze afkondiging hierin: "De ware wereld hebben we afgeschaft; welke wereld bleef over? de schijnbare soms? ... Welnee! *Mit de ware wereld hebben we ook de schijnbare afgeschaft!*" ["Die wahre Welt haben wir abgeschafft; welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*"] (Want wanneer er helemaal geen 'ware wereld' bestaat, dan is de 'schijnbare wereld' niet langer een enkel maar schijnbare, maar de enig werkelijke.) Een stelling waarmee Husserl met zijn ponering van de 'leefwereld' als de 'enig werkelijke' wereld niet alleen had moeten instemmen, maar het waarmaken van deze ponering kan men zelfs de gehele zin van zijn fenomenologische filosofie noemen.

Weliswaar beschreef Nietzsche deze 'leefwereld' (zoals hij deze ook had kunnen noemen) een beetje anders dan Husserl: "En weet gij ook wat voor mij 'de wereld' is? ... *Deze wereld is de wil tot macht – en daarbuiten niets!* En ook gij zelf zijt deze wil tot macht – en daarbuiten niets!" ["Und wißt ihr auch, was mir 'die Welt' ist? ... *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!"] (naar een moeilijk dateerbare optekening, die men in de vroegere uitgaven van het zogenaamde werk uit de nalatenschap *Der Wille zur Macht* als Nr. 1067 aan het

einde geplaatst heeft, terwijl ze toch eerder als een mogelijk slotwoord bij *Jenseits von Gut und Böse*, 1887, werd neergeschreven). Maar zelfs in dit opzicht was Husserl het in de grond van de zaak misschien eens met Nietzsche: wat anders had hem bewogen tot die ‘tweede epoché’, om zich te ‘onttrekken aan de bodem van de leefwereld’, dan de vrees om slachtoffer te worden van een wereld van de wil tot macht, wanneer hij zich zou inlaten met het ‘belangenleven’ dat de leefwereld bepaalt?

Maar helemaal op het laatst begon (ook?) Nietzsche te betwijfelen, en zelfs meer dan dat, of ‘wij’ met deze opvatting (van ‘de wereld als wil tot macht – en daarbuiten niets’) werkelijk ‘de ware wereld afgeschaft’ zouden hebben. In zijn laatste heldere jaren plande en ontwierp hij inderdaad een ‘hoofdwerk’ onder de titel ‘De wil tot macht. Poging tot een herwaardering van alle waarden’. Voor dit werk stelde hij zich een dubbele, of, nauwkeuriger gezegd, een tweeslachige taak, eigenlijk twee tegenstrijdige taken, een als het ware ‘ontologische’ en een ‘ethische’ taak. Enerzijds wilde hij aantonen – in de zin van het boven geciteerde ‘Nr. 1067’ – dat alle werkelijkheid van de enig werkelijke wereld, zelfs nog de werkelijkheid van een schijnbare onwil tot macht of een wil tot onmacht, op een – openlijke of verborgen – wil tot macht berust. Maar anderzijds wilde hij pleiten voor een rechtvaardiging van en instemming met de wil tot macht tégen de ‘nihilistische’ gevolgen van zijn eeuwenlange ‘morele’ verbod in: ‘ik beweer dat alle waarden waarin de mensheid vandaag haar hoogste idealen samenvat, *decadentiewaarden* zijn’ [‘meine Behauptung ist, daß die Werte, in denen jetzt die Menschheit ihre oberste Wünschbarkeit zusammenfaßt, *décadence-Werte* sind’] (*Der Antichrist*, 1888, § 6; Ned. vert. Pé Hainkels).

Maar tegenover deze dubbele taak rijst de vraag: wanneer – volgens Nietzsches ‘ontologische’ bewering – de wereld toch volkomen wordt beheerst door de wil tot macht (‘en daarbuiten niets’), hoe kon het in de wereldgeschiedenis dan gebeuren dat het niettemin ‘decadentiewaarden’ waren die tot nu toe de overwinning behaalden – zoals het Nietzsches ‘ethische’ eis tot instemming met de wil tot macht vooropstelt? Dan was ofwel de wereldheerschappij van de wil tot macht

absoluut niet totaal, ofwel waren de waarden die Nietzsche wilde herwaarderen, helemaal geen ‘decadentiewaarden’. Nietzsche moet zich van deze vraag volkomen bewust zijn geweest, vermits hij in zijn laatste tekst – *Der Antichrist* (1888) – er nog het verbijsterende antwoord op vond: “De joden zijn het merkwaardigste volk van de wereldgeschiedenis omdat zij, eenmaal geconfronteerd met de vraag van het zijn of niet-zijn, met een volslagen onheilspellende bewustheid de voorkeur hebben gegeven aan het zijn *tot elke prijs*: ... Om neen te kunnen zeggen tegen alles wat de *opwaartse* beweging van het leven, het welslagen, de macht, de schoonheid en de zelfbevestiging op aarde vertegenwoordigt, moest het tot genie geworden instinct van het *ressentiment* hier een *andere* wereld uitvinden, van waaruit die *bevestiging van het leven* gezien zou worden als het kwade, het verwerpelijke als zodanig. Psychologisch beschouwd is het joodse volk een volk van de taaist denkbare levenskracht, dat verzeild geraakt in onmogelijke omstandigheden, vrijwillig, uit de diepste sluwheid van het lijfsbehoud, partij kiest voor alle *decadentie*-instincten, – *niet* omdat het zich daardoor overheerst zou voelen, maar omdat het daarin een macht vermoedde waarmee men het redden kan *tegen* ‘de wereld’ *in*. De joden vormen de tegenpool van alle decadenten: zij hebben voor decadenten moeten *spelen* tot het bijna een illusie was geworden, zij hebben met een *non plus ultra* van acteursgenialiteit kans gezien zich aan het hoofd te plaatsen van alle decadentiebewegingen (– in het christendom van Paulus –) om daaruit iets te creëren wat sterker is dan elke *ja-zeggende* partij van het leven” [“Die Juden sind das merkwürdigste Volk der Weltgeschichte, weil sie, vor die Frage von Sein und Nichtsein gestellt, mit einer vollkommen unheimlichen Bewußtheit das Sein *um jeden Preis* vorgezogen haben ... Um Nein sagen zu können zu allem, was die *aufsteigende* Bewegung des Lebens, die Wohlgeratenheit, die Macht, die Schönheit, die Selbstbejahung auf Erden darstellt, mußte hier sich der Genie gewordenene Instinkt des *ressentiment* eine *andre* Welt erfinden, von wo aus jene *Lebens-Bejahung* als das Böse, als das Verwerfliche an sich erschien. Psychologisch nachgerechnet, ist das jüdische Volk ein Volk der zähesten Lebenskraft welches, unter unmögliche Bedingungen versetzt, freiwillig, aus der tiefsten Klugheit der Selbsterhaltung, die Partei aller *décadence*-Instinkte nimmt – *nicht* als von ihnen beherrscht, sondern, weil es in ihnen eine

Macht erriet, mit der man sich *gegen* ‘die Welt’ durchsetzen kann. Sie sind das Gegenstück aller *décadents*: sie haben sie *darstellen* müssen bis zur Illusion, sie haben sich mit einem *non plus ultra* des schauspielerischen Genies an die Spitze aller *décadence*-Bewegungen zu setzen gewußt (– als Christentum des Paulus –), um aus ihnen etwas zu schaffen, dat stärker ist als jede *Ja-sagende* Partei des Lebens” (§ 24; Ned. vert. Pé Hawinkels). Met andere woorden: (volgens Nietzsche) was het een onvoorwaardelijke wil tot macht van een absoluut niet decadent volk (‘de joden’) die de overwinning heeft bezorgd aan zogenaamde ‘decadentiewaarden’, en wel vanwege hun eigen overmacht over ‘elke ja-zeggende partij van het leven’. Dat Nietzsche van dit volk zegde dat het verkoos te ‘zijn tot elke prijs’, en dat het de ‘taaieste denkbare levenskracht’ en ‘de diepste sluwheid van het lijfsbehoud’ bezat, wat betekende dit anders dan dat hij erkende dat dit volk een dergelijke onvoorwaardelijke wil tot macht bezat?

Maar met deze toegeving stortte Nietzsches ontwerp van wat uiteindelijk een hoofdwerk zou worden, ‘De wil tot macht’ getiteld, dan ook in mekaar. Hij had ofwel zelf nog een onvoorwaardelijke wil tot macht moeten billijken, die zich boven ‘elke ja-zeggende partij van het leven’ plaatste, ofwel zijn rechtvaardiging en billijking van de wil tot macht moeten beperken door zich te verzetten tegen een wil tot macht enkel ter wille van de macht zelf en de vraag te stellen naar het waartoe van de macht die wordt gewild. (Zo heeft Nietzsche met het schrijven van de *Antichrist* zijn plan van een hoofdwerk onder de titel ‘De wil tot macht’ dan ook definitief laten vallen.)

Maar het is hier niet de plaats om het einde te behandelen van Nietzsches – anders in zo vele opzichten gedenkwaardige – filosofie. Laten we ook onze joodse vrienden met rust. Nietzsche zelf meende toch alleen die joden die – zoals ook leden van vele andere volkeren – het ‘christendom van Paulus’ aanhingen, en in verband hiermee zei hij voordien al dat “dat christengeloof, ... dat God de waarheid is, dat de waarheid *goddelijk* is”, ook al “het geloof van Plato was” [“jener Christen-Glaube, ... daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist”], [“der Glaube Platos war”] (“Wat betekenen ascetische idealen?”, 1887, §24; zo bijna woordelijk ook al *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882,

Nr. 344). Of lapidair: “Christendom is Platonisme voor het ‘volk’” [“Christentum ist Platonismus fürs ‘Volk’”] (*Jenseits von Gut und Böse*, 1887, woord vooraf). Zo had Nietzsche in plaats van ‘de joden’, en helemaal in dezelfde zin, ook ‘de Grieken’ tot ‘het merkwaardigste volk van de wereldgeschiedenis’ kunnen verklaren. Wanneer we van beide vragen afzien – zowel van de vraag van het mislukken van zijn filosofie als van de vraag van het jodendom, christendom of de Griekse cultuur –, dan treedt als harde kern van de geciteerde woorden het eenvoudige inzicht te voorschijn:

Er bestaat nog een ‘andere wereld’ dan de leefwereld; hij is niet alleen door joden, christenen, Grieken of filosofen ‘uitgevonden’, ingebeeld en uitgedacht; of, nauwkeuriger gezegd, ‘een macht, waarmee men zich tegen “de wereld” kan doorzetten’, die ‘sterker is dan elke jazzeggende partij van het leven’. Een zonder meer onvoorwaardelijke wil tot macht is, was en zou erop aangewezen zijn zich met die macht te verbinden. Welke macht en overmacht over ‘de wereld’, de leefwereld? Men kan hem ‘vermoeden’ in de overmacht van ‘*decadentie*-instincten’ over “alles wat de *opwaartse* beweging van het leven, het welslagen, de macht (?), de schoonheid en de zelfbevestiging op aarde (!) vertegenwoordigt”. Maar waarop berustte deze overmacht van ‘*decadentie*-instincten’, indien niet op een overmacht van de decadentie zelf – over elke ‘opwaartse beweging van het leven’?

‘Decadentie’ heet in het Nederlands *verval* (‘Hinfälligkeit’) (een woord dat vermoedelijk uit de vaststelling is afgeleid dat ouder wordende mensen al te vaak gewoon ‘neervallen’ (‘hinfallen’)). Het verval haalt ons allen in, vroeg of laat. Het dodenrijk trekt al wat leeft – planten zowel als dieren en mensen – onontkoombaar naar zich omlaag. Ook de hoogste energiepotentialen vervallen zonder meer, vermits uitgerekend zij het meest te lijden hebben onder de wet van de almaar toenemende entropie. Ja, ‘zijn’ zonder meer lijkt nauwelijks iets anders te betekenen dan nog te kunnen vergaan, dan vergankelijkheid, want waarin onderscheidt zich een iets dat maar in de geringste mate *is*, bij voorbeeld de vermeende herinnering van een droom van iets wat nooit geweest is, van iets wat absoluut niet *is*, tenzij in de mogelijkheid om ook nog te kunnen verdwijnen?

Het lijkt toch geen twijfel dat in alle ernst niet van een ‘andere *wereld*’ sprake kan zijn dan van de leefwereld, van een ‘*wereld* van de decadentie’, en dat Husserl terecht de leefwereld poneerde als de ‘enig werkelijke wereld’. Slechts *te midden* van de leefwereld is het verval van alle zijnden en zeker van alle levensverschijnselen oppermachtig werkelijk, vermits de dood alleen maar kan intreden waar er leven is, en de ‘tweede hoofdwet van de thermodynamica’ zich alleen maar kan uitwerken waar er nog energiepotentialen zijn; anders bleef van een volmaakte decadentie niets anders over dan een zuiver niets.

Toch vergiste Nietzsche zich en sprak zichzelf tegen wanneer hij mensen die voor ‘het zijn tot elke prijs’ kozen, toch nog meende te moeten voorhouden: “deze prijs was de radicale *vervalsing* van alle natuur, alle natuurlijkheid, alle realiteit, van zowel de gehele innerlijke als uiterlijke wereld. Zij hebben zich afgezet tegen alle voorwaarden waaronder een volk voordien kon leven en *mocht* leven; zij hebben eigenmachtig een tegenstelling tot alle *natuurlijke* voorwaarden geschapen, – zij hebben achtereenvolgens de religie, de cultus, de moraal, de geschiedenis en de psychologie op onherstelbare wijze omgedraaid in de *tegenspraak tot hun natuurlijke waarden*” [“dieser Preis war die radikale *Fälschung* aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut wie der äußeren. Sie grenzten sich ab gegen alle Bedingungen, unter denen bisher ein Volk leben konnte, leben *durfte*, sie schufen aus sich einen Gegensatz-Begriff zu *natürlichen* Bedingungen – sie haben der Reihe nach, die Religion, den Kultus, die Moral, die Geschichte, die Psychologie auf eine unheilbare Weise in den *Widerspruch zu deren Natur-Werten* umgedreht”] (dit citaat staat op een nog niet geciteerde plaats in het begin van de hier besproken paragraaf van de *Antichrist*, § 24; Ned. vert. Pé Hawinkels). (De ‘prijs’ was wellicht ‘alleen maar’ het prijsgeven van elke zin van het leven ten voordele van een *onzin* van een ‘diepste sluwheid van het lijfsbehoud’; zie §§ 15 en 16).

Maar van een ‘vervalsing’ kan geen sprake zijn, niet eens van een vergissing, tenzij men, om andermaal met Husserl te spreken, “de mathematisch vooropgestelde wereld van de idealiteiten onderschuift

aan de enig werkelijke, de werkelijk waarnemingsmatig gegeven, de altijd ervaren en erfaarbare wereld – onze alledaagse leefwereld” [“Unterschiebung der mathematisch substriierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmaßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt”] (*Krisis*, ibidem, p. 49). Want we hebben toch erkend dat de genoemde ‘wereld van de wetenschap’ geen andere is dan het dodenrijk, de ‘ware wereld’ van Demokritos, Socrates, Plato en “van een Platonisme voor het ‘volk’”, van het christendom en zijn ontologische uitbouw. –

Maar waarvan is er eigenlijk sprake – wanneer Nietzsche zijn hier besproken inzicht toch betrok op het jodendom, het christendom of de Griekse cultuur, als mensdom van een machtswil tot elke prijs, maar het in dit opzicht moeilijk te begrijpen is? (Ik kom hierop nog terug in § 14.) Nu heeft niemand anders dan Kant eens – en geenszins terloops – opgemerkt: “Wanneer waarheid in de overeenstemming bestaat van een inzicht met zijn voorwerp, dan moet dit voorwerp daardoor van andere voorwerpen onderscheiden worden; want een inzicht is verkeerd, wanneer het met het voorwerp waarop het wordt betrokken, niet overeenstemt, ook al bevat ze tegelijk iets wat wel voor andere voorwerpen kan gelden” [“Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte”] (*Kritik der reinen Vernunft*, A 58, B 83). Anders gezegd: een inzicht mag dan wel verkeerd zijn met betrekking tot ‘het voorwerp waarop het wordt betrokken’, maar toch een waar inzicht over een ander voorwerp ‘bevatten’. In die zin komt mij voor dat Nietzsche in § 24 van zijn *Antichrist* in waarheid de sleutel gevonden heeft voor de oplossing van het raadsel van de moderne economie, met name tegelijk haar oppermacht en haar beangstigende geweldige successen: berustten en berusten *deze* er niet op dat de moderne economie alles zette en zet op een technologische toepassing van een moderne wetenschap (d.w.z. de massale herhaling van haar ‘experimenten’), die op haar beurt geen

andere waarheid en werkelijkheid kent dan die van een 'dodenrijk', in de grond van de zaak van het verval van alle levensverschijnselen, ja zonder meer van alle zijden 'als zodanig'? De moderne economie maakt 'zich' (voor wie?) dit verval voortdurend en uitsluitend ten nutte. Daarbij vertoont zij zelf helemaal geen teken van decadentie of verval, maar wel van een onvoorwaardelijke wil tot macht – 'tot elke prijs'.

Zo komt uit dit derde hoofdstuk al naar voren dat de vraag van de metafysiek zich op haar beurt wijzigt in een vraag van de economie, zoals eerder de vraag van de moderne economie een vraag van de moderne wetenschap, en deze op zijn beurt een vraag van de metafysiek bleek te zijn.

IV. Het zijn en het niets

Inleiding

Met voortdurend de bedenkelijkheid van onze moderne economie voor ogen handelt dit slothoofdstuk over zin en onzin van de wijze waarop de mens zich gedraagt tegenover het leven en de dood in het algemeen.

In de vorm van een appreciatie van de metafysiek van Martin Heidegger, die bijna lijkt aan te knopen bij het laatste, pas uiteengezette inzicht van Nietzsche, moet een eerste paragraaf (§ 13) laten zien dat het onzinnig zou zijn om zich niet voortdurend bewust te zijn van de ‘gewelddadige overmacht’ van een levensvijandige ‘natuur’ over alle menselijke cultuur.

Een tweede paragraaf (§ 14) moet echter aantonen dat het slecht zou zijn – of beter: *is!* – om op grond van dit inzicht volledig partij te kiezen voor de overmacht van een dergelijke natuur en zich onvoorwaardelijk met haar te verbinden, ook al levert dit dan een zeker voordeel voor zichzelf op, maar dan wel ten nadele van de rest van de mensheid, zelfs van het ‘gehele dieren- en plantenrijk’ (Darwin). Dit partijkiezen is het wezen van onze moderne, ondertussen op de moderne wetenschap gefundeerde economie.

In een derde paragraaf (§ 15) moet niettemin worden toegegeven dat aan dit ‘ascetisch ideaal’ van een zelfverloochening van alle mensen ten voordele van die gewelddadige overmacht van de natuur oorspronkelijk toch niet een ‘onvoorwaardelijke’ wil tot macht ten grondslag kan hebben gelegen (zoals Nietzsche blijkbaar meende), maar veeleer enkel het inzicht (eveneens volgens Nietzsche) dat alleen ‘het ascetisch ideaal’ een antwoord kan bieden op de vraag ‘de mens, waarom eigenlijk?’. Maar wordt niet precies dóór het feit zelf dat het enig mogelijke antwoord op de vraag ‘de mens, waarom eigenlijk?’ een ascetische *ontkenning* van het leven is, die vraag zelf ‘weerlegd’ en

overduidelijk van zijn zin beroofd? Daarom moet in de slotparagraaf (§ 16) de stelling van een filosofie van de eindigheid worden geformuleerd dat de zin van alle levenszin op zijn begrenzing berust en dat de zin van de dood erin bestaat, dat zijn toekomst, die we aanvoelen, ons hiervoor gevoelig maakt.

§ 13. *Metafysiek*: het overweldigende

In onze twintigste eeuw is Martin Heidegger in zijn enig hoofdwerk, *Sein und Zeit* ('erste Hälfte', 1927), op het spoor gekomen van de 'zin van zijn' überhaupt. (Het was de vraag wat het betekent dat we ons bewogen voelen om niet alleen maar van zijnden te spreken, maar van het zijnde – dus van het *zijn* – van het zijnde.) Zoals bekend is Heidegger in dit werk het spoor bijster geraakt en bleef het dus een fragment. Het bleef bij een – tot vandaag niet voldoende gewaardeerde – 'existentiefilosofie' (die zich niet, in tegenstelling tot een 'filosofische antropologie', met 'de mens' bezighoudt, maar met datgene wat de mens bezighoudt). Het blijft een raadsel waarom Heidegger deze existentiefilosofische poging om de 'zin van zijn' op te sporen, sindsdien nooit meer heeft opgenomen.

Toch heeft hij nog duidelijk genoeg te kennen gegeven op welk antwoord zijn vraag naar de 'zin van zijn' zou moeten uitlopen (in overeenstemming met wat reeds in *Sein und Zeit* zijn mening is) – of toch *moest* uitlopen. In zijn inaugurale voorlezing in Freiburg over de vraag *Was ist Metaphysik?*, slechts twee jaar na het verschijnen van *Sein und Zeit* gehouden, gaf hij zijn nauwelijks of niet mis te verstane inzicht te kennen dat het 'zijn' het 'niets' is, en zijn werkelijkheid de 'nietiging' van het zijnde als zodanig en in zijn geheel; en dat 'de grondvraag van de metafysiek' de (ooit door Leibniz uitgesproken) vraag is: "waarom is er überhaupt zijnde en niet veeleer niets?" ["Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?"] (laatste zin van de voorlezing. Heidegger noemde weliswaar Leibniz, die hij citeerde, niet bij naam, en voerde ook Leibniz' motivering van deze vraag niet aan: "waarom is er eerder iets dan niets. Want het niets is eenvoudiger en gemakkelijker dan iets". ["pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien. Car le rien est plus simple et plus facile, que quelque chose"] *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*, 1714, § 7)

Deze aanwijzingen waren toch niet alleen maar leuzen van een gelegenheidstoespraak. Wat zijn mening was, heeft Heidegger nog indrukwekkend uitgesproken in zijn zes jaren later (1935) gehouden en nog in 1953 voor publicatie waardevol geachte voorlezing ter *Einführung in die Metaphysik*: “Het deinotaton van het deinon, het meest angstwekkende van het angstwekkende, is gelegen in de tegengestelde relatie van dike (‘Gerechtigheid’) en techne (hier door Heidegger bijna gelijkgesteld met het menselijke ‘zijn-kunnen’, zoals hij het in *Sein und Zeit* noemde). ... In de confrontatie van het overweldigende zijnde in zijn geheel met het gewelddadige erzijn van de mens wordt de mogelijkheid bewerkstelligd van de val in wat geen uitweg en plek kent: het verderf. Welnu, dit verderf en de mogelijkheid daartoe doen zich niet pas aan het einde voor, voorzover de gewelddadige niet slaagt en mistast in een afzonderlijke gewelddaad, maar dit verderf heerst en huist in de tegengestelde relatie tussen het overweldigende en de gewelddadigheid. De gewelddadigheid tegen de overmacht van het zijn *moet* daarop stuklopen, wanneer het zijn als datgene heerst als wat het weest, als physis, ontluikend heersen” [“Das deinotaton des deinon, das Unheimlichste des Unheimlichen, liegt im gegenwendigen Bezug von dike (‘Gerechtigkeit’) und techne. ... In der Gegenwendigkeit des überwältigenden Seienden im Ganzen und des gewalttätigen Daseins des Menschen wird die Möglichkeit des Absturzes in das Ausweg- und Stättelose erwirkt: der Verderb. Dieser und die Möglichkeit dazu stellen sich aber nicht erst am Ende ein, sofern der Gewalt-tätige in einer einzelnen Gewalt-tat nicht durchkommt und sich vergreift, sondern dieser Verderb waltet und wartet von Grund aus in der Gegenwendigkeit des Überwältigenden und der Gewalt-tätigkeit. Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins *muß* an dieser zerbrechen, wenn das Sein als das waltet, als was es west, als physis, aufgehendes Walten.”] (p. 114; Ned. vert. H. M. Berghs). (Het mag worden gezegd dat Heidegger deze uitspraak deed in een zware levenscrisis ten gevolge van de mislukking van *Sein und Zeit* en van zijn huwelijk, en van zijn ‘vergriep’ als pleitbezorger van het Duitse ‘nationaal-socialisme’. En het moet ook worden gezegd dat zijn geciteerde uitspraak zich uitgaf voor een duiding van een koorzang in Sophokles’ *Antigone*, maar als zodanig helemaal verkeerd was.)

Maar wanneer we de door Nietzsche gethematiseerde ‘verbond’-vraag eens terzijde laten, dan laat zich deze uitspraak helemaal lezen als een parafraze van wat hij, Nietzsche, zegt over een ‘macht’ die ‘sterker is dan elke *ja-zeggende* partij van het leven’. (Hiervan was Heidegger zich zeker geenszins bewust, aangezien hij wel jarenlang geprobeerd heeft om zich met Nietzsche te confronteren, maar zich nooit met zijn *Antichrist* heeft ingelaten, vermoedelijk omdat hij het onder zijn metafysische waardigheid vond om zich met ‘godsdienstkritiek’ bezig te houden.)

Ongetwijfeld klinkt Heideggers uitspraak, net zoals die van Nietzsche, eerder alleen maar mythisch, dat wil zeggen louter als een verhaal, dan helder filosofisch – fenomenologisch. Toch heeft Heidegger aan zijn uitspraak een fenomenologisch fundament gegeven, met name al in § 16 van *Sein und Zeit*, over “De wereldlijkheid van de omringende wereld zoals die zich meldt aan het binnenwereldlijke zijnde” [“Die am inner-weltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt”] (Ned. vert. Mark Wildschut). Volgens paragraaf § 69 b, die § 16 herneemt, gaat deze laatste paragraaf over “het ‘ontstaan’ van het *theoretische* ontdekken uit het *omzichtige* bezorgen” [“‘Entstehung’ des *theoretischen* Entdeckens aus dem *umsichtigen* Besorgen”] resp. over de “*ontologische genese* van de theoretische houding” [“*ontologischen Genesis* der theoretischen *Verhaltung*”] (Ned. vert. Mark Wildschut). Daar, in § 69 b, beschrijft Heidegger hoe een ‘theoretische houding’ pas tot stand komt, wanneer in het arbeidsverband van een ‘praktisch’ voornemen een onontbeerlijk werk-‘tuig’ blijkt beschadigd of onbruikbaar te zijn, of een dergelijk werk-‘tuig’ gewoon ontbreekt, of het doel van een goed voorbereid voornemen wegvalt. Daardoor degradeert het nog ‘terhandene’ – het onbruikbare werktuig door zijn ‘opvallendheid’, het onvolkomen ‘terhandene’ door zijn ‘opdringerigheid’ en het doelloos geworden volkomen ‘terhandene’ door zijn ‘weerbarstigheid’ – tot loutere ‘voorhandenheid’ en grijpt alleen nog maar een ‘zuiver theoretisch’ perspectief plaats op dit enkel nog voorhandene:

“Het als eerste terhand zijnde kan in het bezorgen worden aangetroffen als onbruikbaar, of niet gereed voor zijn specifieke toepassing.

Gereedschap blijkt beschadigd, materiaal ongeschikt ... In dit ontdekken van de onbruikbaarheid valt het tuig op. Het *opvallen* geeft het terhanden tuig in een zekere onthandheid. Maar dat betekent: wat onbruikbaar is ligt daar maar, het toont zich als tuigding dat er zus of zo uitziet en als zodanig in zijn terhandheid steeds ook voorhanden was ...

Maar de bezorgende omgang stuit niet alleen op iets onbruikbaars *binnen* het steeds al terhandene, het kan ook ondervinden dat er iets ontbreekt, iets wat niet alleen niet 'handzaam' is, maar wat hoe dan ook niet 'bij de hand' is. Dit soort missen als merken dat iets niet terhand is, ontdekt opnieuw wat wel terhand is in een zeker louter-voorhanden-zijn. In de aandacht voor het niet-terhandene krijgt het terhandene de modus van *opdringerigheid* ... Het openbaart zich als iets wat alleen nog maar voorhanden is, iets waar, zonder datgene wat ontbreekt, niets mee te beginnen valt. Het radeloze ervoor-staan ontdekt als deficiënte modus van een bezorgen het alleen-nog-maar-voorhandenzijn van een terhand zijnde.

In de omgang met de bezorgde wereld kan het niet-terhandene niet alleen tegemoet treden in de zin van het onbruikbare of eenvoudigweg ontbrekende, maar tevens als iets wat juist *niet* ontbreekt en *niet* onbruikbaar is, maar dat het bezorgen 'in de weg staat'. Dat waartoe het bezorgen zich niet kan zetten, waarvoor het 'geen tijd' heeft, is *onthand* op de wijze van iets wat ergens niet thuishoort, wat niet is afgehandeld. Dit onthand-zijnde stoort en maakt de *weerbarstigheit* zichtbaar van wat eerst en vooral bezorgd moet worden"

[“Das nächstzuhandene Seiende kann im Besorgen als unverwendbar, als nicht zugerichtet für seine bestimmte Verwendung angetroffen werden. Werkzeug stellt sich als beschädigt heraus, das Material als ungeeignet ... In solchem Entdecken der Unverwendbarkeit fällt das Zeug auf. Das *Auffallen* gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen Unzuhandenheit. Darin liegt aber: das Unbrauchbare liegt nur da –, es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so und so aussehendes ständig auch vorhanden war ...

“Der besorgende Umgang stößt aber nicht nur auf Unverwendbares *innerhalb* des je schon Zuhandenen, er findet auch solches, das fehlt, was nicht nur nicht 'handlich', sondern überhaupt nicht 'zur Hand ist'. Ein Vermissten von dieser Art entdeckt wieder als Vorfinden

eines Unzuhandenen das Zuhandene in einem gewissen Nurvorhandensein. Das Zuhandene kommt im Bemerken von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit* ... Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht werden kann. Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen.

“Im Umgang mit der besorgten ‘Welt’ kann Unzuhandenes begegnen nicht nur im Sinne des Unverwendbaren oder des schlechthin Fehlenden, sondern als Unzuhandenes, das gerade *nicht* fehlt und *nicht* unverwendbar ist, das aber dem Besorgen ‘im Wege liegt’. Das, woran das Besorgen sich nicht kehren kann, dafür es ‘keine Zeit’ hat, ist Unzuhandenes in der Weise des Nichthergehörigen, des Unerledigten. Dieses Unzuhandene stört und macht die *Aufsässigkeit* des zunächst und zuvor zu Besorgenden sichtbar”.] (§ 16; Ned. vert. Mark Wildschut).

Het zou inderdaad kunnen zijn dat dergelijke voorvallen aanleiding geven tot de vorming van de eerste omtrekken van een ‘theoretische houding’. Maar ongetwijfeld komt zo’n houding nog niet tot stand omdat het in de ‘praktijk’ herhaaldelijk gebeurt dat werktuigen versleten, materiaal minderwaardig, uitrusting onvolkomen of voorbereidend werk niet voltooid is. Heidegger weet ook dat wij in dergelijke gevallen meestal, na kort of lang verrast het waardeloze spul te hebben ‘beschouwd’, snel genoeg de ‘omzichtigheid’ terugvinden om de schade ongedaan te maken resp. het onbruikbare of ontbrekende (het onderscheid is niet zo groot) doeltreffend of minstens zo goed en zo kwaad als het kan te vervangen.

Met de ‘omzichtigheid’ gaat het er al wat moeilijker aan toe in het derde geval, dat Heidegger net wat slordig beschrijft: in het geval van de ‘weerbarstigheid’ van wat absoluut volkomen voorhanden is. Volgens mijn net gesuggereerde interpretatie gaat het hierbij niet alleen om iets ‘dat niet afgehandeld is’, waarvan de afwezige afhandeling in het licht van andere voornemens ‘stoort’ (de ‘omzichtigheid’ zou een dergelijke afwezigheid juist eerst moeten ‘afhandelen’), maar het gaat erom dat datgene wat voor een bepaald doel klaarstaat, absoluut volkomen terhand is maar zijn doelstelling heeft verloren. Dit is ‘bij

voorbeeld' het geval bij elk overlijden. (Zo zullen op een niet al te ver meer afgelegen dag mijn beide arbeids- en leefruimten volkomen klaarstaan om mij te ontvangen, zal mijn zetel klaarstaan om er mij in te zetten, mijn schrijftafel, mijn schrijfmachine, mijn schrijfpapier zullen klaarliggen om gebruikt te worden, mijn voorbereidingen en ontwerpen om uitgewerkt te worden, maar dit alles op een zinloze wijze, omdat ik doodziek of al dood zal zijn.) Er rest de 'omzichtigheid' dan niets anders dan een dergelijke 'weerbarstige' nalatenschap aan de 'beschouwing' over te laten of haar geleidelijk of zo snel mogelijk *af te breken* (misschien komen beide op hetzelfde neer).

Maar uiteindelijk zal een 'theoretische houding' pas tot stand komen, en met haar een vraag naar de 'zin van zijn' überhaupt opkomen, wanneer niet alleen hier en daar iets, maar alle tuig dat voordien terhand was, beschadigd en onbruikbaar geworden is; wanneer het niet alleen aan een of ander ontbreekt, maar aan zonder meer alles; wanneer in het licht van onvermijdelijke sterfgevallen niet alleen allerlei dingen die terhand zijn hun zin verliezen, maar alles wat in het licht van het verloren-gaan van de zin van een gehele cultuur voor haar toebereid was, alleen nog maar op zijn afbraak wacht. Of wanneer zich – niet zonder reden – een *angst* van ons meester maakt die een dergelijk 'verderf' vooruitziet en er als het ware op vooruitloopt: "Alle dingen en ook wijzelf zinken dan weg in onverschilligheid. Niet echter, dat ze alleen maar verdwijnen, integendeel: juist in hun terugwijken als zodanig keren ze zich tegen ons" ["Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu."] (Ned. vert. M.S.G.K. Van Nierop). (Wat tot nog toe terhand was, valt ons op, dringt zich aan ons op, is ons weerbarstig als nu eenmaal alleen nog maar iets dat voorhanden is.) "Dit terugwijken van het zijnde in zijn geheel, dat zich in de angst aan ons opdringt, is zo beklemmend, zo 'eng'. Er blijft geen houvast. Het enige dat blijft en dat juist in het ontglijden van het zijnde over ons komt, is dit 'geen'. De angst openbaart het Niets" ["Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses 'kein'. Die Angst offenbart das

Nichts”] (*Was ist Metaphysik?*; Ned. vert. M.S.G.K. Van Nierop). En hieraan voegde Heidegger in een ‘nawoord’ (uit 1943!) toe, dus wellicht toch na er goed te hebben over nagedacht: “Maar dit Niets weest als het Zijn.” [“Aber dieses Nichts west als das Sein”] – ofwel dus – wat anders zou het woord ‘weest’ betekenen? –: het zijn weest als het niets, en wel, “daar het immers tot de waarheid van het Zijn behoort, dat het Zijn niet weest zonder het zijnde, dat nimmer ook een zijnde is zonder het Zijn” [“wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein”] (Ned. vert. M.S.G.K. Van Nierop) – zijn dreiging om in het niets te ‘verzinken’. Want waarin anders onderscheidt zich het onbenulligste zijnde van het zonder meer niet-zijnde, dan daarin dat het nog kan vergaan en zijn vergaan nog een verschil maakte?

Uit wat voorafgaat komt echter ook duidelijk naar voren dat de ‘zijns-vraag’ zelf ‘slechts’ een ‘zuiver theoretische’ is, niet in de domme zin dat de vraag ‘zonder enige praktische betekenis’ zou zijn, maar integendeel: omdat de vraag perfect de bedoeling uitdrukt van de archaische Griekse natuurfilosofie (vermits Heidegger de verhouding van het ‘zijn’ tot het ‘zijnde’ helemaal in de zin van het Aristotelische begrip van het ‘tengrondslagliggende’ ‘bepaalde’ als de uitgangsgedachte van die natuurfilosofie). Aan die bedoeling is nog de moderne natuurwetenschap ontsprongen, en de moderne economie heeft ‘praktisch’ alles gezet op de technologische toepassing van die wetenschap. Nu zouden we het met Heidegger (en ook met Nietzsche) toch eens moeten zijn dat het letterlijk zinloos zou zijn om niet voor ogen te houden dat alle zijnden (en van eender welke cultuur) vervallen en dat de ‘natuur’ een ‘gewelddadige overmacht’ bezit over eender welke ‘leefwereld’. Maar was of is het niet *slechtheid* – en ik bedoel hiermee niet eens boosaardigheid, maar alleen gevoelloosheid (onzinnige apathie) – om samen te zweren met deze gewelddadige overmacht van het zijn als het niets ten gunste van enkele eigen tijdelijke voordelen – ten nadele van de materiële levensvoorwaarden van de anderen waarbij de leefwereld zonder meer teloorgaat?

§ 14. *Hypocrisie*: het schouwspel van de decadentie

Ongetwijfeld hadden Nietzsche en Heidegger met elkaar *slechts* maar de erkenning gemeen van nog een andere wereld dan onze leefwereld, of van het zijn van de ‘natuur’, en van haar overmacht over de leefwereld (terwijl daarvoor in de moderne tijd ofwel een dergelijke ‘andere wereld’ zelf als de enig werkelijke wereld werd beschouwd, zoals al door Descartes, ofwel haar werkelijkheid volkomen werd bestreden, zoals door Berkeley, Hume en Fichte). Deze overeenstemming tussen Nietzsche en Heidegger is bijna alleen al waard opgemerkt te worden omdat beide meningen elkaar in bijna elk ander opzicht volstrekt tegenspreken. Tot op het einde heeft Nietzsche aan het *moderne* mensdom een decadente *onthechting* van de wil tot macht toegeschreven. Heidegger daarentegen zag dat de Europese *moderniteit* – ‘Das Zeitalter des Weltbildes’ (1938, zie *Holzwege*, 1950) – net van zo’n wil tot macht *bezeten* was. En hij, Heidegger, beriep zich voor deze stelling uitgerekend – op Nietzsche, wiens filosofie hij voor dit doel wel niet begreep als het *pleidooi* voor een wil tot macht (tegen een moderne decadentiebeweging), maar als een ‘metafysische’ uitdrukking van een moderne *beerschappij* van precies zo een wil tot macht. En zeker is Heideggers opvatting gewoon niet overeind te houden op grond van *dit* beroep dat hij op hem, Nietzsche, doet. (Verder heeft Heidegger voor zijn genoemde bewering alleen nog op Descartes een beroep gedaan, met name in zijn pas vermelde voordracht van 1938, waarin hij echter zich niet in staat achtte om hem ook maar *een* citaat waardig te achten.)

(Daarbij komt nog dat Husserl, de zogezegde leraar van Heidegger en de zogezegde tegenstander van Nietzsche, het overheersende moderne Europese denken veel meer gekarakteriseerd zag door een ‘fysicalistisch objectivisme’ dan door een ‘transcendentiaal subjectivisme’, dat hiertegen ingaat en waarvoor hijzelf pleitte; zie *Die Krisis ...*, ibidem, p. 18; dit gaat volledig in tegen Heideggers mening.)

Maar wat indien nu beide opvattingen toch minstens begrijpelijk zijn en er iets voor te zeggen valt – wijst dit dan niet op een diepe *dubbelzinnigheid* van onze moderne cultuur en economie, en zou deze niet te verklaren zijn uit Nietzsches laatste inzicht, zolang we het maar niet betrekken op de antieke Griekse filosofie en het oorspronkelijke of paulinische christendom, maar op ons modern Europees mensdom en wat haar begeestert? Want het eigenlijke *onderscheid* tussen Nietzsches en Heideggers opvattingen bestaat niet alleen in hun aangegeven flagrante *tegenstelling*, maar daarin dat Heidegger in het licht van de ‘gewelddadige overmacht’ van de ‘natuur’ over al het menselijke ‘zijn-kunnen’ maar twee *mogelijkheden* zag (hetzelfde geldt, hoewel omgekeerd, ook voor Husserl): ofwel afstand te doen van alle menselijke ‘gewelddadigheid’, ofwel hierin te volharden wat dan tot het eigen ‘verderf’ leidt. Maar Nietzsche zag nog een *derde* mogelijkheid, namelijk zich te verbinden en samen te spannen met deze overmacht, en *daarin* zag hij de eigenlijke grond van alle verderf – en zeker niet in het werkzaam-zijn van een wil tot macht, uiteindelijk zelfs niet in de decadente neergang van een dergelijke wil, die *zijns* inziens ons modern mensdom karakteriseert.

Nietzsche schreef, zoals werd geciteerd, een dergelijke samenspanning toe aan de ‘joden’, weliswaar, nauwkeuriger gezegd, aan *die* joden die het christendom uitvonden en aanhingen, en, zoals we hebben aangetoond, indirect aan *die* Grieken die de Europese filosofie uitvonden en haar opvattingen volgden. Maar juist alleen *die* joden die zich vastberaden verzetten tegen het opkomende christendom, waren – en zijn tot vandaag – helemaal niet decadent in de betekenis die Nietzsche er zelf aan geeft, net zomin *die* Grieken die zich in Athene opwierpen tegen de opkomende beweging van de ‘filosofie’. De Griekse filosofen en de eerste christenen waren *echt* wel ‘decadent’ in Nietzsches betekenis (ze beschouwden de afwijzing van het leven werkelijk als zijn enige zin) en volgden eerder Heideggers raad op om zich te onthechten aan elke wil tot macht die gericht was tegen de gewelddadige overmacht van het zijn, van de natuur, van het niets. (Niet ten onrechte voelde Heidegger dat hij bijna volledig overeenstemde met de archaische Griekse natuurfilosofie en heeft hij zich

nooit met klem gedistantieerd van de klassieke Griekse filosofie. Over het christendom, dat toch bepaald tegemoetkwam aan zijn opvatting, heeft hij opvallend genoeg geen woord gezegd.)

In zijn *toeschrijving* van de oorsprong van alle verderf heeft de zich door zijn eigen inzicht al te zeer meegesleepte Nietzsche dus volledig vergist. Toch verhindert dit niet dat hij die oorsprong van alle verderf goed ‘vermoed’ heeft, en dat zijn oplossing van het raadsel heel wat meer verklaart en opheldert van de merkwaardige dubbelzinnigheid van ons *modern* gedrag (een mengeling van machtswil en berusting in natuurwetten) dan het naïef tegenover-elkaar-plaatsen van geweld en onthouding van geweld, waartoe Heidegger zich beperkte.

Zijn niet *wij* ‘het merkwaardigste volk van de wereldgeschiedenis’, het volk van het moderne Europese mensdom, dat zich wist te verspreiden over de hele wereld, “een volk van de taaist denkbare levenskracht, dat verzeild geraakt in onmogelijke omstandigheden, vrijwillig, uit de diepste sluwheid van het lijfsbehoud, partij kiest voor alle *decadentie*-instincten, – *niet* omdat het zich daardoor overheerst zou voelen, maar omdat het daarin een macht vermoedde waarmee men het redden kan *tegen* ‘de wereld’ *in*”?

‘Wij’ zijn niet decadent. Het lukt ons heel goed om gezond te blijven en we zijn vol levensverwachting (wereldwijd, in jaren uitgedrukt, hebben we veruit de hoogste levensverwachting). We zijn bezeten door een onvoorwaardelijke machtswil, vastberaden om het ‘tot elke prijs’ ‘te redden tegen de wereld in’. Maar helemaal in de geest van Lockes aanbeveling doen we tegelijk alsof we blind en doof zijn, alsof we niet ruiken of proeven en gevoelloos zijn, in het bijzonder voor het bederf van onze leefwereld: we zien en zien niet dat de wereld rondom ons niet meer om aan te zien is, we horen en horen niet het oorverdovend lawaai van het ‘verkeer’ in onze woonplaatsen, we ruiken en ruiken niet de door dit ‘verkeer’ en onze fabrieken veroorzaakte stank, we smaken en smaken niet de flauwe smaak van ons voedsel, en ons gevoel hebben we al helemaal afgestompt voor alles wat alleen maar met het ‘gevoel’ te maken heeft (in het bijzonder voor alle medeleven met de ‘rest van de mensheid’).

Tegelijk *lijken* we ons toch allang volledig te plooiën naar de eis van Heidegger om ons te onthechten aan alle gewelddadigheid die gericht is tegen de gewelddadige macht van de natuur, doordat we economisch alleen nog bouwen op de technologische toepassing van een wetenschap, die ons, geleid door haar objectiviteitsideaal, onophoudelijk niets anders voor ogen voert dan deze gewelddadige overmacht van natuurwetten waaraan wij ons hebben uitgeleverd. Maar dit toch alleen omdat we er ‘een macht vermoedden’ die ‘sterker is dan elke jazeggende partij van het leven’, en we ons met deze gewelddadige overmacht hebben verbonden ‘tegen de wereld’. Hebben we niet net daarmee “de kans gezien” om, *zonder* door ‘decadentiewaarden te worden beheerst’, ‘met een *non plus ultra* van acteursgenialiteit’ ons ‘aan het hoofd te plaatsen van alle *decadentie*-bewegingen’? Zo, en niet bij voorbeeld als gevolg van een succesvolle gewelddadige opstand *tegen* de gewelddadige overmacht van het zijn, hebben alle eertijds invloedrijke ‘*decadentie*-bewegingen’ – de klassieke Griekse filosofie, het christendom, maar net zo goed de islam en het boeddhisme – het afgelegd tegen de machtsgreep van de moderne Europese mensheid.

Toneelspelers zijn wij, omdat we de rol spelen van een *mensdom* dat zich uiteindelijk heeft overgeleverd aan het inzicht van een wetenschap in de onontkoombare overmacht van de natuurwetten, terwijl we precies in de onderwerping aan deze natuurwetten de bron zoeken van een ‘bovenmenselijke’ macht. Weliswaar lijkt het af en toe dan ook weer alsof de rol die we spelen, de rol is van een onvoorwaardelijke wil tot menselijke macht, terwijl we precies aan een dergelijke wil hebben verzaakt – ter wille van een *onvoorwaardelijke* wil tot macht. Hier is niets meer waar, niets meer wat het lijkt. *Wij* zijn het die “eenmaal geconfronteerd met de vraag van het zijn of niet-zijn, met een volslagen onheilspellende bewustheid de voorkeur hebben gegeven aan het zijn *tot elke prijs*: deze prijs was de radicale *vervalsing* van alle natuur, alle natuurlijkheid, alle realiteit, van zowel de gehele innerlijke als uiterlijke wereld”. De *vervalsing* van de ‘uiterlijke wereld’ bestond, en bestaat tot vandaag meer dan ooit in de door Husserl blootgelegde “zich al bij *Galileï* voltrekkende onderschuiving van de mathematisch vooropgestelde wereld van de idealiteiten aan de enig werkelijke, de werkelijk

waarnemingsmatig gegeven, de altijd ervaren en erfahrbare wereld – onze alledaagse leefwereld” [“schon bei *Galilei* sich vollziehenden Unterschiebung der mathematisch subtruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt”] (*Die Krisis ...*, WW., VI, p. 49). De vervalsing van de ‘innerlijke wereld’ bestond en bestaat tot vandaag in het moedwillig ontkennen van de waarheid dat voor mensen die “in onmogelijke omstandigheden verzeild geraakt” zijn [“unter unmögliche Bedingungen versetzt”], de afwijzing van het leven, namelijk van het voortleven onder dergelijke voorwaarden, inderdaad de enig overblijvende *zijn* van een dergelijk leven kan zijn en ‘*decadentie*-instincten’ kan rechtvaardigen, terwijl deze komedie van een geveinsde decadentie dit afzien van een ‘zijn tot elke prijs’ bovendien nog zinloos maakt ook.

Niettegenstaande een reusachtige ‘Nietzsche-literatuur’ hebben tot vandaag niet eens ‘filosofen’ zelfs maar kennis genomen van Nietzsches laatste poging om onze ondergang te verklaren. Zij botste en botst al te fel met ons algemeen, nog altijd ‘humanistisch’ zelfbewustzijn. Populair daarentegen is Heideggers verklaring van onze ondergang, zelfs bij de overgrote meerderheid van de ‘gevormden’, die ook van wat hij te vertellen heeft nooit kennis hebben genomen. Weliswaar botste ook hij met ons humanistisch zelfbewustzijn, maar ‘slechts’ – *rechtstreeks*, en hij waardeerde dit dus ook. In de grond van de zaak was zijn tegenover-elkaar-plaatsen van een ‘geweld-dadigheid’ tegen de gewelddadige overmacht van de natuur en een zich schikken in het ‘lotsbestel van het zijn’ [‘Geschick des Seins’] – van de ondergang – toch triviaal: wij ‘weten’ toch dat we niets kunnen bereiken zonder uiteindelijk door de dood te worden ingehaald. Maar Heidegger werkte de zelfbeschuldiging in de hand dat we proberen de natuur geweld aan te doen, een zelfbeschuldiging die misschien zelf nog een laatste komedie is: zij leent er zich namelijk maar al te goed toe om nogmaals op te komen voor een onderwerping aan haar gewelddadige overmacht, helemaal in de geest van de nog altijd heersende natuurfilosofie.

§ 15. *Ascese*: de afwijzing van het leven als de zin van het leven

De opvatting dat de *zin* van het leven in de *afwijzing* van het leven ligt, duidde Nietzsche eerder aan als 'het ascetisch ideaal' – en hij stelde: “Ziet men af van het ascetisch ideaal, dan heeft de mens, het *dier* mens tot dusverre geen zin gehad. Zijn bestaan op aarde borg geen doel in zich; ‘de mens, waarom eigenlijk?’ – was een vraag zonder antwoord; er was geen *wil* voor mens en aarde ... *Dat* is nu juist de betekenis van het ascetisch ideaal: dat er iets *ontbrak*, ...” [“Sieht man vom asketischen Ideale ab: so hatte der Mensch, das *Tier* Mensch, bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; wozu Mensch überhaupt – war eine Frage ohne Antwort; der *Wille* für Mensch und Erde fehlte ... Das eben bedeutet das asketische Ideal: daß etwas *fehlte*, ...”] De mens “leed aan het probleem van zijn zin. Ook voor het overige leed hij ..., zijn probleem was echter *niet* het lijden zelf, maar het feit dat er geen antwoord was op de prangende vraag: ‘*waarom* lijden?’ De mens, het dapperste en het meest aan leed gewende dier, wijst het lijden als zodanig *niet* af; hij *wil* het, hij zoekt het zelf op, op voorwaarde dat men hem een *zin* ervan aanwijst, een *daarom* van het lijden. De zinloosheid van het lijden, *niet* het lijden zelf, was de vloek die tot dusverre op de mensheid rustte, – *en het ascetisch ideaal reikte haar een zin aan!* Het was tot dusverre de enige zin ...” [“litt am Probleme seines Sinns. Er litt auch sonst ..., aber *nicht* das Leiden selbst war sein Problem, sondern daß die Antwort fehlte für den Schrei der Frage ‘*wozu* leiden?’ Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Tier, verneint an sich *nicht* das Leiden; er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, daß man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag – *und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn!* Es war bisher der einzige Sinn ...”] (“Was bedeuten asketische Ideale?”, 1887, § 28; Ned. vert. Thomas Graftdijk).

We moeten onmiddellijk onderscheiden tussen *twee* beweringen die in deze uitspraak liggen en niet goed uit elkaar worden gehouden: een om zo te zeggen ‘antropologische’ en een om zo te zeggen ‘cultuur-historische’ bewering. De eerste bewering is deze: ‘de mens wijst het lijden als zodanig niet af, hij wil het, hij zoekt het zelfs op, op voorwaarde dat men hem een zin ervan aanwijst’. Dit lijkt me inderdaad een grondervaring te zijn van ons leven als mens: wanneer het leven, dat we rekken, zinloos dreigt te worden, dan zijn we maar al te bereid om te lijden indien het leed maar de belofte inhoudt dat ons leven opnieuw zin krijgt. Mochten wij – zeker niet alle – mensen – een *zin* van ons leven niet hoger inschatten dan ons louter overleven, dan was de wereldgeschiedenis van de mensheid niet te begrijpen.

Met de tweede bewering van Nietzsche staat het anders, met name met de bewering dat er ‘tot dusverre’ geen ander antwoord bestond op de vraag naar een zin van het lijden dan ‘het ascetisch ideaal’, de idealisering van de ascetische afwijzing van het leven *zelf*, van het lijden ter wille van zichzelf, *zonder* enige andere zin. Niet dat Nietzsches bewering van het *feit*: ‘zag men van het ascetisch ideaal af’, dan had de mens voor zijn leven ‘tot dusverre’ geen zin gevonden, zomaar aan te vechten zou zijn, maar wel moet de paradox dat mensen de zin van hun *lijden* alleen nog zochten en vonden in een zin van al het lijden, toch dringend worden *verklaard*.

Vermoedelijk veronderstelde Nietzsche met zijn op het laatst – in § 24 van de *Antichrist* – geformuleerde stelling zo’n verklaring gevonden te hebben voor de *opkomst* van het ascetisch ideaal en van zijn heerschappij. Daarvoor pleit in het bijzonder dat hij zijn verklaring al wil waar hebben voor de vroegste fenomenen van het ascetisch ideaal in onze Europese cultuur: de antieke filosofie van de Grieken en het christendom van joden en heidenen: deze Grieken en deze joden hadden in het ideaal van de afwijzing van het leven ‘een macht vermoed die sterker is dan alle ja-zeggende krachten van het leven’.

Maar *deze* bewering is, zoals al gezegd, uiterst problematisch. De Grieken die hun klassieke filosofie uitvonden, gaven zich volledig over

aan het ascetisch ideaal zonder enig herkenbaar motief van een wil tot macht, zoals blijkt uit Socrates' aanvaarding van zijn doodvonnis. En hetzelfde geldt voor *de* joden en heidenen, die zich volledig aan het christendom overgaven, zoals blijkt uit de kruisdood van Jezus 'Christus' en uit het verheffen van dit kruis en van een 'goddelijk' lijden eraan tot hoofdsymbool van het christendom (en het martelaarschap van zijn 'heiligen' tot secundair symbool).

Maar wij, ons ondertussen over de ganse wereld verspreid modern Europees mensdom, laten wij niet duidelijk blijken dat wij een ascetisch ideaal navolgen – ter wille van een onvoorwaardelijke machtswil die er zich in verbergt, en die zich kenbaar maakt aan mensen met inzicht? We *zijn* heel zeker geen asceten, zelfs nog de armsten onder ons zijn eerder alleen maar verbruikers, verkwisters en brassers, maar bieden we niet het *schouwspel* van een gedrag van volkomen *ascese*?

Onze moderne economie zet alles op een *groei* ('van de economie', zoals dat onzinnig heet, in waarheid alleen maar) van het 'bruto binnenlands product'. Die groei houdt echter niet eens een vermeerdering in van de geproduceerde gebruiks- en verbruiksgoederen (van het 'netto binnenlands product'), die in het licht van de wereldwijde armoede absoluut nodig is, maar louter de versnelling van de vervanging van de voorhanden productiemiddelen door productiemiddelen met een verhoogde 'productiviteit' (zie § 2). Alsof we de nood en de ontbering van een meerderheid van de mensheid (en ook van een groeiende minderheid 'bij ons') alleen maar overeind willen houden en nog doen toenemen.

Ter wille van dit 'economisch' doel zetten we alles op de voortschrijdende *ontwikkeling* van een 'technologie' die door de onophoudelijke stijging van de 'productiviteit' steeds meer menselijke arbeidskracht overbodig maakt en door 'natuurkracht' vervangt, en die deze laatste daarbij net zienderogen dreigt uit te putten. Alsof wij vastbesloten zijn om op beide wijzen onszelf steeds meer te beroven van al onze hulpmiddelen – menselijke arbeidskracht en heel nuttige natuurkracht – die nodig zijn om menselijke materiële behoeften te bevredigen.

Met het oog op een dergelijke technologische ontwikkeling zetten wij alles op de *voortgang* van een loutere ‘wetenschap’ die het alleen te doen is om een vermeerdering van een louter weten ter wille van zichzelf. Alsof we niet allang genoeg weten, en alsof we niet steeds minder *begrijpen* zelfs van datgene wat we weten, om nog te zwijgen van datgene wat wij eigenlijk *doen*.

Maar al te vaak lijkt het gedrag dat wij ten toon spreiden op dat van een mens die zich alles uit zijn mond spaart om voor zichzelf een huis te bouwen, waarin hij hoopt in de toekomst gelukkig te zullen leven (terwijl hij zijn levenseinde misschien in een degelijk huis kan tegenmoeten zien). En precies zo’n gedrag lijkt ook karakteristiek te zijn voor maar al te veel individuen in onze tijd: ze leven en werken – vol opoffering – altijd alleen maar om de middelen beschikbaar te stellen voor een toekomstig ‘volkomen’ leven – dat hen nooit ten deel zal vallen.

Wie dit alles nog niet voldoende zou vinden om te bewijzen dat het navolgen van een ascetisch ideaal een vertoning is, die moet voor ogen houden dat Nietzsche toch niet beweerde dat *heel* ons leven (‘tot dusverre’) een zin zou krijgen (alleen maar) door het ascetisch ideaal, maar eerder alleen dat enkel die gedragingen in ons leven zinvol schenen en schijnen *waaraan het ascetisch ideaal een zin kon en kan verlenen*. En dan moet men zich verder eens afvragen of niet al ons doen en laten, dat *niet* ten dienste staat van de voortgang van de wetenschap, de ontwikkeling van de technologie en de groei van de ‘economie’, ons eigenlijk niet zinloos voorkomt, op hoeveel verschillende wijzen we met een *dergelijke* doen en laten in onze ‘dagelijkse leefwereld’ ook nog steeds mogen bezig zijn. En wel daarin ligt ons eigenlijk ‘nihilisme’: dat we alleen nog een *zin* vinden in een zinloos werken aan de wetenschappelijke voortgang, technologische ontwikkeling en ‘economische’ groei, maar geen zin meer vinden in ons dagelijks doen en laten, dat alleen nog maar een zin *kan* krijgen.

Hoe kon het met ons zo ver komen? Het moet zo gegaan zijn dat de Europese mensheid bij de aanvang van de Nieuwe Tijden – maar precies dit *betekende* wellicht de aanvang van de Nieuwe Tijden of zelfs van de ‘Renaissance’ – de ervaring opdeed dat een ascetische

zelfverloochening van de mensheid, waarin zij sinds eeuwen was opgevoed, in staat was een ‘ontluikend heersen’ van de ‘natuur’ te ontketenen, en dat de stimulering hiervan bevorderlijk kon zijn voor een *onvoorwaardelijke* wil tot macht van een (bovendien aanzienlijk) deel van de mensheid. Dit wordt tot vandaag bevestigd, zij het ten nadele van de ‘rest’ van de mensheid, van alle levensverschijnselen op aarde en ook in onze eigen leefwereld.

Maar de *oorsprong* van de opkomst van het ascetisch ideaal en zijn nog steeds voortdurende overheersing was wellicht een andere dan de onvoorwaardelijke wil tot macht van een deel van de mensheid. Nietzsche geeft de aanwijzing: het ascetisch ideaal gaf een antwoord op de vraag ‘de mens, waarom eigenlijk?’, een antwoord op de vraag waarom het überhaupt noodzakelijk, minstens goed of minstens nuttig zou zijn dat er naast andere levensvormen, en in het bijzonder andere dieren, eigenlijk ook nog *mensen* zijn? Het antwoord kon dan alleen maar luiden: vanwege zijn, van de mens, onontbeerlijk (waartoe?) en meest eigen vermogen: vanwege zijn vermogen tot ascese, tot de verloochening van het eigen leven – ten voordele van een ‘andere wereld’ dan zijn leefwereld en dan de leefwereld van elk ander levensverschijnsel. Maar *waarom* zou ‘het’ dan weer ‘nodig zijn’ om een dergelijk uniek vermogen te manifesteren? Alleen een *theologie* kon op deze vraag een antwoord geven: het vermoeden dat *alles* een voorbedachte zin heeft, desnoods die van de zin van de zinloosheid en van de onzinnigheid van alle zin.

Want wat is ‘theologie’? De voorstelling dat er ‘iets’, een ‘wezen’ moet bestaan dat tegelijk de noodzakelijke voorwaarde van het zijn van alle zijnden (het ‘zijn zelf’) én de voldoende grond (van de zin) van alle zijn is, waarmee tegelijk ook het vermogen van de ascese, dat zeker een noodzakelijke voorwaarde is voor de bevrediging van onze behoeften, voor een dergelijke bevrediging zou moeten volstaan. Maar dit vermogen is daar alleen toe in staat ten koste van de vernietiging van onze leefwereld, van de leefwereld van andere mensen die niet bereid of in staat zijn zich volledig over te geven aan een dergelijk ideaal, en van alle levensverschijnselen zonder meer, zoals van andere

dieren dan wij mensen en van planten, die (bijna) volkomen wars zijn van een dergelijke ascese.

§ 16. *Eindigheid*: de zin van het leven en van de dood

Dat er op de vraag ‘de mens, waarom eigenlijk?’ inderdaad wellicht geen ander antwoord denkbaar is dan het inroepen van het ‘ascetisch ideaal’ om de *afwijzing* van het leven uit te roepen tot de zin van het (menselijke) leven, komt bijna neer op een weerlegging, een ontkenning van de zin van de gestelde vraag zelf, vermits dit antwoord toch *ongerijmd* is. Vanwaar dan die vraag zelf (zoals Nietzsche hem formuleerde)?

Hij heeft wellicht zijn oorsprong in een mateloze – naïeve of misschien ook boosaardige – overbevraging, overschatting of overdrijving van de zinvraag zonder meer, alsof namelijk *zonder meer alles* een zin zou moeten hebben. Wie zou toch in alle ernst willen ontkennen dat er niet alleen veel bestaat dat absurd is, maar nog veel meer dat gewoonweg geen enkele zin bezit? Het blauw van de hemel, het groen van het loof, de glans van de zee of de ronding van jouw boezem mag mooi zijn – maar heeft dit alles een *zin*? (Om nog te zwijgen van het feit dat naar mijn weten nog niemand op vragen is gekomen als: ‘Olifant of mug, waarom eigenlijk? eiken of madeliefjes, waarom eigenlijk? Bergtoppen of oceanen, waarom eigenlijk?’)

Vraagt men naar en eist men een *laatste zin* van zonder meer alles, dan geeft men zich al helemaal over aan het *nihilisme*. Want waardoor heeft iets zin, is iets zinvol? Toch alleen doordat het *voor iets* (anders) noodzakelijk of toch goed of minstens nuttig of dienstig is. Iets waarin echter een ‘laatste zin’ te vinden zou zijn, en zeker voor ‘zonder meer alles’, zou toch noodzakelijk iets zijn dat op zijn beurt zinloos is, iets dat voor *niets* (anders) meer noodzakelijk, goed of nuttig is (bij voorbeeld de roem en eer van een God). Iets als ‘doel op zichzelf’ beschouwen betekent niets anders dan dat men zijn zinloosheid erkent of, beter gezegd, inziet (vermits volgens wat boven werd gezegd

iets wat zinloos is toch wel mooi kan zijn, hoewel zinloosheid dan weer helemaal niet op zichzelf schoonheid waarborgt).

Het behoort tot het wezen van elke zin om een ‘relatieve’, in het Nederlands een ‘*betrekkelijke*’ zin te zijn, een zin *voor iets* (anders). En deze ‘relativiteit’ of ‘betrekkelijkheid’ *beperkt* weliswaar elke zin, maar *doet* eraan geen *afbreuk*, en maakt eerder zijn *sterkte* uit. Zo is het zinvol om de gesprongen gloeilamp van mijn bureaulamp te vervangen, *indien* ik nog voort wil gaan met het neerschrijven van deze tekst. Of de vervanging zinvol is, is *niet afhankelijk* van de vraag of het voortzetten van mijn arbeid op zijn beurt ‘eigenlijk’ zinvol is, maar hierover heeft toch in ieder geval niet de lange of korte levensduur van ‘mijn’ gloeilamp te beslissen. Natuurlijk *maakt* het feit dat mijn gloeilamp uitgaat mij *attent* op de vraag naar de zin om verder te werken. Toch biedt dit feit mij bij voorbaat de elementaire zekerheid dat het zinvol is om de gloeilamp te vervangen, *indien* het mij zinvol ‘lijkt’ om mijn arbeid af te sluiten.

Toch kan zelfs de zin van mijn – en van ieders – *hele* leven – niet misschien, onzinnig genoeg, van de ‘menschheid’ – alleen maar zo’n ‘relatieve’ zin zijn. Alleen maar te zorgen voor datgene wat nodig is of nodig lijkt voor mijn – en voor ieders – overleven, mag dan toch zinloos lijken en zijn. Om zinvol te zijn, moet het leven van ieder van ons nog voor iets anders noodzakelijk, goed, nuttig of dienstig zijn: en vermits de ‘natuur’, zelfs andere dieren en de planten, ons leven als mensen toch nauwelijks nodig hebben, kan dit niet alleen maar ‘iets anders’ zijn, maar kunnen het alleen maar andere *mensen* zijn, wat op zijn beurt niet afhankelijk is van de vraag of deze anderen onze zorg voor hen ook zouden ‘verdienen’. Vandaar, in het belang van ons verlangen naar een zinvol leven, ons moreel belang, dat maar al te gemakkelijk in een conflict geraakt met de eis van een ‘laatste zin’ van ‘zonder meer alles’.

Zo *kan* het *leven* van ons allemaal nauwelijks zinloos zijn. Ook ontbering, lijden en pijn kunnen, ter wille van iets of iemand anders, zinvol zijn, zoals het vrij zijn van ontbering, lijden en pijn – zinloos kan zijn. Wellicht moeten we de *dood* van ieder van ons toch wel als

zinloos erkennen. Aan onze *sterfelijkheid*, die weliswaar de dood opeist, maar toch zelf geen eigenschap van de dood, maar van ons leven is, is daarentegen op een merkwaardige wijze heel goed een grote zin toe te schrijven.

Want het meeste van datgene waarvoor wij zorgen, dient toch de bevrediging van onze 'materiële' behoeften, die wij *moeten* bevredigen om de dood en zijn voorboden – ontbering, lijden en pijn – 'nog' op een afstand te houden, en dient ook de waarneming van onze met deze 'materiële' behoeften verbonden belangen: van ons technisch, en dus wetenschappelijk, maar ook van ons economisch, en dus politiek belang, dat ook ons cultureel belang überhaupt omvat. En voorzover we ontbering, lijden, pijn en dood niet schuwen, dan toch alleen maar ter wille van een zinvol leven, dat, zoals gezegd, er alleen zijn zin in kan vinden noodzakelijk, goed, nuttig of dienstig te zijn voor anderen, d.w.z. voor de bevrediging van *hun* materiële behoeften, voor het ter harte nemen ook van *hun* sterfelijkheid. (Theologisch beschouwd: onze sterfelijkheid vindt haar zin daarin, dat zonder haar bijna alles wat wij in ons aards bestaan bedrijven, zijn zin zou verliezen. Maar heeft het zin om deze samenhang zó theologisch te duiden dat onze sterfelijkheid zowat als een goddelijke genade moet worden opgevat?)

Een *eeuwig* leven zou echter – 'inderdaad' of 'uiteraard' – elke zin ontberen. Het zou een leven zijn zonder honger en dorst, maar ook zonder eten en drank, zonder smaak en geur; zonder de gewaarwording van koude en warmte, maar ook zonder kleding en behuizing; zonder gevoel, in het bijzonder zonder 'seksuele behoeften', maar ook zonder het genot van een lijfelijke liefde; zonder kennisstreven en een nood aan een zekere zienswijze, ja ook zonder nieuwsgierigheid, maar ook zonder boeken en beelden, en nieuwigheden, zonder gehoor en gesprek; zonder vermoeidheid en spanning, maar ook zonder slaap en ontwaken, zonder enig levensritme. Zo zou het uiteindelijk niet eens een 'leven' zijn zonder lijden en pijn, uit een onstillbare heimwee naar de passie van een nu eens sterfelijk leven op aarde, of boeddhistisch gesproken, naar een ons eeuwig ontzegde wedergeboorte op aarde.